

P. Pfleiderer

70-23-1/1980 UK

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- M. Liebmann: Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahr 1938 im Lichte neuer Quellen
P. Neysters: Einübung in Ehe und Familie
H. Renöckl: Zum Glücken menschlicher Geschlechtlichkeit
G. Virt: Bausteine einer Ethik für Journalisten
Kl. Hemmerle: Das Evangelium bahnt sich Wege
A. Coreth: Die Legion Mariens
G. Ebner: Schutz des Lebens – Motive der Abtreibung

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1980

	Seite
Abhandlungen	
Maximilian Liebmann:	
Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahr 1938 im Lichte neuer Quellen	3
Peter Neysters:	
Einübung in Ehe und Familie	27
Helmut Renöckl:	
Zum Glücken menschlicher Geschlechtlichkeit	35
Günter Virt:	
Bausteine einer Ethik für Journalisten	51
Pastoralfragen	
Klaus Hemmerle:	
Das Evangelium bahnt sich Wege	59
Anna Coreth:	
Die Legion Mariens	68
Grit Ebner:	
Schutz des Lebens – Motive der Abtreibung	75
Berichte	
Peter Gradauer:	
Römische Erlässe und Entscheidungen	83
Literatur	
Eingesandte Bücher	86
Buchbesprechungen	88
Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumene, Pastoraltheologie, Spiritualität.	
Bezugsbedingungen letzte Seite	

Redaktion: DDr. Josef Häupl, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Stockhofstr. 6.
DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstr. 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. Anna Coreth, W. Hofrat, A-1030 Wien, Salesianergasse 4. Dipl.-Dolmetsch Grit Ebner, Gen.-Sekr., A-1060 Wien, Linke Wienzeile 40.
Dr. Klaus Hemmerle, Bischof, D-5100 Aachen, Friedlandstraße 2. Dr. Maximilian Liebmann, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Schubertstraße 23,
Peter Neysters, Referent, D-4300 Essen, Burgplatz 3. Dr. Helmut Renöckl, Referent, A-4020 Linz, Baumbachstraße 5. Dr. Günther Virt, Univ.-Ass., A-1010 Wien, Schottenring 21.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957-1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tausch-exemplare 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 Theologischen Hochschule Linz

R E D A K T I O N :

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

128. Jahrgang 1980

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahr 1938 im Licht neuer Quellen

Übersicht: Der Einleitung mit der Literaturübersicht und den terminologischen Klarstellungen folgen fünf Kapitel: A) Stand der Diskussion. B) Haben die Bischöfe ihre „Feierliche Erklärung“ unterschrieben? C) Die Promulgation wird den Metropoliten abgehandelt. D) Textgenese der „Feierlichen Erklärung“. E) Endergebnis. Die Untersuchung befaßt sich *nicht* mit den Verhandlungen um den Kirchenfrieden, die zwischen Juni und September 1938 geführt wurden, bei denen auch Bischof Hudal (Rom) beteiligt war.

Einleitung

- a) Erika Weinzierl, der das Verdienst zukommt, Bleibendes zum Thema „Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus“ erforscht zu haben, äußerte sich 1978 in ihrer Abhandlung „Kirche und Nationalsozialismus in Wien im März 1938“ über unser Thema: „Die Einzelheiten der Verhandlungen der Bischöfe mit dem neuen Reichskommissar für die Wiedervereinigung, Gauleiter Joseph Bürkel, und dessen Unterhändlern vom 18. bis 21. März 1938 sind in der anfangs zitierten Literatur genau behandelt“¹. Nach Weinzierl wären somit die Einzelheiten um die Entstehung der März-Erklärungen bereits erforscht und in der Literatur dargelegt. In der von ihr zitierten Literatur² bestehen aber gerade über die Einzelheiten derartige Ungereimtheiten und Divergenzen, daß es nötig erscheint, den Details nochmals nachzugehen. Neue Quellen, die ich hierfür auch beibringen kann, werden die Details bei weitem übersteigen und zu einem nicht un wesentlich anderen Ergebnis führen, als in der Literatur zu finden ist.
- b) Bevor ich auf die 3 März-Erklärungen näher eingehe, ist deren terminologische Klarstellung unbedingt vonnöten. Die 3 Schreiben, die es exakt auseinanderzuhalten gilt, sind:
- I. *Die eigentliche Erklärung bzw. die „Feierliche Erklärung“*, datiert mit 18. März 1938 und unterschrieben von Kardinal Erzbischof Theodor Innitzer, von Fürsterzbischof Sigismund Waitz, Bischof Johannes Maria Gföllner, Linz; Fürstbischof Adam Hefter, Gurk/Klagenfurt; Fürstbischof Ferdinand Pawlikowski, Seckau/Graz, und Bischof Michael Memelauer von St. Pölten. Dieses Dokument zitiere ich immer mit „Feierliche Erklärung“.

¹ E. Weinzierl, in: *Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte*, 2. Bd., Wien 1978, 164–171; zit. Stelle 169 (Hervorhebungen durch Kursivdruck stammen vom Autor).

² Im einzelnen: Ludwig Jedlicka, *Die österreichischen Bischöfe und die Handlungen im März 1938*. In: *Österreich in Geschichte und Literatur*, 7. Jg., Wien 1963, 241–251; E. Weinzierl-Fischer, *Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus*, I–III. In: *Wort und Wahrheit* 1963 bis 1965; Viktor Reimann, Innitzer, Kardinal zwischen Hitler und Rom, Wien 1966; Ernst Hanisch, *Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938*, Wien–Salzburg 1977; Gerhard Botz, *Nationalsozialistische Machtübernahme und politisch-soziale Umgestaltung am Beispiel Wien 1938/39*. Un gedr. Habilitationsschrift Linz 1977 (wurde unter dem Titel „Wien vom ‚Anschluß‘ zum Krieg“, Wien–München 1978, gedruckt). Ich zitiere Botz nach diesem Buch.

Nicht erwähnt Weinzierl: Vladimir v. Hartlieb, Parole: Das Reich. Eine historische Darstellung der politischen Entwicklung in Österreich von März 1933 bis März 1938. Wien–Leipzig 1939; Werner Frauendienst (Hg.), Weltgeschichte der Gegenwart in Dokumenten. 5. Bd., Essen 1944; Jakob Fried, Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich, Wien 1947; Franz von Papen, Der Wahrheit eine Gasse. München 1952; Ulrich Eichstädt, Von Dollfuß zu Hitler. Wiesbaden 1955 (10. Bd., Veröff. d. Inst. für europäische Geschichte, Mainz); Hellmut Andics, 50 Jahre unseres Lebens. Wien 1968; Benno Roth, Zur Richtigstellung der feierlichen Erklärung der österreichischen Bischöfe in Sachen der Volksabstimmung vom 18. und 21. März 1938. In: Jahresbericht des Abteigymnasiums der Benediktiner in Seckau, 1970/71, 5–14; Hellmut Sündermann, Wie deutsch bleibt Österreich? Leoni am Starnberger See 1970; Hans Jablonka, Waitz, Bischof unter Kaiser und Hitler. Wien 1971. Zu dieser Abhandlung muß angemerkt werden, daß sie im wesentlichen von Frajo Waitz, einem Neffen des Salzburger Erzbischofes Sigismund Waitz, erarbeitet und von Jablonka redigiert wurde. Ich führe sie deshalb im Text mit Waitz/Jablonka an. Als letzte Untersuchung ist jene zu nennen, die E. Weinzierl im Präsent-Magazin zwischen 2. März und 6. April 1978 erscheinen ließ.

II. Das „Vorwort zur feierlichen Erklärung der österreichischen Bischöfe in Sachen der Volksabstimmung“ datiert mit 21. März und unterschrieben von Innitzer und Waitz. Dieses Schreiben heißt konsequent „Vorwort zur feierlichen Erklärung“.

III. Der Begleitbrief zur „Feierlichen Erklärung“ Kardinal Innitzers, datiert mit 18. März und unterschrieben eben nur vom Kardinal. Hier befindet sich das berühmt-berüchtigte handgeschriebene „und Heil Hitler!“ Das 3. Dokument, zitiert mit „Begleitbrief“, wird nur am Rande behandelt. Diese terminologische Festlegung scheint auf den ersten Blick so selbstverständlich, daß sie für den Untersuchungsgang keine besondere Bedeutung hat. Trotzdem ist das konsequente Durchhalten dieser Denomination für die 3 in Frage stehenden Dokumente von entscheidender Bedeutung.

A) Stand der Diskussion

Da den derzeitigen Diskussionsstand um das Zustandekommen der 3 Dokumente G. Botz (im wesentlichen auf Weinzierl fußend) als Letzter zusammengefaßt hat, soll gerade er zitiert werden. Sofern Botz von den anderen abweicht, wird deren Darstellung anschließend referiert; bei Weinzierl sind Überschneidungen unausweichlich. Um den historischen Konnex herzustellen, sei angemerkt, daß die „Feierliche Erklärung“, und damit alle 3 Dokumente, mit der Unterredung Innitzers mit Hitler im Hotel Imperial am Dienstag, dem 15. März, im kausalen Zusammenhang stehen.

Botz referiert S. 120–123: „Innitzer wollte am nächsten Tag den Inhalt dieser Unterredung in einem kurzen Hirtenbrief veröffentlichen und die Gläubigen auffordern, sich loyal dem Staat gegenüber zu verhalten. Als die Zeitungen und das Radio die Erklärung nicht brachten, und am 16. März die Öffentlichkeit nur durch eine Pressenotiz von dem Besuch Innitzers bei Hitler informiert wurde, wandte sich der Kardinal beschwerdeführend an den kommissarischen Leiter der österreichischen NSDAP, Josef Bürckel. Er verlieh seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß man Aufrufe anderer Religionsgemeinschaften zugelassen habe, aber die Veröffentlichung seiner Ausführungen, ‚die auf dem Boden der gegebenen Tatsachen dem neuen Staat gerecht werden‘, auf Schwierigkeiten stoße. Dieser Beschwerdebrief scheint ohne schriftliche Antwort geblieben zu sein. Aber den Wunsch des Erzbischofs, ein Wort an die Gläubigen zu richten, scheint Bürckel, der oft als praktizierender Katholik bezeichnet worden war, als Anknüpfungspunkt für eine Wiederholung jener Versuche erkannt und ausgenutzt zu haben, die er in seiner Eigenschaft als Reichsbevollmächtigter für die Saarabstimmung vor und nach derselben bei dortigen kirchlichen Stellen unternommen hatte, um mit den Bischöfen auf Kosten der Kirche zu einem ‚Befriedungsabkommen‘ zu gelangen.“

Für den 18. März brief Kardinal Innitzer eine außerordentliche Bischofskonferenz nach Wien ein. Da die Einberufung telegraphisch erfolgte, erhielten vermutlich auch die Gestapo und Bürckel von der Konferenz Kenntnis. Als sich die österreichischen Bischöfe zum festgesetzten Zeitpunkt versammelten, wurde ihnen der Besuch des Reichskommissars, der eine Aussprache mit ihnen wünschte, angekündigt. In Befolgung seiner Taktik, die Verhandlungen mit der Kirche durch relativ einflußlose Mittelsmänner führen zu lassen, denen er aber durch den geheimnisvollen Titel ‚Sonderbeauftragter‘ den Anschein von Macht und Bedeutung gab, erschien Bürckel jedoch nicht selbst, sondern schickte eine Abordnung, bestehend aus drei Adjutanten und Sonderbeauftragten. Diese drei sollten durch katholische Herkunft bzw. ebensolches Auftreten den Bischöfen Vertrauen einflößen, was ihnen auch bestens gelang.

Die Unterhändler Bürckels nahmen zunächst eine Beschwerde der Bischöfe wegen der Beeinträchtigung ihrer Bewegungsfreiheit bedauernd zur Kenntnis und legten dann den Entwurf einer feierlichen Erklärung, die die Bischöfe unterzeichnen sollten, vor. Der Salzburger Erzbischof Sigismund Waitz, der als einziger von Innitzer schon vorher unterrichtet worden war, drang mit seinem vorher ausgearbeiteten Entwurf nicht durch, und die Bischöfe, die angeblich die ganze Angelegenheit nicht allzu wichtig nahmen, unterzeichneten den Entwurf Bürckels nach einigen geringfügigen Änderungen. Da der durch Waitz informierte Nuntius Cicognani die von Bürckel vorgeschlagene Präambel für äußerst bedenklich hielt, verhandelten Innitzer und Waitz über die Einfügung der Worte ‚unter Wahrung der Rechte Gottes und der Kirche‘ weiter. Am 21. März vormittags kam es in dieser Angelegenheit zu einer kurzen Unterredung der beiden Kirchenfürsten mit Bürckel, der sich äußerst entgegenkommend gab. „Wegen der Änderung der Präambel erbat er sich aber eine kleine Bedenkzeit. Auf keinen Fall dürfe der Eindruck erweckt werden, als ob die Bischöfe nur notgedrungen ihre Gefolgschaft dem deutschen Staat bekannt hätten, und als hätte andererseits er mit Zugeständnissen sich die Erklärung erkauft“...

Das Ergebnis des Besuches der beiden Erzbischöfe im Parlament, wo Bürckel amtierte, war, daß einer der Sonderbeauftragten Bürckels am Nachmittag desselben Tages – noch bevor Waitz, wie abgemacht war, die neue Präambel ausarbeiten konnte – bei Innitzer erschien und diesen zur Annahme einer an-

deren Formulierung drängte, die der früher von den Kirchenfürsten vorgeschlagenen mindestens gleichwertig sei. Schließlich unterschrieb der Kardinal die Präambel und auf die dringenden Bitten des Unterhändlers hin auch ein Begleitschreiben, in dem Innitzer feststellte, daß die Bischöfe „freiwillig und ohne Zwang“ ihre nationale Pflicht erfüllt hätten; er gebe dem „Wissen“ Ausdruck, „daß dieser Erklärung eine gute Zusammenarbeit folgen“ werde. Der Schlußformel fügte Innitzer außerdem noch handschriftlich ein „Heil Hitler!“ hinzu, als ihm versichert wurde, dies sei im Reich allgemein üblich und werde auch von den deutschen Bischöfen ausnahmslos so gehalten. Daraufhin unterzeichnete auch Waitz.

Die Bischöfe publizierten ihre Erklärung nur zögernd oder überhaupt nicht in den Diözesanblättern. Am 27. März 1938 wurde die Erklärung der Bischöfe mit einer kurzen Einleitung, die auf die neuerliche Intervention des Nuntius hin abgefaßt worden war, von den Kanzeln verkündet. Am nächsten und übernächsten Tag brachten alle Zeitungen die Faksimiles der drei Schreiben. Der Inhalt des Vorworts besagte, daß die österreichischen Bischöfe „angesichts der großen geschichtlichen Stunde . . . und im Bewußtsein, daß in unseren Tagen die tausendjährige Sehnsucht unseres Volkes nach Einführung in einem großen Reich der Deutschen ihre Erfüllung findet“, eine Erklärung unterzeichnet hätten, während Bürckel versichert habe, sich an das Motto „Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist“ halten zu wollen. Die feierliche Erklärung selbst lautete: „Aus innerster Überzeugung und mit freiem Willen erklären wir . . .“

Mit dem Datum „Wien, am 18. März 1938“ und den sieben Unterschriften der Erzbischöfe und Bischöfe Österreichs schloß dieses denkwürdige Schriftstück“. – Hier ist Botz übrigens ein Irrtum unterlaufen, es sind nämlich nur sechs Unterschriften.

Schälen wir aus dem die wesentlichen Aussagen für die 3 Dokumente heraus, so ergibt sich folgendes Bild:

I. Für die „Feierliche Erklärung“

1. Innitzer beruft für Freitag, den 18. März, eine außerordentliche Bischofskonferenz nach Wien ein.
2. Gauleiter Bürckel kündigt den sich *versammelnden* Bischöfen sein Kommen an.
3. Aus taktischen Gründen kommt er aber nicht selbst, sondern schickt 3 einflußlose, sich betont kath. gerierende Unterhändler.
4. Bürckels Unterhändler legen den versammelten Bischöfen den Entwurf für die „Feierliche Erklärung“ vor.
5. Innitzer kannte bereits diesen Entwurf und hatte ihn auch Waitz zur Kenntnis gebracht.
6. Waitz hat seinerseits einen Gegenentwurf ausgearbeitet, den er den Bischöfen vorlegt.
7. Die Bischöfe entscheiden sich prinzipiell für den Bürckel-Entwurf.
8. Die Bischöfe ändern *geringfügig* den Bürckel-Entwurf und unterzeichnen dann diesen umredigierten Entwurf bei der Bischofskonferenz am 18. März.
9. Der unterzeichnete Entwurf ist mit der „Feierlichen Erklärung“ identisch, die mit dem pathetisch-pompösen Satz beginnt: „Aus innerster Überzeugung und freiem Willen erklären wir unterzeichneten Bischöfe der österreichischen Kirchenprovinz . . .“

II. Für das Vorwort zur „Feierlichen Erklärung“

1. Gauleiter Bürckel schlägt die Präambel vor.
2. Waitz informiert den Wiener Nuntius über die Präambel; dieser findet sie für bedenklich.
3. Innitzer und Waitz verhandeln am Montag, dem 21. März, am Vormittag mit Bürckel im Parlament über die Einfügung der Worte „unter Wahrung der Rechte Gottes und der Kirche“ in die Präambel.
4. Am Nachmittag dieses 21. März erscheint ein Sonderbeauftragter Bürckels und drängt Innitzer zur Unterschrift der mitgebrachten Präambel. Der Kardinal unterschreibt zuerst, anschließend Waitz.
5. Die unterfertigte Präambel ist dem Buchstaben nach anders formuliert, als es beide Erzbischöfe gewünscht hatten. Sie ist mit dem, was wir „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ bezeichnen, identisch.

III. Für den Begleitbrief zur „Feierlichen Erklärung“

1. Innitzer unterschreibt am 21. März zugleich mit der Präambel (dem „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ also) auch den Begleitbrief.
2. Am Schluß dieses Begleitbriefes fügt Innitzer das handschriftliche „Heil Hitler!“ hinzu.
3. Innitzer wird zu diesem „Heil Hitler!“ vom Unterhändler mit dem Bemerkern überredet, wenn nicht gar gedrängt, dies sei im Reich allgemein üblich.

In unserem historisch-genetischen Literaturbericht, der den Diskussionsstand aufzeigen soll, sind 2 Werke aus der Zeit der NS-Ära zu nennen: Bei Hartlieb las man im Jahr 1939, daß „die Bischöfe Österreichs zur allgemeinen Überraschung einen Aufruf an die Katholiken erlassen“ hatten, „der die Leistungen des Nationalsozialismus in ungemein rühmenden Worten hervorhob“. Wie wenig die 3 Dokumente damals schon auseinandergehalten wurden, zeigt der anschließende Satz: „Ausdrücklich bekannten sie sich in dieser feierlichen Erklärung, die Kardinal Dr. Innitzer eigenhändig mit dem Ruf ‚Heil Hitler!‘ schloß, als Deutsche zum Deutschen Reich und forderten dieses Bekenntnis auch von sämtlichen Gläubigen“³. Frauendiensts Dokumentation fand die März-Erklärungen für derart unwichtig, daß er sie nicht einmal erwähnt; für den 18. März 1938 findet sich nur die Rede Hitlers vor dem deutschen Reichstag und dessen Verordnung „über die Auflösung des Reichstages und die Ansetzung einer Reichstagswahl“⁴.

Nun zur historisch-wissenschaftlichen Aufarbeitung dieser Thematik. Nach Ludwig Jedlicka verlangte Bürckels Abgesandter von Innitzer, als dieser das „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ und die „Feierliche Erklärung“ übergab, noch ein kurzes Begleitschreiben, wonach die 3 Dokumente in einem, und zwar am 21. März, übergeben worden seien⁵. Bei Jedlicka trägt der Begleitbrief vielsagend das Datum 21. März⁶. Diese inkorrekte Datierung übernahm Jedlicka von Jakob Fried⁷. Offensichtlich wollte Fried damit massiv zum Ausdruck bringen, daß das mit 18. März datierte Begleitschreiben erst nachträglich, nämlich am 21., verfaßt und gezeichnet wurde, dem hat sich Jedlicka bezeichnenderweise stillschweigend angeschlossen. Wenn wir Fried weiter folgen, dann haben die Bischöfe sogar „mehrere Entwürfe“ ausgearbeitet, „die aber von Bürckel alle als ungeeignet abgelehnt wurden“⁸. Den Entwurf Bürckels wiederum hätten die Bischöfe als unmöglich zurückgewiesen. „Schließlich“ (fahrt Fried fort) „arbeiteten Vertreter der Bischöfe und der Abgesandte Bürckels, Dr. Josef Himmelreich aus München, einen Text aus, dem die Bischöfe ihre Unterschrift gaben“⁹. Wann soll das geschehen sein (fragt man sich), am 18. März, dem Tag der Bischofsbesprechung (nur zu einer solchen und nicht zu einer formellen Bischofskonferenz hatte Innitzer die Bischöfe nach Wien gerufen), mit dem die „Feierliche Erklärung“ datiert ist? Fried entschlägt sich der Antwort auf diese Frage dadurch, daß er bei der Wiedergabe dieses Dokumentes das Datum einfach wegläßt.

Eichstätt überspielt die ganze Problematik um die Entstehung der 3 Dokumente. Für ihn ist die „Feierliche Erklärung“ schlicht und einfach die Anlage zum Schreiben Innitzers vom 18. März. Diese läßt er vom Kardinal, vom Fürsterzbischof Waitz, vom „Erzbischof Johann Maria Fellner“ und drei anderen Bischöfen unterzeichnet sein¹⁰.

Der Wahrheit eine Gasse schlagen möchte der am 15. März 1938 (am selben Tag besuchte Innitzer den Reichskanzler Hitler) mit dem goldenen Parteiabzeichen dekorierte Franz von Papen¹¹. Papen weiß zwar über diese historische Unterredung zu berichten, daß der Kardi-

³ Hartlieb, Parole, 513.

⁴ Frauendienst, Weltgeschichte, Nr. 148 u. 149, 492ff.

⁵ Jedlicka, Die österreichischen Bischöfe, 247.

⁶ Ebd.

⁷ Fried, Nationalsozialismus und katholische Kirche, 26.

⁸ Ebd., 24. ⁹ Ebd.

¹⁰ Eichstätt, Von Dollfuß zu Hitler, 433ff.

¹¹ Ebd., 433; vgl. dazu: Papen, Der Wahrheit eine Gasse, 494.

nal dem neuen Machthaber die Loyalität der Kirche mit der Einschränkung versichert habe, „solange und soweit der Kirche die in den Konkordaten (!) verbrieft Freiheit gewahrt sei“¹², über die März-Erklärungen der österr. Bischöfe schweigt er sich aber völlig aus.

Nach Viktor Reimann überbrachte Bürckels Adjutant Klaus Selzner am Mittwoch, dem 16. März, den Entwurf der „Feierlichen Erklärung“ dem Kardinal. Reimann druckte die 3 Punkte dieses Bürckel-Entwurfes auch ab und edierte ihn so zum erstenmal, allerdings unvollständig¹³. Wir werden uns damit noch ausführlich auseinandersetzen.

Den Gegenentwurf, den Waitz in voller Kenntnis dieses Bürckel-Entwurfes zusammen mit Johannes Messner¹⁴ ausgearbeitet hatte, lehnten die übrigen Bischöfe während ihrer Sitzung als „zu kompliziert“ ab. Sie wünschten aber am Bürckel-Entwurf „wesentliche Änderungen, die Waitz“ (so Reimann) „später auch vornahm“¹⁵. Was soll das „später auch vornahm“ heißen? Was haben denn dann die Erzbischöfe und Bischöfe am 18. März unterschrieben? Diese Frage stellt sich bei dieser Behauptung Reimanns ganz unwillkürlich. 3 Seiten weiter formuliert Reimann: „Der von den Bischöfen geänderte Text“ (also nicht Waitz änderte jetzt den Text) „ging an Bürckel zurück, der ihn abermals umarbeitete und mit einer pomposen Einleitung versah. Die weltlichen Unterhändler drängten die Bischöfe zur Annahme; diese erklärten sich schließlich einverstanden und überließen es Innitzer und Waitz, die letzte Fassung auszuarbeiten. Froh, von der leidigen Materie befreit zu sein, reisten die Bischöfe in ihre Diözesen ab, die sie in den schweren Tagen nicht länger als einen Tag allein lassen wollten“. Nun sind es die beiden Erzbischöfe, die die letzte Fassung *erst ausarbeiten* sollen, während die anderen Bischöfe bereits abreisen. Jetzt stellt sich erneut die Frage (und diesmal unausweichlich), was haben dann die Bischöfe am 18. März bei ihrer Besprechung unterschrieben, wenn die beiden Erzbischöfe den endgültigen Text erst ausarbeiten sollen? Nach Reimann offensichtlich überhaupt nichts, denn wieder 3 Seiten weiter (111) lesen wir: „Der vertrauensselige Kardinal schickte am selben Tag, an dem die Besprechung mit Bürckel stattgefunden hatte“ (womit Montag, der 21. März, gemeint ist) „an die Bischöfe den Aufruf zur Unterschrift . . .“ Wenn das stimmt, hätten die Bischöfe bei ihrer Zusammenkunft am 18. März tatsächlich nichts unterschrieben, sondern erst am 21. März quasi im Umlaufwege *die Fassung*, die Waitz und Innitzer endredigiert hatten, also die sogenannte „Feierliche Erklärung“. Da Reimann diese seine These der Unterschriftensammlung am oder ab 21. März im Umlaufweg weder mit Literaturhinweisen (Frieds Position spräche allerdings bedingt für diese These) noch quellenmäßig belegt¹⁶, steht sie als reine Hypothese im Raum. Er weist damit aber auf Ungereimtheiten hin, denen sich die historische Forschung stellen muß. Diese Ungereimtheiten führen zu 5 Fragen, die dringend einer Antwort harren:

1. Welchen Textentwurf ließ Bürckel dem Kardinal überbringen? Hier gibt Reimann durch seine bereits genannte Edition eine korrekte, aber unvollständige Antwort.
2. Wie sieht der von den Bischöfen bzw. von Waitz oder von beiden Erzbischöfen umredigierte Text aus?
3. Wann wurde unterschrieben, am Freitag, dem 18. März, bei der Bischofsbesprechung oder am Montag, dem 21. März, und danach im Umlaufweg?

¹² Papen, ebd., 491.

¹³ Reimann, Innitzer, 104f.

¹⁴ Vgl. Jablonka, Waitz, 82.

¹⁵ Reimann, ebd., 105.

¹⁶ Das Schreiben, auf das Reimann verweist (ebd. 111), wovon er auch den zweiten Teil zur Gänze zitiert, ist das Begleitschreiben, mit dem der Kardinal das „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ Bischof Gfällner nach Linz überendet. Von einer noch zu leistenden Unterschrift ist keine Rede. Durchschrift in: DAW-BIKO. (Diözesanarchiv Wien – Bischofskonferenz); vormals: EOA-Präs. (Erzbischöfliches Ordinariatsarchiv Wien – Präsidium). Letztere Signatur findet sich bei Weinzierl, Österreichs Katholiken.

4. Sollten die Bischöfe aber am 18. März unterschrieben haben, dann welchen Text? Was hat Waitz, was haben die Bischöfe anschließend noch dann geändert?
 5. Sollten die Bischöfe nicht den im Faksimile vorliegenden Text, sondern einen anderen unterschrieben haben, wie kommen dann die Unterschriften der Erzbischöfe und Bischöfe auf das Faksimile der „Feierlichen Erklärung“ mit dem 18. März als Datum?
- Hanisch*, der Ereignisgeschichte eher abhold, verweist ganz apodiktisch auf Weinzierl: „Die Haltung des österreichischen Episkopats im Frühjahr und Sommer 1938 hat Erika Weinzierl aufgrund aller verfügbaren kirchlichen Quellen dargestellt“^{16a}.

Wie in der Literaturübersicht schon erwähnt, hat sich Weinzierl hierzu dreimal geäußert: 1963–1965 in „Wort und Wahrheit“; 1978 zweimal, und zwar in „Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte“ und im „Präsent-Magazin“. Sie schreibt in „Wort und Wahrheit“ nach der Schilderung, daß statt des den Bischöfen bei ihrem Zusammentritt für 11 Uhr angekündigten Bürckel nur seine einflußlosen Emissäre zur Bischofskonferenz kamen¹⁷, um die „Feierliche Erklärung“ unterschreiben zu lassen und abzuholen: „Da die Emissäre Bürckels sehr drängten, nahmen die Bischöfe, die der ganzen Angelegenheit keine allzu große Bedeutung beimaßen, den sogenannten ‚Regierungsentwurf‘ nach einigen Änderungen der Hauptsache nach an und kehrten nach der Konferenz so schnell wie möglich in ihre Heimatdiözesen zurück. Erzbischof Waitz, der vor allem die von Bürckel konzipierte Präambel für äußerst bedenklich hielt, blieb jedoch in Wien und informierte Nuntius Ciconi. Dieser legte größten Wert auf Änderung im Sinne klarer Zusicherung der Wahrung der Rechte der Kirche“¹⁸.

Für Weinzierl stehen somit 4 Dinge fest:

1. Bürckel kündigt sein Erscheinen den Bischöfen bei deren Zusammentritt zur Konferenz am 18. März an, kommt aber aus taktischen Gründen nicht persönlich, sondern schickt einflußlose Mittelsmänner.
2. Die Bischöfe unterschreiben den von Bürckel zugestellten, aber von ihnen noch umredigierten Entwurf, dieser ist mit der „Feierlichen Erklärung“ identisch.
3. Waitz hält „die von Bürckel konzipierte Präambel für äußerst bedenklich“ und informiert den Nuntius.
4. Der Nuntius drängt auf Änderung des Präambeltextes.

Während Punkt 1 und 2 bei Weinzierl und Botz deckungsgleich sind, ergeben sich im 3. P. insofern nicht unbedeutende Divergenzen, als bei Weinzierl Waitz es ist, der die von Bürckel konzipierte Präambel bedenklich findet, bei Botz aber der Nuntius, während Waitz daran nichts auszusetzen hat.

Weinzierl gibt für diese ihre Interpretation als Quelle die Weisung von Waitz an den Klerus, datiert mit 25. März 1938, an¹⁹. Was meint Weinzierl mit Präambel bzw. was ist „ihre“ Präambel nach unserer Terminologie, müssen wir an dieser Stelle fragen. Darüber kann uns natürlich nur Weinzierl selber authentische Auskunft geben. Hören wir, was sie über die Präambel formuliert: „Kardinal Innitzer und Erzbischof Waitz verhandelten daher zunächst mit Himmelreich und schließlich sogar mit Bürckel persönlich über die von ihnen für die Präambel gewünschte Einfügung der Worte ‚unter Wahrung (bzw. unbeschadet) der Rechte Gottes und der Kirche‘. Bürckel . . . zeigte sich bei dem Besuch der beiden Kirchenfürsten am 21. März im Parlament äußerst entgegenkommend . . . Nach zwanzigminütiger Unterredung einigte man sich schließlich dahingehend, daß Waitz bis 3 Uhr nachmittag eine neue Fassung der Präambel ausarbeiten solle. Aber schon um 14 Uhr erschien Dr. Himmelreich mit folgendem Text beim Kardinal: ‚Gauleiter Bürckel gab die aufrichtige Li-

^{16a} Hanisch, Die Ideologie, 33.

¹⁷ Weinzierl, Österreichs Katholiken, II, 509; sie qualifiziert die Besprechung der Bischöfe als „außerordentliche Bischofskonferenz“; Reimann, Innitzer (107), schlechthin als Bischofskonferenz.

¹⁸ Ebd., 510.

¹⁹ Wir kommen noch ausführlich auf diese Weisung zurück.

nie seiner Politik bekannt, welche unter dem Motto stehen soll: Gebet Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist'. Himmelreich sagte dem Kardinal, dies sei dem früher vorgeschlagenen Passus „unbeschadet der Rechte Gottes und der Kirche“ mindestens gleichwertig. Daraufhin unterschrieb der Kardinal, . . . erst dann kam Himmelreich zu Erzbischof Waitz, der nun ebenfalls unterschrieb“²⁰.

Damit ist klar ausgedrückt, daß Weinzierl so wie Botz mit Präambel genau *das Dokument* meint, das wir „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ nennen. Denn *nur* dieses hat den verhandelten Text, *nur* dieses hat die Unterschriften der beiden Erzbischöfe, ohne die der übrigen Bischöfe, und *nur* dieses trägt das Datum 21. März. Weinzierl ging in ihren beiden oben zit. Abhandlungen des Jahres 1978 in dieser Frage nicht über das hinaus, was sie in „Wort und Wahrheit“ schrieb und ich soeben zur Kenntnis brachte, womit sich ein Eingehen auf diese Abhandlungen erübrigte. Erwähnt sei noch Weinziels kurze Charakteristik der „Feierlichen Erklärung“ in ihrer Abhandlung über Österreichs Episkopat. Hier kommt sie zum Schluß, daß die Bischöfe „das ihnen von den Unterhändlern des Gauleiters Bürckel überbrachte Konzept einer positiven Erklärung des Episkopats zur bevorstehenden Volksabstimmung im wesentlichen unverändert annahmen“²¹.

Nach Andics bekommt Bürckel am Montag die 3 Dokumente via Himmelreich in die Hand und in der „Feierlichen Erklärung“, nicht im „Vorwort zur feierlichen Erklärung“, das Andics übrigens *Erläuterung* nennt, steht das Wort der Schrift: „Gebt Gott, was Gottes ist . . .“²². Die Korrekturen der Bischöfe am Bürckel-Entwurf beurteilt Andics erheblich günstiger als Weinzierl, wenn er über diesen formuliert: „Das Elaborat las sich ziemlich primitiv. Es klang viel eher nach einer bolschewistischen Treueerklärung als nach bischöflichen Worten“²³.

Roth datiert in seiner geharnischten Abhandlung das „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ überhaupt nicht, den Begleitbrief inkorrekt mit 21. März und entschlägt sich aller Überlegungen über deren Entstehung²⁴.

Sündermann, der damalige Leiter von Bürckels Pressestelle, bietet für uns nur insofern etwas Neues, als er zu berichten weiß, Bürckel habe für sich das „Verdienst“ in Anspruch genommen, persönlich (und nicht mittels Himmelreich) den Kardinal zu dem fatalen „Heil Hitler!“ überredet zu haben²⁵.

Jetzt bleibt noch zu fragen, was schreiben Waitz/Jablonka? Sie beschränken sich (ohne eigene Untersuchungen anzustellen) auf die Wiedergabe der *Notizen*²⁶ von Waitz und der *Darstellung*²⁷ Himmelreiche. Diese abgedruckten sog. Notizen von Waitz wissen zu berichten (und das ist gravierend), daß der Nuntius am Freitag nachmittag (18. März) den Erzbischof auf weitere *Textänderungen* drängte. Von welchem Text? Da nirgends von einem Vorwort bzw. einer Präambel die Rede ist, konnte es sich wohl nur um eine Textänderung der „Feierlichen Erklärung“ handeln. Die von Waitz/Jablonka nebenbei gemachte Feststellung, daß der Gegenentwurf zu Bürckel, den Waitz zusammen mit Johannes Messner erarbeitete²⁸, nicht mehr erhalten sei²⁹, ist unrichtig, er ist erhalten³⁰. Er wird unten zum Vergleich herangezogen.

²⁰ Weinzierl, Österreichs Katholiken, II, 510f.

²¹ Weinzierl, Der Episkopat. In: Die Kirche in Österreich 1918–1965. F. Klostermann/H. Kriegl/O. Mauer/E. Weinzierl (Hg.), 1. Bd., Wien 1966, 21–77; zit. Stelle 37.

²² H. Andics, 50 Jahre, 347.

²³ Ebd., 346.

²⁴ Roth, Zur Richtigstellung der feierlichen Erklärung, 5 f.

²⁵ Sündermann, Wie deutsch bleibt Österreich?, 190.

²⁶ Jablonka, Waitz, 80ff.

²⁷ Ebd., 86 ff. Himmelreich, dem ich an dieser Stelle meinen Dank ausdrücken möchte, da er mir sein reichhaltiges Privatarchiv für die wissenschaftliche Erforschung jener historischen Ereignisse zur Verfügung stellte, verfaßte diese detaillierte Darstellung 1965. Seine maschinschriftlichen Darstellungen in den Jahren davor sind summarischer.

²⁸ Jablonka, Waitz, 82.

²⁹ Ebd., 83.

³⁰ DAW-BIKO.

Himmelreich, der bei der Vertragsunterzeichnung bloß als Guest der Delegation mit dabei war³¹, weiß in seiner bei Waitz/Jablonka gedruckten Darstellung von einer Aussprache mit dem Kardinal zu berichten, die am Nachmittag desselben Tages (also am Freitag, dem 18. März) stattgefunden hat und für uns sehr aufschlußreich ist.

„Als ich nachmittags in das erzbischöfliche Palais kam, empfing mich Kardinal Innitzer sofort mit der Bitte, die mich außerordentlich überraschte und deren Tragweite mir fast die Sprache verschlug. Innitzer ersuchte mich nämlich, die „Feierliche Erklärung“ vom 18. März, die bereits, wie mir Bürckel mitgeteilt hatte, an Hitler telefonisch weitergegeben worden war, nochmals zurückzuerbeiten, um noch eine Änderung . . . an ihr vorzunehmen . . . Bei dieser Gelegenheit erfuhr ich auch, daß Fürsterzbischof Waitz der gleichen Meinung sei. Was ich damals noch nicht wußte, war die Tatsache, daß der Nuntius die beiden damaligen Metropoliten Österreichs gedrängt hatte, eine besondere Sicherungsbestimmung für die Kirche in den *Auftrag* hineinzubringen. . . . Der Kardinal betonte, ihm sei alles darangelegen, mit dem neuen Staat in Frieden arbeiten zu können und darüber hinaus für das ganze deutsche Reich durch seine Bemühungen die Befriedung zwischen Kirche und Staat zu erreichen . . . Deshalb möge man auch jetzt ihm den Gefallen einer kleinen entsprechenden Änderung des *Aufrufes* erweisen“³².

Der weitere Bericht Himmelreiche, daß er noch am selben Abend Gauleiter Bürckel im Parlament aufgesucht und ihm des Kardinals Wunsch vorgetragen, dieser aber erregt nein gesagt, „weil er Hitler den Text bereits telefonisch übermittelt habe“³³, kann in punkto Zeitangabe nicht stimmen. Denn Bürckel war ja zu Mittag nach Berlin zum Reichstag geflogen, vor dem am Abend um 20 Uhr Hitler seine aufgeblasene Rede hielt³⁴, die auch im Rundfunk übertragen wurde³⁵.

Für uns ist aber wichtig, daß es sich auch nach Himmelreich um eine Textänderung der „Feierlichen Erklärung“ handelte, um die sich der Kardinal bemühte. Von einer Textänderung im sogenannten „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ war überhaupt keine Rede und konnte auch keine sein, denn dieses war weder vorhanden noch in Sicht. Erst als Bürckel jedes Ansinnen auf eine Textrevision der „Feierlichen Erklärung“ brusk zurückgewiesen und Himmelreiche diesbezügliche Bemühungen sich als hoffnungslos erwiesen hatten, kam diesem (also Himmelreich) nach seinen eigenen Angaben „plötzlich der Gedanke, zu der „Feierlichen Erklärung“ eine Art „Vorwort“ vorzuschlagen, das die Wünsche des Kardinals enthielt“. Nach Himmelreich ist somit das „Vorwort zur feierlichen Erklärung“, aus der Unzufriedenheit der Erzbischöfe mit dem Text der „Feierlichen Erklärung“ und aus der Absicht, diese zu ändern, entstanden.

Das Vorwort wird demnach Bürckel von den beiden Erzbischöfen mühsam abgerungen, wobei sich Bürckel den Erzbischöfen gegenüber insofern wieder durchsetzt, daß er ein Wort der Bibel: „Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist“ gegen ein juridisches Wort, das dieses Bibelwort konkret auf das österr. Konkordat bezogen interpretiert und von Rom gewünscht wird, nämlich „unter Wahrung der Rechte Gottes und der Kirche“ durchdrückt. Vergröbert formuliert ist somit die „Feierliche Erklärung“ in der vorliegenden Form die Erklärung Bürckels, entschärft durch redaktionelle Milderungen von Seiten der Bischöfe; das „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ wiederum ist die Erklärung der Bischöfe, deren staatskirchenrechtlicher Aussagewert durch Bürckel verwässert wird.

³¹ Himmelreich fungierte hierbei weder als Emissär noch als Sonderbeauftragter Bürckels. „Um nun wenigstens eine Erinnerung an das Wien der Umbruchstage 1938 zu bekommen, bat ich Bürckel, mir zu erlauben, an dem feierlichen Akt der Unterzeichnung teilnehmen zu dürfen . . . Irgendeine Aufgabe oder ein Auftrag wurde mir aber nicht gegeben. Ich war lediglich als interessierter Beobachter der Delegation . . . zugelassen.“ *Jablonka*, Waitz, 90f. Bürckel forderte Himmelreich am 16. März von Reichsstatthalter Ritter von Epp aus München mit folgendem Telegramm an: „Bitte mir Ihren Pressereferenten B(!) Himmelreich bis Ostern zur Verfügung zu stellen. Er möge sich in Wien Hotel Meissl und Schadn melden. Heil Hitler Ihr sehr ergebener Bürckel Gauleiter“. Original, Privatarchiv Himmelreich.

³² *Jablonka*, Waitz, 92f.

³³ Ebd., 93.

³⁴ Abgedruckt in: *Frauendienst*, Weltgeschichte, 492–501. Vgl. auch Wiener Zeitung, 235. Jg., 77. Nr., 19. März 1938, 1ff.

Zusammenfassung

1. In punkto *Entstehung* der 3 Dokumente lässt sich der literarische Diskussionsstand durch 2 historiographische Traditionstrände charakterisieren:
 - a) Waitz und Innitzer nehmen nach der Beratung aller Bischöfe am 18. März (bei der demnach nichts unterschrieben wurde) die Endredaktion an der „Feierlichen Erklärung“ vor. Am Montag, dem 21. März, händigt schließlich der Kardinal dem Emissär Bürckels, Himmelreich, alle 3 Dokumente in einem aus. Diese Version hat in J. Fried und V. Reimann ihre Hauptrepräsentanten. Reimann stellt sich als einziger der sofort auftauchenden Frage, wie kommen dann die Unterschriften der Bischöfe auf die „Feierliche Erklärung“, wenn sie nicht unterschrieben haben? Er beantwortet sie mit der These, daß ab dem 21. März die Unterschriften der Bischöfe im Umlaufweg eingeholt worden seien.
 - b) Nach der Weinzierl/Botz-Historiographie wird die „Feierliche Erklärung“ in vorliegender Form während der Bischofsbesprechung am 18. März von den anwesenden Bischöfen nach Vornahme einiger geringfügiger redaktioneller Änderungen unterzeichnet. Große Schwierigkeiten habe es nur bei dem von Bürckel konzipierten und ebenfalls den Bischöfen ausgehändigten „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ (das beide mit Präambel bezeichnen) gegeben. Diese Schwierigkeiten werden von den beiden Erzbischöfen Waitz und Innitzer in persönlichen Verhandlungen mit Gauleiter Bürckel am 21. März beigelegt.
2. Der *Stellenwert* der Änderungen am Bürckel-Entwurf durch die Bischöfe wird von Weinzierl als „im wesentlichen unverändert“ abqualifiziert. Nach Andics hingegen klang der Bürckel-Entwurf (und nur diesen charakterisiert er so) „eher nach einer bolschewistischen Treueerklärung als nach bischöflichen Worten“. Mikoletzky findet die „Feierliche Erklärung“, der „keinerlei Billigung der nationalsozialistischen Regierungsmethode zu entnehmen war, vorsichtig abgewogen formuliert“³⁵.

B) Haben die Bischöfe ihre „Feierliche Erklärung“ unterschrieben?

Was speziell hat aber die Bischöfe an ihrer „Feierlichen Erklärung“ so gestört, daß sie sie unbedingt geändert wissen wollten? Noch weiter gefragt, warum haben sie die „Feierliche Erklärung“ denn überhaupt „aus innerster Überzeugung und mit freiem Willen“ unterschrieben, wenn sie damit gar nicht einverstanden waren und diese sofort geändert wissen wollten, wie es uns Waitz und Himmelreich übereinstimmend glaubhaft berichten? Was hat anderseits Bürckel bewogen, einem Vorwort zuzustimmen, er hatte doch, was er wollte, eben die „Feierliche Erklärung“?

Die These Weinzierls, daß Waitz „vor allem die von Bürckel konzipierte Präambel für äußerst bedenklich hielt“³⁶, und hierüber sofort noch am 18. März den Nuntius informierte, läßt sich nicht halten, weil es eine von Bürckel konzipierte Präambel einfach nicht gibt bzw. gab; es sei denn, Waitz (auf den sich Weinzierl beruft) meint unter Präambel (ein Ausdruck übrigens, den Waitz selber nie verwendet, er spricht von *Einleitung*) etwas anderes als das dem Bürckel mühsam abgerungene „Vorwort zur feierlichen Erklärung“. Was Waitz mit *Einleitung* meint, darüber kann nur er selber letzte Auskunft geben. Waitz hat sich in mir zugänglichen Quellen in dieser Causa *zweimal ausführlich und einmal summarisch* geäußert: ausführlich in der schon von Weinzierl zit. Weisung an den Klerus von Salzburg sowie in seinem Tagebuch, das mir sein Neffe Pfarrer Frajo Waitz liebenswürdigerweise zur Verfügung stellte. Die Weisung an den Klerus, datiert vom 25. März 1938, und das Tagebuch ist ein echtes Diarium, dies zu betonen ist (quellenkritisch gesehen) äußerst wichtig. Die 3., summarische Äußerung findet sich in seinen Memoiren, sie ist für uns weniger ergiebig³⁷.

³⁵ Vgl. Rundfunkprogramm. In: Wiener Zeitung, ebd., 76. Nr., 18. März 1938, 15.

³⁶ Hanns Leo Mikoletzky, Österreichische Zeitgeschichte, Wien-München 1969, 400.

³⁷ Weinzierl, Österreichs Katholiken, II, 510.

³⁸ Diese summarische Äußerung in den Memoiren hat Jedlicka schon ediert. Der Vollständigkeit halber sei sie hier wiedergegeben: „Allerdings wünschte man einige Änderungen in dem von der Regierung vorgelegten Entwurf. Um 11 Uhr kamen nun drei Herren, an der Spitze nicht Herr Bürckel

Was schreibt Waitz in seiner Weisung, die sich übrigens sowohl in Salzburg wie auch in Wien im jeweiligen Diözesanarchiv³⁹ findet? Für uns sind die Punkte 4, 6 und 7 des 14 Punkte umfassenden Elaborates entscheidend. P. 4 lautet: „Zur Besprechung erschienen drei Herren von der Gauleitung, nicht der Gauleiter selbst, wie zuerst in Aussicht stand, sondern sein Adjutant Klaus Salzner⁴⁰, dann ein Herr Dr. Himmelreich (Schwiegersohn des Malers Fugel in München, der aus seiner katholischen Gesinnung kein Hehl machte) und ein dritter Herr. Die Aussprache geschah in Höflichkeit und Offenheit und entbehrt nicht einer gewissen Vertrauensstimmung. Zuerst hatten Salzburg und Graz Gelegenheit, mitzuteilen, wie es bei ihnen vorgegangen (!) war, und brachten das als Klage vor. Der Bischof von Graz war volle 24 Stunden wie ein Verbrecher im Gefängnis. Ferner wurden schon manche Angelegenheiten vorgetragen, was nach und nach zu einer ausführlichen Erörterung führte. Dann kam der Antrag der Erklärung. *Die erste Form enthielt nichts, was verfänglich erschien*, sondern nahm nur Bezug auf das, was in Deutschland wirtschaftlich, völkisch und sozialpolitisch zugunsten der ärmsten Klassen und zur Abwehr des Bolschewismus geschehen ist, und die Aufforderung, an der Abstimmung teilzunehmen. *Dies wurde dem Herrn Gauleiter zurückgesandt.*“ Das heißt soviel, daß mit diesem Text, mit der ersten Form, wie Waitz ihn betitelt, sogar er, der kritisches aller anwesenden Bischöfe, vollinhaltlich einverstanden war.

Jetzt ergibt sich die große Frage: Was ist „die erste Form“ der Erklärung? Was meint Waitz damit, wie lautet sie? Daß sich in der gesamten Literatur bis heute niemand darüber den Kopf zerbrochen und nach dieser gesucht hat, ist erstaunlich. Diese Erklärung also, in der Waitz nichts Anstoßiges fand, wurde von den versammelten Erzbischöfen und Bischöfen am Freitag, dem 18. März, gegen Mittag den Abgesandten Bürckels ausgehändigt. Sie war laut Waitz unverfänglich. Aus dem Kontext der Punkte 2 und 3 der Weisung des Waitz an seinen Klerus geht nun hervor, daß Waitz seinen (zusammen mit Prof. Messner erstellten) Entwurf als zweiten Entwurf benennt. Mit dem ersten Entwurf meint er eindeutig den, der von Bürckel kam und den die Bischöfe vor dem Eintreffen von Bürckels Emissären gemildert, d. h. umredigiert hatten.

Waitz berichtet seinem Klerus weiter: „Da die Einleitung nun nicht mehr stimmte“ (bitte zu beachten: Einleitung und nicht Präambel), „in der gesagt war, der Herr Gauleiter habe sich mit den Bischöfen besprochen, gestaltete er die Einleitung um und gab ihr eine gewisse pompöse Fassung. Da er augenblicklich darnach abreiste, war es nicht möglich, das zu ändern.“ Hier drängen sich sofort 3 Fragen auf:

1. Was heißt Einleitung? 2. Wer ist der „er“? 3. Wie kann dieser „er“ die Einleitung umändern und augenblicklich abreisen, wenn er gar nicht bei der Bischofsbesprechung anwesend ist?

Frage 1 ist nur lösbar, wenn man „Einleitung“ mit dem Einleitungs(ab)satz in der „Feierlichen Erklärung“ und nicht mit dem „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ gleichsetzt. Der „er“ ist klar und eindeutig Bürckel.

selbst, sondern ein Herr, dessen Namen ich vergessen habe. Die Angelegenheit wurde dann als sehr dringlich bezeichnet, so daß keine Möglichkeit einer weiteren Beratung gegeben wurde, aber ich bestand darauf, daß weitere Änderungen gemacht werden müßten. Von den übrigen Bischöfen wurde nun der Regierungsentwurf der Hauptsache nach angenommen. Sie kümmerten sich nicht weiter darum und beeilten sich nach Hause zu fahren . . . Nachmittags kam der päpstliche Nunzius Cicognani zu mir, der einige Bemerkungen über die ganze Angelegenheit mache und nach weiteren Änderungen drängte und mich nun dringend bat, den nächsten Tag in Wien zu bleiben, da kein anderer Bischof außer dem Kardinal mehr in Wien sei. Keiner der Bischöfe hat wohl daran gedacht, daß dieser ganzen Angelegenheit ein besonderer Wert beizulegen sei; man meinte, es handle sich bloß darum, der Regierung gegenüber auszusprechen, daß man sich zur Regierung stelle und das Ziel sei, ein geordnetes Verhältnis anzubahnnen“. *Jedlicka*, Die österreichischen Bischöfe, 249f.; vgl. hierzu *Jablonka*, Waitz, 83f.

³⁹ DAW-BA/I 19 (= Bischofsakten/Innitzer 19. Kassette), und KAS Akten 16/67, EB Waitz (Konsistorialarchiv Salzburg, Akten 16/67, Erzbischof Waitz).

⁴⁰ Selzner ist der richtige Name.

Die 3. Frage ist nur dann befriedigend zu beantworten, wenn man annimmt, daß Bürckels Emissäre die Bischoferklärung in der Sitzung entgegennahmen, sich verabschiedeten und sie ihrem Auftraggeber Bürckel ablieferten. Dieser liest sie und ändert die überbrachte Bischoferklärung mit dem Bemerken ab: „Was da steht, stimmt ja nicht, ich war doch bei der Bischofsbesprechung gar nicht dabei“. Aus der früheren Einleitung, in der seine Anwesenheit bei der Bischofsbesprechung ausgesagt wird (was wiederum sehr leicht für den folgenden Text als durch Pression entstanden gedeutet werden konnte), wird jetzt dem Aussagewert nach das genaue Gegenteil, wenn er formuliert und diktiert: „Aus innerster Überzeugung und mit freiem Willen erklären wir unterzeichneten Bischöfe der österreichischen Kirchenprovinz“ (bitte auf die Einzahl zu achten, kein Bischof und bischöflicher Kanzlist würde sie verwenden, die kirchlichen Publikationsorgane promulgieren auch prompt die Mehrzahl: Kirchenprovinzen) „anläßlich der großen geschichtlichen Geschehnisse in Deutsch-Österreich . . .“. Darauf schickt Bürckel seine Emissäre zur Bischofsbesprechung zurück, sie betreten an jenem denkwürdigen Freitagvormittag zum zweitenmal die Versammlung und teilen den geistlichen Würdenträgern, die geschockt sind und sich überfallen fühlen, einerseits mit, wie der Text ihrer „Feierlichen Erklärung“ nun richtig zu lauten hat, und anderseits, daß eine Änderung aus Zeitgründen nicht möglich sei⁴¹, denn er, Bürckel, fliege gerade nach Berlin zum Reichstag.

Diese neue, von Bürckel eigenmächtig umgestaltete bzw. diktierte, mit den Bischöfen nicht akkordierte Einleitung ist es, die Waitz sofort ins Auge sticht, die er für unmöglich findet und die ihm so viel Kopfzerbrechen bereitet. Ob Bürckel außer der Einleitung auch im Text selber etwas geändert hat, geht aus der Weisung von Waitz zwar nicht hervor, liegt aber auf der Hand.

Daß das, was Waitz hier mit Einleitung bezeichnet, nicht mit dem „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ identisch ist und auf keinen Fall mit diesem verwechselt werden darf, ist außer aus den angeführten Gründen auch aus den Punkten 6 und 7 der in Rede stehenden Weisung unzweideutig ersichtlich. Weil die „Feierliche Erklärung“ durch Bürckel anders textiert wurde, als sie ihm von den Bischöfen ausgehändigt worden war, „tauchte“ (P. 6 der Weisung von Waitz) „in weiterer Erwägung immer mehr der Gedanke auf, daß die Erklärung doch entweder einer Änderung oder einer Ergänzung bedürfe . . .“ In P. 7 erzählt dann Waitz, daß er und der Kardinal am 19. März (also tags darauf) Klaus Selzner, den Sprecher von Bürckels Emissären, im Krankenhaus besuchten (dieser mußte noch in der Nacht auf Samstag am Blinddarm operiert werden), wobei sie diesem ihr „Anliegen einer Änderung oder Ergänzung“ der „Feierlichen Erklärung“ vorbrachten. Der schwer krank darniederliegende Adjutant Bürckels „bevollmächtigte“ (schreibt Waitz weiter) dann Herrn Dr. Himmelreich, mit uns weiter zu konferieren“. Am Samstag (19. März) und am darauf folgenden Sonntag konferieren nun beide Erzbischöfe mit Himmelreich, den Waitz jetzt „Staatsvertreter“ nennt, auch tatsächlich weiter.

Wir halten daran folgendes fest:

1. Unter Einleitung versteht Waitz den Einleitungssatz in der „Feierlichen Erklärung“, den ersten Absatz also.
2. In der von den Bischöfen akzeptierten Fassung der Erklärung muß als Einleitung der Satz gestanden haben, „der Herr Gauleiter habe sich mit den Bischöfen besprochen“.
3. Da Bürckel nicht bei der Bischofsbesprechung dabei war, weiß er sich berechtigt, die Einleitung zu ändern bzw. zu korrigieren.
4. Bürckel ändert die Einleitung in der ihm von den Bischöfen bereits ausgehändigte Fas-

⁴¹ Pawlikowskis Darstellung in einem Brief an den Kardinal-Staatssekretär Pacelli unterstreicht dies und zeigt die Pression auf, unter der die Bischöfe standen: „Wir wurden ja durch die Entsandten des Gauleiters Bürckel förmlich überfallen, so daß wir nicht Zeit und Muße hatten, alle weiteren Folgerungen zu erwägen. Man ließ uns nicht einmal Zeit zu rechtem Überlegen.“ Briefkonzept, datiert mit 11. August 1938. DAG-Nachlaß Pawlikowski XXVc⁹.

sung der Erklärung eigenmächtig um und formuliert höchst wahrscheinlich auch im übrigen Text einiges anders.

5. Bürckel bringt den neuen Text den Bischöfen durch seine Emissäre einfach zur Kenntnis.
6. Die Bischöfe akzeptieren diesen mit der von Bürckel völlig neu gefassten Einleitung zunächst nicht.

7. Ihr Versuch, noch etwas zu ändern und neu zu formulieren, scheitert an dem sofortigen Abflug Bürckels nach Berlin zum Reichstag.

8. Die Erzbischöfe geben aber nicht einfach auf und konferieren während Bürckels Abwesenheit mit dem „Staatsvertreter“ Dr. Himmelreich am Samstag (dem 19.) und Sonntag (dem 20. März) weiter, um Änderungen zu erreichen.

Wenn dem so war, erhebt sich die gravierende Frage, ob die „Feierliche Erklärung“ der österreichischen Erzbischöfe und Bischöfe vom 18. März 1938 in der vorliegenden Fassung überhaupt je unterschrieben worden ist?

Lesen wir unter diesen Gesichtspunkten die 2. ausführliche Äußerung von Waitz, seine Tagebucheintragung vom 18. März 1938: „1.) Bischof von Linz kommt mit Schutz. Wir kommen erst nach 10 Uhr beim F.B. Palais an. Erzählten einander. Besprachen dann den Entwurf. Mein Entwurf erscheint den Bischöfen zu lang. Nur kurz soll die Erklärung sein. Wir sprechen manche Stellen noch ab. Es war nicht viel Zeit. Man kommt merkwürdigerweise gar nicht zur Erörterung der Vorgänge, ob wir uns überhaupt einlassen sollten . . . 2.) Zur Besprechung kamen Klaus Selzner, Dr. Himmelreich, Hupfener⁴². Zuerst erzählten wir unsere Erlebnisse . . . die uns zuteil geworden. Salzburg zuerst, dann Graz⁴³, was Eindruck machte. Dann legten wir unsere Anliegen vor. Das Gespräch war ehrlich und offen. Es wurde über manches Aufschluß erteilt. Wichtigkeit der Erklärung. Dann wurde unterschrieben, ohne viel Besprechung. Der Entwurf wurde H. G. L.⁴⁴ überbracht. Der machte jedoch den pomposen Eingang, weil das Frühere nicht mehr wahr sei, da er die Besprechung nicht geleitet (!) hätte. Die Herren kamen dann wieder. Sie redeten viel davon, wie ehrlich man es meine. Und es würde manches geregelt werden. Es wurde mir nahegelegt, meine Wünsche für den anderen Tag vorzubereiten. Ergänzung der Erklärung, besondere Anliegen. Auch kam schon die Mitteilung, nach dem Abstimmungstag würde Gelegenheit gegeben werden, in die Details einzugehen. Die Sache wurde in Eile behandelt, weil der Gauleiter nach Berlin mit dem Flugzeug fahre, wo Hitler die große Rede hielt⁴⁵. Merkwürdigerweise hat keiner der Bischöfe dagegen protestiert, auch Linz⁴⁶ nicht. Keinem kam ein Bedenken. Allen schien das, was zugegeben worden war, minder wichtig und unbedeutend. Die Einleitung war dann freilich eine unangenehme Überraschung“⁴⁷. So Waitz. Nach

⁴² Himmelreich nennt ihn Hupfauer; siehe Jablonka, Waitz, 91. Dieser Herr ist insofern rätselhaft, als wir über ihn nichts Näheres wissen. Frau Johanna Joos, die als Sekretärin Bürckels tätig war, ist dieser Name auch unbekannt. Schriftliche Mitteilung von Frau Joos, der ich an dieser Stelle für ihre Auskünfte danken darf, an den Autor vom 1. Oktober 1979.

⁴³ Pawlikowski überreichte dem Delegationsleiter auch eine Beschwerdeschrift. Das geht aus einem nicht näher datierten Akt des Jahres 1938 hervor, der den Titel „Gravamina“ trägt und von Pawlikowski verfaßt ist. DAG-Nachlaß Pawlikowski XXVc⁹. Bei der Beschwerdeschrift dürfte es sich um das Schreiben handeln, das der Fürstbischof mit Datum 17. März an den Reichsstatthalter Seyß-Inquart richtete, in dem er seine Behandlung und Verhaftung vom 13./14. März darlegte. DAG-ebd. Vgl. hierzu: M. Liebmann, Dr. Ferdinand Stanislaus Pawlikowski (1927–1953). In: Karl Amon (Hg.), Die Bischöfe von Graz-Seckau 1218–1968. Graz 1969, 456–496; Oskar Veselsky, Bischof und Klerus der Diözese Seckau unter nationalsozialistischer Herrschaft. Ungedr. Theol. Diss. Graz 1978, 261ff.

⁴⁴ Wird wohl mit „Herrn Gauleiter“ aufzulösen sein.

⁴⁵ Waitz bezieht sich auf die Reichstagsrede Hitlers, die auch im Rundfunk übertragen wurde.

⁴⁶ Vgl. hierzu: Zinnhobler, Die Haltung Gföllners gegenüber dem Nationalsozialismus. In: Rudolf Zinnhobler (Hg.), Das Bistum Linz im Dritten Reich, Linz 1979, 61–73; Richard Kutschera, Johannes Maria Gföllner, Bischof dreier Zeitenwenden. Linz 1972, 104 ff.

⁴⁷ Waitz schrieb sein Tagebuch in Gabelsberger Kurzschrift. Ich zitiere nach der Transkription, wie sie mir Frajo Waitz dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat.

Waitz wurde also der sogenannte Entwurf unterschrieben; von einer anderen Unterschrift der Bischöfe sagt Waitz hier nichts.

Ist dieser Text bzw. Entwurf, wie ihn Waitz nennt und den sogar er mit gutem Gewissen unterschrieben hat, noch vorhanden? In der Literatur ist er unbekannt, wie wir schon festgestellt haben. Da Waitz über diesen sehr präzise Angaben machte, müßte er denn doch wohl identifizierbar sein. Suchen wir aus den Angaben von Waitz, vor allem aus seiner schon öfters zitierten Weisung, die Merkmale dieses nach Waitz unverfänglichen Textes heraus, dann ergibt sich:

1. Es ist der von den Bischöfen durch Milderungen umredigierte Bürckel-Entwurf.
2. Waitz nennt ihn ersten Entwurf, zum Unterschied von seinem zusammen mit Messner erstellten Textentwurf, den er als zweiten bezeichnet.
3. Er hat eine Einleitung, in der gesagt wird, daß der Gauleiter mit den österreichischen Bischöfen eine Aussprache hatte.
4. Inhaltlich nimmt er „Bezug auf das, was in Deutschland wirtschaftlich, völkisch und sozialpolitisch zugunsten der ärmsten Schichten und zur Abwehr des Bolschewismus geschehen ist“.
5. *Er enthält endlich die Aufforderung, an der Abstimmung teilzunehmen.*

Diese 5 Merkmale treffen auf nur einen Text zu, der sogar die handschriftliche Bemerkung von Waitz „Erster Entwurf f. d. Erklärung“ trägt und im Diözesanarchiv Wien liegt⁴⁸. Dieser Entwurf, der nach Waitz der unterschriebene ist, lautet: „In einer Aussprache mit den österreichischen Bischöfen legte Gauleiter Bürckel die Arbeit und die Erfolge der nationalsozialistischen Bewegung auf dem Gebiete des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaues sowie der Sozialpolitik dar. Die Bischöfe gaben darauf folgende Erklärung ab:

- a) Wir anerkennen dieses Wirken der ns Bewegung für das deutsche Reich und Volk und namentlich für die ärmsten Schichten, zumal dadurch die Gefahr des Bolschewismus abgewehrt wurde.
- b) Die Bischöfe begleiten dieses Wirken auch für die Zukunft mit ihren Segenswünschen und werden die Gläubigen in diesem Sinn ernahmen.
- c) Wir werden uns am Tage der Volksabstimmung als Deutsche zum Reich bekennen und erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind.

Wien, am 18. März 1938“.

Kein Wort von „innerster Überzeugung“, von „freiem Willen“, „freudigem“ Anerkennen, kein Wort, daß „die nationalsozialistische Bewegung Hervorragendes geleistet hat und leistet“, keine „besten“ Segenswünsche und nichts von „selbstverständlicher nationaler Pflicht“, wie in der „Feierlichen Erklärung“, dem „Bürckel-Diktat“, zu lesen ist. Wenn man dazu vergleicht, was damals alles erklärt und in Interviews gesagt wurde, dann hält diese Erklärung in punkto geschickter Abfassung und Zurückhaltung jedem Vergleich mit diesen mehr als stand. Sie war aber dem Gauleiter nicht genehm und so diktierte er den Bischöfen, was sie zu erklären hatten. Die Textanalyse (Kap. D) wird uns noch präziser zeigen, wie sich dieser von den Bischöfen *umredigierte* Text vom Bürckel-Entwurf, vom Gegen-Entwurf Waitz/Messner und schließlich vom „Bürckel-Diktat“ der „Feierlichen Erklärung“ unterscheidet.

Jetzt gilt es nach Äußerungen bei den anderen Bischöfen oder sonstigen unmittelbar beteiligten Personen zu forschen, die diese geradezu sensationelle Version des Salzburger Erzbischofs bestätigen oder negieren. Selbstredend haben Äußerungen der beteiligten Personen viel größeres Gewicht, wenn sie (analog zu den Waitzschen Aufzeichnungen) während des hektischen Geschehens jener Tage und Stunden gemacht, als wenn sie in Memoiren, Gedächtnisprotokollen, Briefen und dergleichen Jahre später niedergeschrieben wurden.

⁴⁸ DAW-BIKO. Auch im Diözesanarchiv Graz (DAG-Nachlaß Pawlikowski XXVc⁹) findet sich dieser „unverfängliche“, von den Bischöfen zu recht redigierte Entwurf. Allerdings trägt er nicht den zitierten handschriftlichen Vermerk von Waitz.

Vom Grazer Fürstbischof Pawlikowski liegen zu diesem Thema 2 Äußerungen vor. Die eine stammt aus seinem Referat vor dem Klerus vom Mai/Juni 1938, die andere vom Juli 1945. Die erste umfaßt drei Sätze:

„Der Erklärung ist eine Besprechung der Bischöfe vorausgegangen. Wir wurden von drei Vertretern des Herrn Gauleiters Bürckel ersucht, eine Erklärung zu unterfertigen, die auf den Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich und den Wahlentscheid am 10. April d. J. Bezug hatte. Über diese Erklärung wurde vorerst beraten, an ihr wurde manches abgeändert und schließlich wurde ein neuer Text in jener Formulierung, wie sie allen Pfarrämtern zugegangen ist, festgesetzt“⁴⁹.

Für unsere Fragestellung, welcher Text denn wirklich der von den Bischöfen akzeptierte ist, gibt dieser Bericht nichts eindeutig Schlüssiges her.

Ein eindrucksvolles Indiz für die Waitzsche Version, daß die „Feierliche Erklärung“ in der vorliegenden Textierung nicht unterzeichnet, zumindest nicht akzeptiert wurde, liefert uns der Schriftführer der Bischofskonferenz, Bischof Michael Memelauer. Er veröffentlichte das „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ und die „Feierliche Erklärung“ zu einem Text zusammengekennzeichnet, unter Weglassung der von Bürckel diktierten Einleitung⁵⁰. Die St. Pölterner erfuhren so nie von der Kanzel, daß die „Feierliche Erklärung“ aus „innerster Überzeugung und mit freiem Willen“ der Bischöfe erfolgte. Mit diesem Weglassen der Einleitung bei der „Feierlichen Erklärung“ will Memelauer offensichtlich zum Ausdruck bringen, daß er diese nicht unterschrieben hat, zumindest aber, daß er mit ihr nicht einverstanden war. Memelauer konnte jedoch seine Position, diese fatale Einleitung durch Verschweigen einfach zu negieren, nicht durchhalten. In der darauffolgenden Nummer IV des Diözesanblattes hat auch er den vollständigen Text samt der von Bürckel diktierten Einleitung veröffentlicht. Dieses Faktum dürfte auch helfen, die nächste Frage zu beantworten, warum die Bischöfe die „Feierliche Erklärung“ in der nicht akzeptierten Fassung doch publizierten. Der Druck oder die Angst war eben zu groß. Memelauer verstand es noch, trotz der vollständigen Publikation des Gauleiters Absichten zu durchkreuzen. Er publizierte nämlich die volle, ungekürzte, aber nicht akzeptierte Fassung im St. Pölterner Diözesanblatt mit Datum Dienstag, 29. März, ordnete darin aber an, diese Erklärung sei am Sonntag davor, dem 27. März also, von der Kanzel aus zu verkünden⁵¹.

Diesen Aussagen und Indizien widerspricht in punkto Unterschriftenleistung, nicht jedoch des Aufdrängens der „Feierlichen Erklärung“, der damalige Sekretär des Kardinals, Jakob Weinbacher. Er berichtet in einer Niederschrift, die aus inhaltlichen Gründen frühestens in den letzten Dezembertagen 1941 entstanden sein kann und die sich im Wiener Diözesanarchiv findet:

„Sodann besprachen die Bischöfe mit den Vertretern des Gauleiters die vorgelegte Erklärung, die sie bereits gemildert und abgeändert hatten, und sandten sie dann dem Gauleiter zurück. Dieser änderte wieder den Text und gab ihm vor allem die pomposen Einleitung. Da er unmittelbar darnach abreisen mußte, waren die Bischöfe mit diesem Text in einer Zwangslage; sie hätten die Angelegenheit einige Tage aufschieben können, stimmten aber dann doch dem Texte zu, der an sich nichts enthielt, was direkt den Rechten der Kirche widersprach. So wurde die Erklärung von allen anwesenden Bischöfen unterschrieben“^{51a}.

⁴⁹ DAG-Nachlaß Steiner. Im zweiten Text vom Juli 1945 erinnert sich Pawlikowski, daß die Bischöfe den vorgelegten Entwurf nicht unterschrieben haben und die Emissäre unverrichteter Dinge zu Bürckel zurückkehren mußten, der sich gerade auf das Flugfeld von Aspern begeben hatte. „In Eile wurde von Bürckel“ (erinnert sich der Fürstbischof weiter) „eine neue Form aufgesetzt und den österr. Bischöfen zur Unterfertigung unterbreitet. „Die neue Formel“ (man höre und staune, welche Erinnerung Pawlikowski 7 Jahre darnach hatte) „ist den Wünschen der Bischöfe nur insoferne entgegengekommen, als sie gemildert war“. Demnach wäre es so gewesen, daß nicht die Bischöfe den Bürckel-Entwurf durch Abänderungen gemildert hätten, sondern Bürckel selbst. Wie verschwommen die Erinnerungen Pawlikowskis damals aber bereits waren, kann man daraus erkennen, daß von den 3 Namen, die er als Emissäre Bürckels nennt, nur ein einziger stimmt. Ich möchte daher diese vom Zahn der Zeit geprägte Darstellung des Grazer Fürstbischofs für unsere Untersuchung weiter nicht heranziehen. DAG-Nachlaß Pawlikowski XXVc⁹.

⁵⁰ St. Pölterner Diözesanblatt 1938/III, vgl. dazu: Weinzierl, Österreichs Katholiken, II, 511.

⁵¹ Ebd., IV, 31f.

^{51a} DAW-BA/I 19.

Wenngleich sich nachweislich einige historische Unkorrektheiten in der weiteren Niederschrift Weinbachers finden – so vermerkt er etwa, der Kardinal habe erst am 16. März 1938 abends nach Erhalt des Bürckel-Entwurfes die Bischöfe telegraphisch nach Wien geladen, was aber nicht stimmt, wie sowohl eine entsprechende Tagebuchaufzeichnung von Waitz vom 15. März wie auch das an diesen gerichtete und erhalten gebliebene Telegramm beweisen⁵² – so ist Weinbachers Stimme so gewichtig, daß sie der von Waitz gleichrangig zur Seite gestellt werden muß.

Für die Angaben Weinbachers sprechen natürlich die Unterschriften auf der Erklärung. Hier muß aber sofort angemerkt werden, daß man damals sehr wohl schon imstande war, Unterschriften unter einen Text zu setzen, der gar nicht unterschrieben war, ohne daß man etwas merken konnte. Im gegenständlichen Fall ist dies auch bei dem Flugblatt, das alsbald erschien, praktiziert worden. Man vergleiche bloß die beiden Textgestaltungen vom Begleitbrief und vom „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ auf diesem Plakat (es kamen übrigens 2 Auflagen heraus) mit dem den Flugblattes. In formaler Hinsicht sind so erhebliche Unterschiede, daß der eine Text gegenüber dem anderen einen komplett neugeschriebenen darstellt, auf den die Unterschriften hinaufprojiziert (klischiert, faksimiliert) wurden; der ursprüngliche ist übrigens auf dem Plakat zu finden⁵³.

Himmelreich votiert sehr nachdrücklich für die bischöflichen Unterschriften auf der „Feierlichen Erklärung“ in ihrer bekannten Textierung und läßt nur auf deren später hergestellte *Reinschrift* die besagten Namenszüge der Bischöfe hinauffaksimiliert sein. Der mehrmals bezeugte Doppelbesuch der Bürckel-Leute bei der Bischofsbesprechung ist ihm unbekannt. Der gewichtige Augenzeuge Himmelreich erinnert sich:

„Von einem zweimaligen Besuch der Bischofskonferenz weiß ich wirklich nichts, zumal ich kein Mitglied der Verhandlungskommission war und nur von Bürckel die Ermächtigung bekam, als ‚Gast der Delegation‘ dabei sein zu können . . . Die Bischöfe haben den Text so, wie er bekannt ist und wie er mir später von Bürckel wieder zurückgegeben wurde (mit der Bemerkung, daß an ihm nichts geändert werden dürfe) in meiner Anwesenheit unterzeichnet. Dieser Text hatte, wie ich mich genau erinnere, Interpunktionsfehler. Deshalb ist er später wohl vom Büro Bürckel oder vom Propagandaministerium sauber neu geschrieben worden mit den bischöflichen Unterschriften in Faksimile“^{53a}.

Haben also die Bischöfe ihre „Feierliche Erklärung“ überhaupt je unterschrieben? Hierzu muß festgestellt werden, daß die Bischöfe die „Feierliche Erklärung“ mit dem *bekannten bzw. promulgierten Text* tatsächlich unterzeichnet haben, hat *nicht* das volle und uneingeschränkte Quellenzeugnis für sich. Jedenfalls hatten sie diese Fassung weder mit innerster Überzeugung noch mit freiem Willen akzeptiert, sie wurde ihnen unter Zeitdruck glattweg aufdiktiert.

C) Die Promulgation wird den Metropoliten abgehandelt

Als am 18. März nachmittags die Bischöfe ihre Versammlung nach dem Mittagessen beim Kardinal auflösten, teilten nicht alle die tiefen Sorgen mit dem Fürsterzbischof von Salzburg, manche Bischöfe quälten nicht dessen böse Vorahnungen⁵⁴. Zu fest waren sie in dem

⁵² Waitz, Tagebuch, 15. März 1938: „Nachmittags Telegramm aus Wien. Am Freitag in Wien 10 Uhr Besprechung“. Das Telegramm wurde am 15. III. in Wien um 12 Uhr 30 – etwa zwei Stunden nach der Unterredung Innitzers mit Hitler – aufgegeben und lautet: „freitag 10 Uhr besprechung wien = innitzer †“. Original: KAS Akten 16/67 EB Waitz.

⁵³ Ein Vergleich mit den Originalkopien („Begleitbrief“ und „Vorwort zur Feierlichen Erklärung“), die sich im Privatarchiv Bürckels befinden, zeigt dies klar. Dem Sohn des ehemaligen Gauleiters, der mir entgegenkommenderweise Einschau in sein Privatarchiv gewährte, sei hier gedankt. So wohl die Unterschriften wie auch das „und Heil Hitler“ sind übrigens auf der Reproduktion sehr kräftig nachgezogen.

^{53a} Schriftliche Mitteilung Himmelrechts an den Autor vom 6. 11. 1979.

⁵⁴ Waitz, Tagebuch, 18. März 1938: „12 Mittagessen beim Kardinal. Dann sollte Fortsetzung der Besprechung unter uns sein. Aber es kam nichts Rechtes zustande. Bischof von Linz empfahl sich bald. Er halte es nicht aus. Er fuhr mit dem Zug um 5 Uhr zurück. Ich traf ihn noch im Kloster von vier bis fünf. Auch da war keinerlei Aufregung, keine Sorge wegen der Erklärung. Ganz unbegreif-

von der altüberkommenen Praxis geprägten Bewußtsein verankert, ohnehin durch die bzw. bei der Promulgation des Textes das letzte Wort und damit den großen Trumpf noch in der Hand zu haben. Nur so wird es verständlich, daß die Bischöfe „der ganzen Angelegenheit keine allzu große Bedeutung beimaßen“⁵⁵. Nichts deutet darauf hin, daß dieser eingespielte Usus der Promulgation von kirchlichen Texten durch kirchliche Instanzen diesmal anders sein sollte. Memelauer hat diese Trumpfkarte auf seine Art ausgespielt. Nur stach sie nicht mehr, denn von den Litfaßsäulen leuchtete auch der Textteil herunter, den er bei der Verkündigung *in den Kirchen verschweigen ließ*.

Bischoferklärungen auf diese Art promulgirt und auf Großplakaten affichiert zu sehen, das kam den Bischöfen nie in den Sinn. Nicht einmal im „christlichen Ständestaat“ hatte es das gegeben. Bei der Bischofsbesprechung am 18. März war mit Bürckels Emissären zwar über den Modus der Promulgation verhandelt worden, der bewegte sich jedoch im üblichen Rahmen der Kirche. Man einigte sich dahingehend, daß am darauffolgenden Sonntag (dem 20. März) die „Feierliche Erklärung“ in der ersten Kirche (Domkirche) jeder Diözese und am Sonntag darauf (am 27. März) in allen Seelsorgestationen Österreichs verlesen werden solle⁵⁶.

Bürckels Emissäre erwähnten kein Wort, daß geplant sei, die Erklärung zu faksimilieren, groß zu plakatieren und in den Zeitungen wiederzugeben. Es ist auch ohne weiteres denkbar, daß die Emissäre das damals selber nicht wußten, ja noch mehr, es ist durchaus nicht ausgemacht, daß Bürckel von vornherein eine Bischoferklärung anstrebte, die über die Kirchenverkündigung hinausgehen sollte. Diesen nicht mitgeteilten Publikationsmodus sollte man meines Erachtens mitbedenken, wenn man die Bischoferklärungen mit Renners Interview in einer Tageszeitung vergleicht⁵⁷. Beim Interview für eine Tageszeitung ist das Genus der Promulgation von vornherein ganz klar abgesteckt.

Wie unabgeschlossen die Bischöfe (in deren Vertretung nur die beiden Metropoliten auftreten) die ganze Causa „Feierliche Erklärung“ betrachteten, zeigen deren intensive Verhandlungen am Samstag und Sonntag mit Himmelreich. In der Besprechung mit dem Gauleiter im Parlament finden diese schließlich am Montag ihren Höhepunkt und Abschluß. Die Erzbischöfe, die die folgenden Besprechungen als *Fortsetzung* der Bischofsbesprechung betrachteten, erheben am Samstag Himmelreich gegenüber die Forderung auf „Änderung oder Ergänzung“ der „Feierlichen Erklärung“, denn „was jetzt geschehe, geschehe in der Weltöffentlichkeit. Es sei die erste Kundgebung der Bischöfe an den neuen Staat“, liest man wörtlich bei Waitz⁵⁸. Im 7. Punkt seiner Weisung teilt er seinem Klerus mit, worüber sie „in ganz vertrauter Weise und ganz im katholischen Sinn“ mit „Staatsvertreter“ Himmelreich konferiert haben: „Religionsunterricht in den Volks- und Haupt- und Mittelschulen, Schulgebet, religiöse Bündnisse, bischöfl. Knaben- und Priesterseminare, das Presse- und Zeitungswesen, Militärjahr der Priesteramtskandidaten, Dotation des Klerus“. Der Kardinal überreichte zusätzlich am selben 19. März Himmelreich eine 2 Seiten umfassende Liste, in der er um Enthaltung von namentlich aufgezählten Personen, um Rücknahme von Dienstenthebungen und um Freigabe von besetzten Räumen und beschlagnahmten Gütern bittet⁵⁹.

lich. Bischof von St. Pölten reiste ab wegen Beerdigung des . . . F. Bischof von Klagenfurt reiste auch ab“.

⁵⁵ Weinzierl, Österreichs Katholiken, II, 510.

⁵⁶ Undatierte stenographische Notizen des EB Waitz. DAW-BIKO.

⁵⁷ Neues Wiener Tagblatt, 3. April 1938, 3; vgl. Botz, Wien, 139ff.

⁵⁸ Weisung des Erzbischofs vom 25. März, a. a. O. In dieser Bemerkung kommt doch zum Ausdruck, daß die Erzbischöfe sich ihrer großen Verantwortung vor der Welt immer mehr bewußt wurden und den anrollenden Propagandafeldzug jetzt erahnten. Reimanns These, „die Bischöfe hätten die mit ihrer Erklärung betriebene Propaganda nicht vorausahnen können“, sei eine wenig glaubhafte Ausrede, „weil ja die Erklärung den Zweck verfolgte, die Gläubigen zum Ja aufzurufen, und außerdem die Methoden der nationalsozialistischen Propaganda auch in Österreich zur Genüge bekannt waren“, ist so undifferenziert allerdings nicht zu halten.

⁵⁹ DAW-BA/I 20, Durchschlag. Handschriftlich vermerkte darauf Kanzleidirektor Prälat Wagner: „Dr. Himmelreich, Deleg. d. G. L. Bürckel von Se. Eminenz übergeben. 19./3./38.“

Um den Rahmen dieser Untersuchung nicht zu sprengen, kann auf diese Details nicht eingegangen werden. Einige Personen, für deren Freilassung aus den Klauen der Gestapo der Kardinal via Himmelreich beim Gauleiter intervenierte, möchte ich aber doch nennen: Direktor der „Volkslesehalle“ und der Verlagsanstalt „Tyrolia“ Josef Leb, Präsident der KA Legationsrat Georg Reininghaus, Oberstleutnant Seifert, Bezirksführer der V.F. Hans Kremar und Hofrat der „ehemaligen“ Staatspolizei Dr. Weiser. Des weiteren intervenierte Innitzer für die Rücknahme der Dienstenthebungen von: Robert Steyskal, Ministerialsekretär des Bundesministers für Handel und Verkehr; Rudolf Leinert, Werkmeister der Bundesbahnwerkstätte Floridsdorf; Dr. Josef Hawala und Erwin Hesse, Religionsprofessoren der Bundeserziehungsanstalt in Traiskirchen; und Dr. Troschky, Religionsprofessor in Hollabrunn. Postwendend, mit selbem Datum 19. März, erhielt Innitzer die Antwort vom Büro Bürckel. In dessen Auftrag ließ der Regierungsdirektor Dr. Karl Barth den Kardinal wissen: „... Ich habe von diesen Vorkommnissen Kenntnis genommen und kann versichern, daß die einzelnen Fälle geprüft werden. Jede Ungerechtigkeit soll sobald wie möglich abgestellt werden. Mit dem Ausdruck vorzüglicher Hochachtung und Heil Hitler!“⁶⁰.

Dieses schriftliche Versprechen und das nach Waitz „wichtigste“ Verhandlungsergebnis vom 19. März, „daß am Samstag den 26. III. abends im Rundfunk eine Erklärung des Herrn Gauleiters Bürckel erfolgen wird über den Frieden zwischen Staat und Kirche in Österreich“⁶¹ bilden zusammen den Schlüssel für das Verständnis dessen, was nun folgt. Zunächst wird von Seiten der Bischöfe die für Sonntag, den 20. März, vorgesehene Verlesung der „Feierlichen Erklärung“ in den Domkirchen gestoppt und nach Bürckels Rundfunkerkündigung auf den 27. März vertagt⁶². Dieser Bürckel-Erklärung „wird dann mit Recht die Erklärung der Bischöfe folgen können“, sagt Waitz⁶³. Wie angetan Waitz von den erfolgreichen Verhandlungen vom 19. März mit Himmelreich war, beweist sein geradezu euphorischer Kurzbericht an Pawlikowski: „Die Aussprache mit Herrn Dr. Himmelreich war außerordentlich befriedigend. Es herrscht aufrichtiges Bestreben, die ganze Angelegenheit des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in Österreich zu einem ehrlichen Frieden zu führen“⁶⁴. Auf Grund dieses Verhandlungsergebnisses, das sehr detailliert Waitz am selben 19. März noch schriftlich festhielt, lassen sich die Metropoliten erweichen und akzeptieren das „Bürckel-Diktat“, die „Feierliche Erklärung“, oder, wie Waitz sich ausdrückt: „... konnten die Bischöfe sich bereit erklären, ihre Zustimmung zur Veröffentlichung zu geben“⁶⁵. Jetzt waren sie überzeugt, „mit der Annahme der Erklärung kein

⁶⁰ DAW-BA/I 19, Original; Durchschlag im Privatarchiv Himmelreich. Man beachte die Übereinstimmung der Schlußformel mit dem „Begleitbrief“. Zu K. Barth vgl. Jablonka, Waitz, 84 ff.

⁶¹ Waitz an seinen Suffragan Pawlikowski, 19. III. 1938. Durchschlag, eigenhändig gezeichnet. DAG-Nachlaß Pawlikowski XXVc⁹.

⁶² Telegramm Pawlikowskis an seinen Generalvikar, aufgegeben in Wien am 19. März 11 Uhr 45: „Verlaubarung gesandter Erklärung verschieben auf 27. März“. Original, DAG-Nachlaß Pawlikowski XXVd¹⁴.

⁶³ Waitz an Pawlikowski, 19. III. 1938, ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Unveröffentlichter Bericht von Waitz, zusammengestellt am 19. März 1938. Dieser Bericht sollte – wie aus der korrigierten Überschrift ersichtlich – zunächst den Klerus „der Erzdiözese Salzburg und im Bereich der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch“ informieren, wurde dann aber auf „Klerus der österreichischen Diözesen“ von Waitz handschriftlich geändert. Konzept DAW-BA/I 19. Das dann doch nicht herausgegebene Elaborat diente aber Waitz als Grundlage für seine Weisung vom 25. März. Ob seines außergewöhnlichen Aussagewertes sei dieses höchst interessante Dokument, in entscheidenden Stunden der Verhandlungspausen geschrieben, vollinhaltlich zitiert: „Die Erklärung der österreichischen Bischöfe, welche am Sonntag, den 27. III. in allen Seelsorgekirchen zur Vorlesung kommt, bedarf einer Einbegleitung und Begründung. Se. Eminenz Kardinal Innitzer hat die österreichischen Bischöfe auf Freitag, den 18. März, zu einer Besprechung nach Wien eingeladen. Er war vorher beim Führer und Reichskanzler Hitler gewesen, welcher am Schluß einer klaren, eindeutigen und vom Vertrauen geleiteten Aussprache sagte, die Kirche werde es nicht zu bereuen haben, wenn sie sich mit dem Staaate verständigt. Zur Aussprache der Bischöfe war der Herr Gauleiter Bürckel angesagt; mit ihm sollte eine Vereinbarung besprochen werden. Da er dann verhindert war, nahm der Herr Adjutant des Herrn Gauleiters, Klaus Selzner mit zwei Begleitern einem Herrn Dr. Himmelreich und noch einem Herrn an der Aussprache teil. Die Aussprache wurde mit gegenseitigem offenem Vertrauen geführt. Als Hauptgedanke: in Österreich soll die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche ohne Kampf geregelt werden, mit Wahrung sowohl der staatlichen wie kirchlichen Autorität, was in sich schließt, daß dies geschehen wird ohne Beeinträchtigung der göttlichen Rechte und der Rechte der Kirche; demnach

Prinzip preisgegeben zu haben, auch nichts anerkannt zu haben, was früher verurteilt wurde. Sie konnten nicht sagen, daß sie den Vertretern der neuen Regierung kein Vertrauen schenkten, und offenbar war wenigstens die Möglichkeit geboten, Schlimmes abzuwehren und manche Anliegen zur Erfüllung zu bringen“⁶⁶.

So entgegenkommend das Büro Bürckel bzw. Himmelreich bei den diversen Wünschen und Forderungen der Metropoliten war, so unnachgiebig wies man jedes Ansinnen auf Textänderung der „Feierlichen Erklärung“ zurück, denn „das sei nicht deutsche Art“⁶⁷, redete Himmelreich den Erzbischöfen ihr Verlangen aus. Anderseits war aber der vertrauenerweckende „Staatsvertreter“ Himmelreich in seinen Zusagen und Zusicherungen sehr weit gegangen. Es kam nun darauf an, daß auch Bürckel persönlich dem zustimmte; dazu wurde am Montag eine Unterredung im Parlament angesetzt. Bevor es soweit war, galt es aber Bürckel zu versichern, daß die „Feierliche Erklärung“ von den Bischöfen nun

auch ohne Preisgabe irgend eines Grundsatzes der katholischen Kirche. Bei dieser Besprechung wurde der Beschuß gefaßt, eine Erklärung zu veröffentlichen. An dieser ersten Besprechung haben alle Bischöfe Österreichs teilgenommen und dem genannten Beschuß zugestimmt. Die Besprechungen wurden am Samstag fortgesetzt. Daran nahmen teil Se. Eminenz Kardinal Innitzer, Fürsterzbischof Waitz und der vom Adjutanten Klaus Selzner bevollmächtigte Herr Dr. Himmelreich. Hierbei wurden alle irgendwie in Frage kommenden Angelegenheiten besprochen. Je mehr Vertrauen gegenseitig herrscht, umso größer wird der Erfolg sein. Nun einige der Hauptpunkte: der Entfaltung des kirchlichen Lebens wird gar kein Hindernis entgegengestellt. – Die Seelsorge kann und soll mit allem Eifer durchgeführt werden. Sie soll sich von Politik sowohl wie von Polemik vollends fern halten – die Ausbildung des Klerus in den Knabenseminarien wie in den Priesterseminarien wird nach allen Erfordernissen durchgeführt werden können –, der religiöse Unterricht in den Volks-, Haupt-, Mittel- und Fortbildungsschulen kann in derselben Weise wie bisher durchgeführt werden. Es ist auch vorgesehen, daß eine religiöse Betreuung der H. J. Jugend durchgeführt werden kann. Während der Stunden des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen werden keine Jugendappelle erfolgen. Die ganze Jugend soll die Möglichkeit haben, ihren religiösen Verpflichtungen an Sonn- und Feiertagen nachkommen zu können. Irgendwelche Übergriffe, welche sich etwa fanatisierte Personen gegen Priester gestatten, werden mit Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Wenn etwas Derartiges vorkommt, ist die Möglichkeit vorhanden, durch telegraphische Beschwerde beim Adjutanten des Gauleiters, Herrn Klaus Selzner, Wien, Abhilfe zu erlangen. Es ist zugesagt worden, daß augenblickliche Abhilfe getroffen werden wird.

Das Pressewesen wird dann weitergeführt werden können, wenn es sich auf religiöse Propaganda, Förderung des religiösen und sittlichen Lebens und dergl. beschränkt.

In der Besprechung wurde dargelegt, daß über die Katholische Aktion falsche und irreführende Urteile verbreitet worden sind. Es wurde mit aller Entschiedenheit bestritten, daß die Katholische Aktion zu politischen Zwecken verwendet worden ist; es ist vielmehr von allem Anfang an der Grundsatz aufgestellt worden: *actio catholica non est actio politica*. Hiezu kommt auch, daß die Priester vor einigen Jahren besonders beauftragt worden sind, sich vom politischen Leben zurückzuziehen. Das galt vornehmlich für Priester, die in den Parlamenten und anderen Vertretungen Mitglieder waren. Immerhin wird es gut sein, den Ausdruck ‚Laienapostolat‘ in den Vordergrund treten zu lassen. An Stelle des religiösen Vereinswesens soll das religiöse Leben in den kirchlichen Naturständen treten, vornehmlich sollen Standesbündnisse der Männer, der Frauen, der Jünglinge und der Mädchen, Marianische Kongregationen, Männerapostolate, Mütterapostolate, Jugendbündnisse ihre Tätigkeit in der Kirche entfalten. Gelingt es, jeden Zwiespalt zwischen Staat und Kirche auf Grundlage des gegenseitigen Vertrauens in Österreich zu beseitigen, so wird dies nicht bloß für Österreich von großem Segen sein, sondern auch segensvoll rückwirken auf die Verhältnisse in Deutschland. Über all dies soll auch dem Heiligen Vater Bericht erstattet werden. Es ist selbstverständlich, daß die Bischöfe Österreichs nur so vorgehen können, wie es dem Willen des Heiligen Vaters entspricht. Es wird nun auch am 26. März durch das Radio eine Rede des Herrn Gauleiters Bürckel verbreitet werden, in welcher grundlegend über das Verhältnis von Kirche und Staat in Österreich mit markanten Worten gesprochen werden wird, und zwar so gesprochen werden wird, daß der Grundsatz verwirklicht wird, die Vereinbarung geschieht unter Wahrung der Rechte Gottes und der Kirche. Da nun solches in Aussicht gestellt worden ist, könnten die Bischöfe sich bereit erklären, ihre Zustimmung zur Veröffentlichung zu geben. Möge das alles so geschehen, daß große Hoffnungen erfüllt werden und man mit Vertrauen an die Arbeit gehen kann.

Geschrieben am Feste des hl. Josef 1938.“

⁶⁶ Waitz, Weisung, 25. März 1938.

⁶⁷ Waitz, Tagebuch, 19. März 1938.

doch akzeptiert, d. h. promulgiert werde; sie war ja (entgegen den Besprechungen am 18. März) am Sonntag, dem 20. März, in den Domkirchen nicht verlesen worden. Diesen Zweck, Bürckel definitiv wissen zu lassen, die „Feierliche Erklärung“ werde nun doch von den Bischöfen promulgiert, d. h. akzeptiert, hatte der Brief, der am Sonntag, dem 20. März, zwischen Himmelreich auf der einen und den beiden Erzbischöfen auf der anderen Seite verhandelt wurde⁶⁸. Da an dem Tag, mit dem der Brief datiert ist, die erste Verlesung der „Feierlichen Erklärung“, wie gesagt, *nicht* erfolgte, sind wir nicht verwundert, in ihm als Einleitung die Zusicherung zu lesen: „Die Ihnen am 18. d. zugestellte feierliche Erklärung der österreichischen Bischöfe zur bevorstehenden Volksabstimmung wird an einem von Ihnen zu bestimmenden Termin in allen Kirchen Deutsch-Österreichs verlesen werden“⁶⁹. Der nächste Satz ist nur verständlich, wenn man einerseits den Verhandlungserfolg der Metropoliten, den sie unter keinen Umständen gefährdet wissen wollten, mit bedenkt, und anderseits sich vor Augen hält, wie penibel man auf Seite Bürckels darauf bedacht war, die „Feierliche Erklärung“ als Akt der völligen Freiwilligkeit der Bischöfe hinzustellen⁷⁰. Innitzer fährt fort: „So erfährt das Volk in Österreich von der unbedingten Treue seine Episkopates zum Großdeutschen Reich in einem Bekenntnis, das an keinerlei Bedingungen geknüpft ist, da Bedingungen es nur entwerten würden.“ Dadurch, daß Innitzer diesen Brief eigenhändig noch mit „Heil Hitler!“⁷¹ zeichnete, zahlte er für das Verhandlungsergebnis einen sehr, sehr hohen Preis, sofern man ihm nun diesen Gruß auch unter dem „Begleitbrief“ zumutete.

Tags darauf ging die in Aussicht genommene Besprechung der Metropoliten mit dem Gauleiter persönlich im Parlament über die Runde. Hier erreichten die Erzbischöfe schließlich noch das „Vorwort zur feierlichen Erklärung“. Dessen „Terminologie wurde“ nach Innitzer so gewählt, daß nach keiner Richtung hin Mißdeutungen entstehen können. Damit wurde auch (war der Kardinal überzeugt) „der Forderung des apostolischen Nuntius im Namen des hl. Vaters Rechnung getragen.“ Als Innitzer darüber hinaus noch zuwege brachte, daß auf Grund seiner „Beschwerde wegen des Verbotes des Schulgebetes durch den Wiener Stadtschulrat“ durch Bürckels „entschiedenes Eingreifen . . . die sofortige Zurücknahme des Verbotes erfolgte“⁷², war das Eis endgültig gebrochen. Des weiteren versprach Bürckel den Metropoliten, „die kirchenpolitischen Fragen bei seiner Rede in dieser Woche so zu behandeln“, daß die Bischöfe „zufrieden sein können“⁷³. Als betont dubios muß aber das Versprechen des „Beauftragten des Führers für die Volksabstimmung in Deutsch-Österreich“⁷⁴ Bürckel, dessen Kompetenzen bis zum Tag dieser Abstimmung, also dem 10. April, terminisiert waren⁷⁵, gewertet werden, den Bischöfen *nach*

⁶⁸ Waitz, Tagebuch, 20. März: „Vormittag Fortsetzung der Besprechung mit Dr. Himmelreich. Es wurde ein Brief besprochen, manche Details geregelt . . .“

⁶⁹ Innitzer an Bürckel, 20. März 1938. Original, Privatarchiv Bürckel.

⁷⁰ Bürckel zu den Metropoliten am 21. März: „. . . es müsse jedenfalls vermieden werden, daß beim Verkündigen der Erklärung ein mißlicher Eindruck entstehe. Es solle nicht den Eindruck erwecken, als hätten die Bischöfe nur notgedrungen ihre Gefolgschaft dem deutschen Staat bekannt, als hätte andererseits er mit Zugeständnissen sich die Erklärung erkauft. Das könne hüben wie drüben einen ungünstigen Eindruck erwecken.“ Gedächtniserinnerung von der Besprechung im Parlament, DAW-BIKO; vgl. Weinzierl, Österreichs Katholiken, II, 510.

⁷¹ Auf einem Durchschlag dieses Briefes im DAW-BIKO findet sich dieser allererste „Heil Hitler“-Gruß verständlicherweise nicht. Vgl. hierzu Weinzierl, Österreichs Katholiken, II, 510, Anm. 147. Fürsterzbischof Waitz, der diesen Brief mit dem in der Literatur noch unbekannten Hitlergruß Innitzers mitverhandelt hatte, stellte sich in aller Öffentlichkeit voll hinter den Wiener Kardinal. Vgl. Sigismund Waitz, Die Auslandskritik am österreichischen Episkopat. In: Schönere Zukunft, 13. Jg., 37. Nr., 12. VI. 1938, 965f.

⁷² Innitzer an Gföllner, 21. März 1938. Durchschlag, DAW-BA/I 19; vgl. Reimann, Innitzer, 111.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ So lautete exakt in diesen Wochen sein legitimer Titel für Österreich; den Titel „Gauleiter“ brachte er vom Rheinland mit. Vgl. dazu das „Vorwort zur feierlichen Erklärung“.

⁷⁵ Dekret vom 13. III. 1938, von Hitler eigenhändig unterzeichnet. Original, Privatarchiv Bürckel. Das Dekret wurde auch in den Zeitungen veröffentlicht, z. B.: Wiener Zeitung, 235. Jg., 72. Nr., 14. März 1938, 1.

der Volksabstimmung einen ganzen Tag „zu weiteren Verhandlungen über kirchliche und religiöse Angelegenheiten“ zu widmen⁷⁶. Die Metropoliten, die die Doppelbödigkeit dieses Versprechens nicht durchschauten, nahmen es dankbar an und waren mit dem Verhandlungsergebnis sehr zufrieden.

Innitzer, fest überzeugt, alles in allem sei „doch überaus viel erreicht worden“⁷⁷, sagte nun endgültig ja zur „Feierlichen Erklärung“. Um die Verhandlungsergebnisse auf keinen Fall zu gefährden, bekundete er dieses Ja im Begleitbrief (der auf den 18. rückdatiert wurde) mit Worten, die sehr deutlich auf den aufoktroyierten Einleitungs(ab)satz der „Feierlichen Erklärung“ Bezug nehmen, und darüber hinaus noch durch das von Bürckel erwünschte „und Heil Hitler!“ Da aber Innitzer bereits tags zuvor, als sich das günstige Verhandlungsergebnis abzeichnete, schon so unterschrieben hatte, wird diese Grußunterschrift am 21. März kaum jene Dramatik erreicht haben, wie wir sie in der Literatur lesen.

Jetzt gingen die Bischöfe daran, „ihre“ Erklärungen auch zu promulgieren. Im Wiener Diözesanblatt lesen wir sie mit Datum 22. März im vollen Text⁷⁸. Der Nächste, der im Sinne der Verhandlungen nun am Zug war, war Bürckel: Er hatte eine Rundfunkrede zu halten, mit der die Bischöfe – laut seinem Versprechen – „zufrieden sein können“. Bürckel sprach auch im Rundfunk, zwar nicht am Samstag, dem 26. März, sondern am Donnerstag davor⁷⁹. Seine Rede aber fiel (zumindest für Waitz) in keiner Weise befriedigend aus. Ja noch mehr, Waitz war derart tief enttäuscht, daß er in sein Tagebuch notierte: „Abend: Rede Bürckel . . . Die Rede war ordinär. Hätten wir Bischöfe sie vorher gehört, wir hätten uns in keine Verhandlungen eingelassen“⁸⁰. Am Sonntag war mit der Verlesung der „Feierlichen Erklärung“ wieder die Kirche an der Reihe, um ihr gegebenes Wort der Kanzel-Verkündigung einzulösen. Am Montag darauf handelte Bürckel sehr prompt, er ließ Josef Leb, für den Innitzer am 19. März interveniert hatte, frei⁸¹.

Von Seiten des Erzbischöflichen Ordinariats wird nun immer wieder via Himmelreich bei Bürckel interveniert. Dieses relativ erträgliche Verhältnis im Nebeneinander zwischen der Kirche und dem neuen Regime verschlechterte sich mit der Volksabstimmung und mit Himmelrechts Rückreise nach München rapid. Es spricht ohne jeden Zweifel für Himmelrechts Vermittlerfähigkeit, wenn Innitzer am 30. Mai in einer Unterhandlung mit Bürckel von diesem einen Verbindungsmann, „so wie Himmelreich vor der Wahl“, anfordert⁸². Dem können wir aus thematischen Gründen aber nicht mehr nachgehen.

D) Textgenese der „Feierlichen Erklärung“

Ein Dokument von höchster Brisanz und Aussagekraft.

In den Bürckel-Entwurf hat während der Bischofskonferenz am 18. März Fürstbischof

⁷⁶ Briefkonzept Innitzers vom 21. März 1938. DAW-BIKO. Dieses Konzept war die Vorlage für den mit selbem Datum Bischof Gföllner gesandten Brief, a. a. O.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Wiener Diözesanblatt, 76. Jg., 3. Nr., 22. III. 1938, 1.

⁷⁹ Text der Ansprache in: Wiener Zeitung, 235. Jg., 83. Nr., 25. III. 1938, 1ff.

⁸⁰ Waitz, Tagebuch, 24. März 1938.

⁸¹ Ob die anderen Personen, für die sich Innitzer noch eingesetzt hatte, auch freikamen, dem kann hier nicht nachgegangen werden. Bei Leb liegt ein Tagebuch vor, aus dem Verhaftung, Behandlung, Entlassung etc. detailliert entnommen werden können. Leb scheint übrigens keine Ahnung davon gehabt zu haben, daß er Innitzer (in gewisser Hinsicht den März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe) seine Befreiung aus den Händen der Gestapo-Schergen verdankte. Er vermerkt im Tagebuch: „Freigelassen wurde ich Montag den 28. III. 20 Uhr. Die gegen mich erhobene Beschuldigung (staatsfeindliches Verhalten) konnte nicht aufrecht erhalten werden. Für meine Befreiung sind viele Schritte unternommen worden. Den Ausschlag hat aber“ (war Leb überzeugt) „die Bibliothekarin Marie Schigart gegeben, die im Namen des Personals der Volkslesehalle beim Verhaftungskommissär Himmelreich vorgesprochen hat.“ – Dafür, daß mir Herr OStR. Josef Leb/Wien-Seckau die entsprechenden Tagebuchblätter seines Vaters zur Verfügung stellte, danke ich herzlich. Zu Vater Leb vgl.: Franz Loidl, Josef Leb, Aktivist, Buch- und Familienapostel (1874 bis 1946). Wien o. J.

⁸² Unterhandlungsprotokoll vom 30. Mai ^{3/4}12 Uhr – 12. Original, DAW-BA/I19. Vgl. Reimann, Innitzer, 151 ff.

Pawlikowski die besprochenen Abänderungen mit Bleistift handschriftlich eingefügt.
DAG-Nachlaß Pawlikowski XXVc⁹.

I. Fassung.

In einer Aussprache mit den österreichischen Bischöfen legte Gauleiter Bürckel die Arbeit und die Erfolge der NSDAP auf dem Gebiete des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaues sowie der Sozialpolitik vor. Die Bischöfe gaben darauf folgende Erklärung ab:

a) Wir erkennen den Segen der Arbeit der NSDAP für das Deutsche Reich und Volk und namentlich für die ärmsten Schichten dankbar an, zumal ohne diese Arbeit des Bolschewismus bestimmt gekommen wäre.

b) Wir halten es daher für die Pflicht der Kirche, dafür zu beten, wofür die Partei arbeitet.

c) Wir werden uns am Tage der Volksabstimmung als Deutsche zum Reich bekennen und erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind.

Wien, den 16. März 1938

Dr. BA.-Ht.

Der Bürckel-Entwurf. (Von Bürckels Adjutanten Klaus Selzner am 16. März dem Kardinal zugestellt.)

In einer Aussprache mit den österreichischen Bischöfen legte Gauleiter Bürckel die Arbeit und die Erfolge der NSDAP auf dem Gebiete des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaues sowie der Sozialpolitik vor. Die Bischöfe gaben darauf folgende Erklärung ab:

- Wir erkennen den Segen der Arbeit der NSDAP für das Deutsche Reich und Volk und namentlich für die ärmsten Schichten dankbar an, zumal ohne diese Arbeit der Bolschewismus bestimmt gekommen wäre.
- Wir halten es daher für die Pflicht der Kirche, dafür zu beten, wofür die Partei arbeitet.
- Wir werden uns am Tage der Volksabstimmung als Deutsche zum Reich bekennen und erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind.

Wien, den 16. März 1938
Dr. BA.-Ht.

Die von den Bischöfen am 18. März unredigierte, akzeptierte unverfängliche Fassung.

In einer Aussprache mit den österreichischen Bischöfen legte Gauleiter Bürckel die Arbeit und die Erfolge der nationalsozialistischen Bewegung auf dem Gebiete des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaues sowie der Sozialpolitik dar. Die Bischöfe gaben darauf folgende Erklärung ab:

- Wir anerkennen dieses Wirken der ns Bewegung für das deutsche Reich und Volk und namentlich für die ärmsten Schichten, zumal dadurch die Gefahr des Bolschewismus abgewehrt wurde.
- Die Bischöfe begleiten dieses Wirken für die Zukunft mit ihren Segenswünschen und werden die Gläubigen in ähnlichem Sinn ermahnen.
- Wir werden uns am Tage der Volksabstimmung als Deutsche zum Reich bekennen und erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind.

Wien, am 18. März 1938

Zum Punkt a) sei angemerkt, daß Jauner, der den Kardinal zu Hitler begleitet hatte und bei der Unterredung anwesend war, protokollierte: „Dann sprach er“ (gemeint Hitler) „vom Bolschewismus und sagte: Ich möchte sehen, wie es heute in Österreich aussähe oder schon im Jahre 1933 ausgesehen hätte, wenn er in Deutschland damals nicht rechtzeitig eingegriffen hätte. Das kleine Österreich hätte den Bolschewismus nicht aufhalten können.“ Augenzeugenbericht Jauners DAW-BA/I 19. Reimann scheint dieses Dokument entgangen zu sein. Vgl. Reimann, Innitzer, 100. Die Fundstellen (DAW-DAG) für diese Dokumente wurden oben schon zitiert. Zum Bürckel-Entwurf vgl. auch: Reimann, Innitzer, 104f., und Jablonka, Waitz, 83.

Waitz/Messners Gegen-Entwurf zum Bürckel-Entwurf (Original DAW-BIKO)

„In einer Aussprache mit den österreichischen Bischöfen legte Gauleiter Bürckel die Arbeit und die Erfolge des ns Staates auf den Gebieten des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaues sowie der Sozialpolitik vor. Die Bischöfe gaben darauf folgende Erklärung ab:

- a) Mit aufrichtiger Anerkennung für dieses Wirken der NSDAP zum Wohle des Deutschen Reiches und Volkes und namentlich der ärmsten Schichten, sind die österreichischen Bischöfe den Darlegungen des Herrn Gauleiters Bürckel gefolgt und haben namentlich auch die Verdienste der NSDAP in der Abwehr der Gefahren des Bolschewismus gewürdigt.
- b) Die Bischöfe begleiten dieses Wirken mit ihren Segenswünschen (und ihrem Gebete) und ermahnen auch die Gläubigen zum Gebete, daß Gottesseggen dieses Wirken begleite.
- c) Die österreichischen Bischöfe legen Wert darauf festzustellen, daß für den Katholiken der Gehorsam gegen die staatliche Obrigkeit und die Treue zu seinem Volk sittliche Verpflichtung ist. Deshalb fordern sie die Katholiken zum Gehorsam gegen den Führer und Reichskanzler Adolf Hitler und die staatlichen Gesetze auf. Sie ersuchen aber auch, das Verhalten der Katholiken gegenüber der bisherigen staatlichen Obrigkeit aus den gleichen Gründen zu würdigen und ihnen dessentwegen keine Schwierigkeiten zu bereiten. Ihr Dank wird das Bekenntnis zu Führer, Volk und Reich und der volle Einsatz ihrer Kräfte für die großen Ziele des Führers und Reichskanzlers sein.
- d) Da der Führer erklärt hat: Die Kirche wird ihre Treue gegenüber dem Staate nicht zu bereuen haben, sind die österreichischen Bischöfe überzeugt, daß die in Aussicht genommenen Besprechungen über die Fragen, welche Kirche und Staat zugleich berühren, namentlich über die Frage der Jugendseelsorge, ein beide Teile vollbefriedigendes Ergebnis erzielen werden.
- e) Am Tage der Volksabstimmung werden wir uns selbstverständlich als Deutsche zum Reich bekennen und erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind.“

(Waitz kannte den Bürckel-Entwurf und erarbeitete auf Wunsch des Kardinals den Gegenentwurf. Waitz, Tagebuch, 17. März 1938: „Nach der Ankunft begab ich mich bald zum Kardinal. Erfahre, daß G. L. Bürckel zur Besprechung der Bischöfe kommen will und einen Entwurf zu einer Erklärung vorlegt habe. Kardinal wünscht, daß ich einen anderen Entwurf mache. Mache ihn mit Prof. Messner.“)

In substantiellen Formulierungen ein Diktat Bürckels

Die von den Kanzeln verkündete und auf den Litfaßsäulen plakatierte „Feierliche Erklärung“.

„Aus innerster Überzeugung und mit freiem Willen erklären wir unterzeichneten Bischöfe der österreichischen Kirchenprovinz(en) anlässlich der großen geschichtlichen Geschehnisse in Deutsch-Österreich:

Wir erkennen freudig an, daß die nationalsozialistische Bewegung auf dem Gebiete des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaues sowie der Sozialpolitik für das Deutsche Reich und Volk und namentlich für die ärmsten Schichten des Volkes Hervorragendes geleistet hat und leistet. Wir sind auch der Überzeugung, daß durch das Wirken der nationalsozialistischen Bewegung die Gefahr des alles zerstörenden gottlosen Bolschewismus abgewehrt wurde.

Die Bischöfe begleiten dieses Wirken für die Zukunft mit ihren besten Segenswünschen und werden auch die Gläubigen in diesem Sinne ermahnen.

Am Tag der Volksabstimmung ist es für uns Bischöfe selbstverständliche nationale Pflicht, uns als Deutsche zum Deutschen Reich zu bekennen, und wir erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind.

Wien, am 18. März 1938"

Episkopat
der österreichischen Kirchenprovinz(en)

E) Ergebnis

1. Durch die irrtümliche Gleichsetzung von Einleitung bzw. Einleitungsabsatz in der Literatur mit der Präambel, d. h. mit dem „Vorwort zur feierlichen Erklärung“ wurde in der historischen Forschung bei der Vertiefung der Kenntnisse über die „März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe“ manches verbaut.
2. Die „Feierliche Erklärung“ ist nicht mit der von den Bischöfen umredigierten Fassung des Bürckel-Entwurfes identisch.
3. Der von den Bischöfen zu recht redigierte Aufruf hat den Bürckel-Entwurf erheblich gemildert. Er ist für die damaligen Verhältnisse nüchtern, verantwortungsvoll, zurückhaltend und unverfänglich.
4. Die „Feierliche Erklärung“ aber ist in substantiellen Formulierungen ein Diktat Bürckels, das den Bischöfen von Bürckels Emissären^{82a} bei ihrem zweitem Besuch der Bischofsbesprechung am 18. März 1938 unter zeitlicher Pression aufoktroyiert wurde.
5. Daß die Bischöfe die „Feierliche Erklärung“ in der bekannten bzw. promulgirten Textierung tatsächlich unterzeichnet haben, hat *nicht* das volle und uneingeschränkte Quellenzeugnis für sich.
6. Die beiden Metropoliten *Innitzer* und *Waitz* verhandeln nach der Bischofsbesprechung am Samstag und Sonntag, dem 19. und 20. März, im Namen des Episkopates mit Bürckels Unterhändler Himmelreich weiter, um doch noch eine Änderung der „Feierlichen Erklärung“ zu erreichen.
7. Bei diesen Verhandlungen stehen die Bischöfe unter der Pression von Verhaftungen und Dienstenthebungen diverser Persönlichkeiten, Abschaffung des Schulgebetes und Beschlagnahmung von kirchlichen Gütern u. a.
8. Trotz dieser ausgesprochen ungleichen und ungünstigen Verhandlungsposition gelingt es den beiden Erzbischöfen in wahrhaft Respekt gebietender Zähigkeit und Ausdauer, nachstehende Zusicherung teils mündlicher, teils schriftlicher Natur dem neuen Regime abzuringen:
 - a) Der Repräsentant der neuen Macht in Österreich, Gauleiter Bürckel, werde als Vorleistung eine die Bischöfe befriedigende Erklärung über das zukünftige Verhältnis von Kirche und Staat im Rundfunk abgeben.
 - b) In puncto Verhaftungen, Dienstenthebungen und Beschlagnahmungen wird dem Kardinal schriftlich versichert, daß jede Ungerechtigkeit sobald wie möglich abgestellt werde.
 - c) Die umgehende Aufhebung des bereits verhängten Schulgebetsverbotes.
 - d) Die Zusicherung auf ein „Vorwort zur feierlichen Erklärung“, das die berechtigten Anliegen der Kirche gegenüber dem Staat definiert.
 - e) „Außerordentlich wertvolle Zusicherungen“ (wie sich Innitzer expressis verbis ausdrückt) „wegen der kirchlichen Vereine und kath. Angelegenheiten“⁸³.
 - f) Versprechen Bürckels, nach der Volksabstimmung über diverse kirchliche und religiöse Angelegenheiten im Detail zu verhandeln.

^{82a} Vgl. Anm. 31.

⁸³ Briefkonzept Innitzers, mit seinen Handkorrekturen versehen, 21. III. 1938. Original, DAW-BIKO.

9. Um dieses Verhandlungsergebnis, das die Erzbischöfe als sehr günstig erachteten, nicht aufs Spiel zu setzen bzw. um es zu untermauern, lassen die Metropoliten die Forderung auf Textänderung der „Feierlichen Erklärung“ fallen, nehmen das „Bürckel-Diktat“ hin und geben grünes Licht für dessen Promulgation.

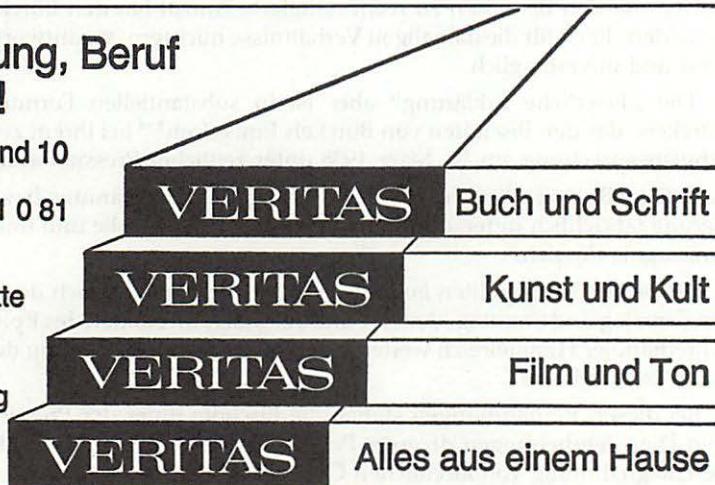
10. Wie die Bischöfe sich damals verhielten und wie sie agierten, bleibt zwar unbefriedigend, Heldentaten haben sie keine gesetzt (nach der Selbstkritik von Waitz⁸⁴). Sie, speziell die beiden Metropoliten, haben aber manches erreicht und durchgesetzt. Die in einem Fall aufgezeigte Freilassung einer profilierten Persönlichkeit aus der Gestapo-Haft nach Intervention von Innitzer kann sicherlich für manche andere als Paradigma gelten. Mag sein, daß sie für ihn zugleich die Errettung vor dem Transport ins KZ bedeutet hat.

⁸⁴ Waitz, Tagebuch, 21. März 1938: „Ich sandte dem Nuntius einen kurzen Bericht, gab an, Vorbermerkung sei erreicht worden, und das Wort, das gleichwertig scheine dem anderen Wort: unbeschadet der Rechte Gottes und der Kirche. Ich besprach die Angelegenheit mit Prof. Dr. Messner, der sich zufrieden äußerte . . . Volle Befriedigung hatte ich selbst nicht. Heldentat haben wir Bischöfe keine vollzogen, unterstehen der Kritik weitester Kreise in ungünstiger Weise.“

Für Ausbildung, Beruf und Freizeit!

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

eigene
Reparaturwerkstätte
eigenes Service
fachliche Beratung



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

Einübung in Ehe und Familie

Die Forderung, sich in Ehe und Familie einzubüben, hätte bei früheren Generationen kaum mehr als ungläubiges Staunen hervorgerufen. Für viele klingen auch heute noch Begriffe wie „auf die Ehe vorbereiten“ oder „Ehe lernen“ höchst befremdlich. Während bei den meisten Menschen die Einsicht in die Notwendigkeit einer qualifizierten beruflichen Aus- und Weiterbildung zusehends wächst, fehlt ihnen nach wie vor das Bewußtsein, daß sie auch als Eheleute und Eltern Lernende sind und Lernende bleiben.

Wie andere Lebensbereiche sind allerdings auch Ehe und Familie in starkem Maße von den Veränderungen der wirtschaftlichen, gesellschaftlich-kulturellen und politischen Verhältnisse beeinflußt worden. Manche behaupten sogar, sie seien in ihren Grundfesten erschüttert. Ehe und Familie sind jedoch Institutionen, die nicht der Mensch geschaffen hat, sondern die den Menschen geschaffen haben. Niemand kann seine bisherige Lebensgeschichte leugnen und die gesammelten Erfahrungen einfach hin abschütteln. Bei aller (auch berechtigten) Kritik an heutigen Ehen und Familien werden beide Institutionen auch weiterhin „überleben“¹. Sie müssen aber den veränderten Verhältnissen Rechnung tragen. In Ehe und Familie zu leben, wird für den einzelnen heute wichtiger, aber auch schwieriger. Umso notwendiger wird die Einübung in Ehe und Familie. Die folgenden Ausführungen versuchen dies zu begründen.

1. Anmerkungen zur veränderten Situation von Ehe und Familie

Über die veränderte Situation von Ehe und Familie ist in jüngster Zeit viel geschrieben worden. Insoweit sie für unser Thema relevant sind, sollen hier einige Fakten und Tendenzen kurz wiedergegeben werden². Dabei soll zugleich versucht werden, einerseits Möglichkeiten und Chancen, andererseits Probleme und Gefährdungen aufzuzeigen, die sich für Ehe und Familie aufgrund des tiefgreifenden Wandels ergeben.

a) Zusammenhalt und Sicherung

Während früher Ehe und Familie ihre soziale Absicherung durch die unmittelbare Umwelt wie Großfamilie, Sippe, Nachbarschaft erfuhren, wird ihr Zusammenhalt heute weitgehend über Sympathie, Zuneigung und Liebe ihrer Mitglieder gewährleistet. Früher heiratete einer der beiden Ehepartner (zumeist die Frau) in eine bereits bestehende Familie ein („einheiraten“); das Ehepaar war eingebunden in einen Sozialverband mit bereits bestehendem Ordnungsgefüge. Heute „heiraten“ junge Eheleute in der Regel aus ihren Herkunftsfamilien „heraus“ und müssen den Rahmen ihrer Ehe autonom und eigenverantwortlich abstecken. Sie können ihre Ehe weit mehr als früher nach individuellen Vorstellungen und Maßstäben gestalten. Darin liegt die einzigartige Chance heutiger Ehen. Die „äußere Absicherung“ entfällt weitgehend, die Ehe lebt von der „inneren Sicher-

¹ Um 1900 blieben in Österreich etwa 17 bis 19 % der Männer und 20 % der Frauen ledig; heute liegt der entsprechende Anteil bei den Männern um 7 %, bei den Frauen zwischen 12 bis 15 % (vgl. Österreichischer Familienbericht, 24). In der BRD waren Ende 1972 90 % der Männer zwischen 40 und 60 Jahren und 87 % der Frauen zwischen 30 und 40 Jahren verheiratet (vgl. H. Schubnell, Ehescheidungen seit 1950, HerKorr 29, 1975).

² Vgl. D. Claessens, Familie und Wertesystem, Berlin 1962; K. Ebel u. a., Familie in der Gesellschaft, Teil 2, hg. AKSB, Bonn 1978; W. J. Goode, Die Struktur der Familie, Köln 1960; R. König, Die Familie der Gegenwart, München 1974; M. Mitterauer/R. Sieder, Vom Patriarchat zur Partnerschaft, vom Strukturwandel der Familie, München 1977; F. Neidhardt, Die Familie in Deutschland, Opladen 1966; H. Rosenbaum, Familie im Wandel, Wien 1975.

heit“, die beide Partner aus ihrer wechselseitigen Liebe und Treue gewinnen. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß manche Ehepaare mit diesem Anspruch überfordert sind³.

b) Ehe- und Familienzyklus

Aufgrund verschiedener Faktoren (frühes Heiratsalter, höhere Lebenserwartung) hat sich die gesamte Ehedauer erheblich verlängert. Zugleich veränderte sich der Ehe- und Familienzyklus. Der Rückgang der Geburten, geringerer Geburtenabstand, relativ früher Auszug der Kinder aus dem Hause (Heirat, Studium, Militärdienst, eigene Wohnung) haben zu einer Verkürzung der familialen Phase und zu einer Verlängerung der postfamilialen Phase geführt. Um 1900 betrug die familiale Phase 32 Jahre (heute etwa 20 Jahre) und die postfamiliale Phase nur 3(!) Jahre (heute dagegen etwa 20 bis 22 Jahre)⁴.

c) Familiengröße

Die Familiengröße ist in den letzten Jahrzehnten auffallend zurückgegangen. Während die Ehen um 1900 nach rund 20jähriger Ehedauer durchschnittlich vier Kinder und zwischen 1920 und 1940 immerhin noch zwei Kinder hatten, sank die Durchschnittszahl 1975 auf etwa 1,5 Kinder pro Ehe. Der Anteil der Ehen in der BRD (noch) ohne Kinder betrug 1975 37,8 Prozent; ein Kind hatten 26 Prozent, zwei Kinder 22,4 Prozent und nur noch 13,8 Prozent hatten drei und mehr Kinder⁵. Der Trend zur „Ein- bis Zwei-Kinder-Familie“ verstärkt sich zusehends. Einerseits können sich die Eltern intensiver um das einzelne Kind kümmern und seine Begabungen und Interessen fördern, andererseits besteht die Gefahr einer „Über-Abhängigkeit“, d. h. einer Fixierung der gesamten elterlichen Fürsorge und Liebe auf das *eine* Kind. Für jedes 4. Kind fällt der etwa gleichaltrige Partner zur Einübung wichtiger sozialer Grundhaltungen aus. Diesen Kindern mangelt es zudem an frühzeitigen intensiven Erfahrungen mit dem „anderen Geschlecht“ (Bruder/Schwester), die für eine zukünftige Partnerwahl von großer Bedeutung sind.

d) Funktionswandel

Die moderne Familie ist weiterhin gekennzeichnet durch eine klare Trennung von Wohn- bzw. Freizeitstätte und Arbeits- bzw. Schulbereich. Die meisten Väter und knapp die Hälfte aller Mütter (42 Prozent) gehen heute einer außerhäuslichen Berufstätigkeit nach. In der hochentwickelten arbeitsteiligen Industriegesellschaft hat die Familie im Laufe der Zeit mehr und mehr Funktionen an hochorganisierte Sozialverbände (Krankenkassen, Versicherungen) und Institutionen (Schule, Kirche, Staat) abgegeben⁶. Die Familie, von manchen Funktionen frühe-

³ Das zeigt die hohe Zahl der Scheidungen nach der relativ kurzen Ehedauer von 2 bis 5 Jahren. Von den 108.258 Ehescheidungen in der BRD (1976) wurden mehr als ein Drittel in diesem Zeitraum geschieden.

⁴ Vgl. dazu: K. Ebel, a.a.O., Kapitel C, Probleme der modernen Familie.

⁵ Vgl. Gesellschaftliche Daten 1977, Hg. Presse- und Informationsamt der Bundesregierung.

⁶ Das führt dazu, daß vielfach vom „Funktionsverlust“ der Familie gesprochen wurde. König (a.a.O., 71) weist allerdings darauf hin, daß der Verlust mehr den Großhaushalt und weniger die Familie betrifft. Neidhardt (a.a.O., 69) ordnet den Funktionsverlust eher den Verwandtschaftsgruppen und nicht der Kernfamilie zu. Mitterauer (a.a.O., 95) spricht statt vom Funktionsverlust von „Funktionsentlastung“ und verfolgt damit eine „stärker positiv gefärbte Wertung des Prozesses“.

rer Tage entlastet und von nicht wenigen Zwängen befreit, kann sich heute ausschließlich und intensiver auf ihre ureigenste Aufgabe besinnen: die Erziehung der Kinder, den „Aufbau der sozial-kulturellen Person des Menschen“ (König).

e) Veränderung der inneren Struktur

In dem Maße, wie personale Werte im Sinne von Zuneigung, Liebe und Treue zum Fundament von Ehe und Familie werden, indes andere Motive und „Zwecke“, wie z. B. ökonomische Gesichtspunkte, in den Hintergrund treten, verändert sich auch die innere Struktur der Ehe und Familie. Das patriarchalische Modell früherer Tage weicht mehr und mehr dem Leitbild einer partnerschaftlichen Ehe. Rollen und Funktionen von Mann, Frau und Kind haben sich grundlegend gewandelt.

Sie werden heute nicht mehr so eindeutig von Generation zu Generation tradiert, sondern müssen von Eheleuten, Eltern und Kindern in oft langwierigen Prozessen miteinander abgeklärt und teilweise neu definiert werden. Das eröffnet einen individuellen Freiheits- und Entscheidungsraum von bisher nicht gekanntem Ausmaß. Zugleich verunsichert dieser Prozeß der „Umdefinition“ von Rollen und Funktionen. In der öffentlichen Meinung gibt es dazu eine Vielfalt unterschiedlicher Auffassungen und Erfahrungen. Es sind aber eher Ansichten darüber zu hören, wie Ehe und Familie heute nicht mehr sein sollen, als konkrete Angaben dazu, wie denn eine partnerschaftliche Ehe oder Familie aussehen könnte. Nicht wenige Familien geraten dadurch in neue Abhängigkeiten.

2. Einstellung der jungen Generation zu Ehe und Familie

Die Einstellung junger Leute zu Ehe und Familie ist grundlegend geprägt vom Umgang und von Erlebnissen mit der eigenen Herkunfts-familie und der Ehe der Eltern. Schon frühzeitig erfahren sie exemplarisch, was Liebe und Treue, Partnerschaft und Autorität bedeuten⁷. Die weitverbreitete skeptische Einstellung mancher Jugendlicher zu Ehe und Familie hat sicherlich auch etwas zu tun mit den wenig ermutigenden, oft sogar abschreckend wirkenden Ehe-Beispielen, denen junge Leute in der eigenen Familie, in der Verwandtschaft oder im Kollegenkreis begegnen⁸.

a) Privatisierung von Sexualität und Freundschaft

Je mehr sich der einzelne in Schule, Betrieb, Öffentlichkeit verwaltet und reglementiert sieht, je weniger er sich in diesen Bereichen als Mensch ernst- und angesehen fühlt, um so stärker „privatisiert“ er sich in Freundschaft, Ehe und Familie. Die gegenwärtige Gesellschaft bewirkt ein enormes Defizit an Anerkennung, Annahme, Sicherheit und Unabhängigkeit. Was sie dem einzelnen vorenthält, sucht dieser in den „Zufluchtsorten“ Freundschaft, Ehe und Familie zu finden, wo er noch „Mensch sein kann“ und über sich selbst zu verfügen glaubt.

⁷ Deshalb müssen auch mit Blick auf die junge Generation die Bemühungen in der ehebegleitenden Bildung intensiviert werden. Schließlich sind es zunächst die Eltern in ihrer Rolle als Eheleute, die die Kinder (zumeist unbewußt) auf die spätere Ehe vorbereiten (oder vielleicht auch davon abhalten!).

⁸ 1963 gab es in der BRD rund 50.000 minderjährige Kinder, die von der Scheidung ihrer Eltern betroffen waren. Seit 1965 übersteigt die Zahl der „Scheidungswaisen“ sogar die Zahl der Scheidungen. So waren 1974 bei 98.500 Scheidungen rund 106.700 „Scheidungswaisen“ festzustellen (vgl. Gesellschaftliche Daten 1977, a.a.O., 285).

Dieser Rückzug auf die „eigenen vier Wände“ hat zur Folge, daß immer weniger die Verpflichtung und die Verantwortung für das Allgemeinwohl gesehen werden. Damit verliert die Familie den Bezug zur Gesellschaft. Aus der „Keimzelle der Gesellschaft“ wird zunehmend die „institutionalisierte Privatsphäre“⁹. Auf sie richtet der heutige Mensch fast ausschließlich seine Glücks- und Sinnerwartung und überfordert damit sich und den Partner.

Die Jugendlichen übernehmen diese Verhaltensmuster ihrer Eltern, wie neuere Untersuchungen in Deutschland und Österreich zeigen. Auch sie „privatisieren“ frühzeitig in Freundschaften mit andersgeschlechtlichen Partnern. Dabei zeichnet sich ein deutlicher Trend zu festen, ausschließlich auf einen Partner fixierte Freundschaften ab¹⁰. Diese Beziehungen, einschließlich der sexuellen Verhaltensweisen, werden von den jungen Leuten als ihre ganz „persönliche Angelegenheit“ angesehen, in die niemand hineinzureden hat. Darüber wird die soziale Dimension von Freundschaft, Sexualität und Ehe vergessen. Die herkömmlichen Werte und Normen, z. B. im Bereich der Sexualität, lehnen sie als unerlaubte Einmischung in ihre Privatsphäre ab. Institutionen wie die Ehe werden nicht als Ent-, sondern als Belastung der Beziehung angesehen. Diese Einstellung versperrt vielen jungen Leuten die Einsicht in die Notwendigkeit einer rechtzeitigen Einübung in Ehe und Familie. Sie ist ein ernstzunehmender Lernwiderstand, der bei ehevorbereitenden Kursen vielfach zunächst mühsam abgebaut werden muß.

b) Das Phänomen „Ehe ohne Trauschein“

Die Zahl junger Menschen nimmt zu, die ohne kirchliche oder standesamtliche Trauung zusammenleben. Gab es 1960 noch 521.445 standesamtliche Eheschließungen in der BRD, so ging diese Zahl bis 1977 auf 358.347 zurück¹¹. Während 1955 auf je 1000 Einwohner 8,8 Eheschließungen kamen, entfielen 1976 auf je 1000 Einwohner nur noch 5,9 Eheschließungen. Diese Fakten korrespondieren mit den Ergebnissen zahlreicher repräsentativer Umfragen zu diesem Problemfeld. Sie sind in Literatur und Presse oft zitiert worden und brauchen hier nicht eigens wiederholt zu werden.

Wenn auch die Motive für den Entschluß, unverheiratet mit dem Partner zusammenzuleben, vielfältiger Art sind und auf dem Hintergrund verschiedener Erfahrungsfelder gesehen werden müssen, so bildet das Phänomen „Ehe ohne Trauschein“ dennoch zuallererst eine Anfrage an die bestehenden Ehen. Eltern, Pädagogen, Seelsorger, Verantwortliche in der Jugend-, Eltern- und Familienarbeit sind aufgerufen, sich dieser Anfrage in argumentativer Weise zu stellen. Dabei gilt es, die Ansichten der jungen Leute anzuhören und ihnen die eigenen Argumente für die Ehe überzeugend und glaubwürdig als Orientierungs- und Entscheidungshilfe für ihren Klärungsprozeß anzubieten. Diesem Gespräch zwischen den Generationen kommt m. E. entscheidende Bedeutung zu auf dem Weg der Einübung in Ehe und Familie. Deshalb sollen hier „Pro“- und „Contra“-Meinungen im Sinne einer Argumentationshilfe gegenübergestellt werden¹².

⁹ F. X. Kaufmann: Die gesellschaftliche Situation der heutigen Familie, in: Ehe im Umbruch, hg. v. A. Beckel, Münster 1969, 116.

¹⁰ Diese frühen exklusiven Freundschaften können später eine echte freie Partnerwahl verunmöglichen, da beide Partner in einer wechselseitigen „moralischen Verpflichtung“ zu stehen glauben und sie eigentlich keine anderen Partner kennengelernt haben, die erst wirklich eine Partnerwahl ermöglichen.

¹¹ Vgl. Statistisches Jahrbuch 1978, 75.

¹² Vgl. Peter Neysters, Gespräche mit Eltern und Jugendlichen, Würzburg 1979, 172–174.

Pro

- Die Freundschaft zweier Menschen ist eine intime und private Angelegenheit. Sie geht nur die beiden etwas an. Weder Staat noch Kirche haben da reglementierend einzutreten.
- Die Freundschaft braucht keine Institutionalisierung, keine Formalitäten. Das engt nur ein und übt Druck auf die Partner aus. Wer ohne Trauschein zusammenlebt, bemüht sich um den Partner. Keiner ist sich des anderen sicher. Die Beziehung bleibt lebendig. Es gibt keine Langeweile, Entfremdung und Gleichgültigkeit.
- „Ehe ohne Trauschein“ lässt die Partner unabhängig bleiben. Sieketten sich nicht aneinander. Sie halten den notwendigen Abstand. Dadurch lernen sie sich tiefer und umfassender kennen.
- Wenn die Beziehung verflacht und die Partner sich nichts mehr bedeuten, können sie sich anstandslos als Freunde trennen. Sie sind nicht auf Gedeih und Verderb aneinander gebunden und müssen nicht weiter zusammenleben.
- Das vorherige Zusammenleben ermöglicht erst eine verantwortungsvolle und freie Entscheidung für den Partner und für eine zukünftige Ehe. Wer sich (noch) überfordert fühlt, kann mit der Zeit zu einer Entscheidung kommen.
- Wer heiratet, sollte vorher versuchsweise Ehe leben. Die Partner müssen erfahren, ob sie in allen Bereichen (einschließlich Sexualität) übereinstimmen.
- Einem Menschen endgültig, ausschließlich und ein Leben lang sein bedingungsloses Ja zu geben, ist eine totale Überforderung. Der einzelne weiß nicht, was mit ihm und dem anderen geschieht. Schließlich verändern sich beide und damit auch ihre Ansichten.

Contra

- Jeder Mensch und jede Freundschaft sind auf verbindliche Gemeinschaft angewiesen. Keiner lebt für sich allein. Menschliche Beziehungen verlangen nach bestimmten Formen und Zeichen. Sie geben Aufschluß über Stand und Stellenwert dieser Beziehung.
- Institutionen wie Ehe und Familie entlasten ihre Mitglieder. Die verbindliche Entscheidung füreinander – öffentlich dokumentiert – gibt Sicherheit und Gewißheit. Menschliche Beziehungen werden durch Institutionen vor Willkür geschützt und damit gestützt. Erst dadurch wird freie Entfaltung der Partner und der Beziehung möglich.
- Die endgültige Bindung macht erst frei und unabhängig. Sie lässt Kritik und Korrektur zu, da keiner mehr Angst haben muß, den Partner dadurch zu verlieren. Diese Freiheit ermöglicht letztlich die geforderte Distanz zum Partner und den notwendigen Freiraum des einzelnen.
- Die Partner werden bei dem ersten ernsthaften Konflikt an Trennung denken. In der Ehe ist offene Auseinandersetzung nötig und möglich. Die Bereitschaft zur Konfliktbewältigung, zur Vergebung und zum Neuanfang ist eher gegeben. Wechselseitiges Verbundensein (Treue) verpflichtet und gibt Kraft.
- Die Partner stehen unter einem permanenten Entscheidungsdruck: Bleiben wir zusammen (heiraten wir später) oder gehen wir auseinander? Wer länger zusammenlebt, fühlt sich moralisch verpflichtet, beim anderen zu bleiben. Die freie Entscheidung ist genommen.
- Ehe kann nur in der Ehe erfahren werden. Liebe und Ehe gründen auf der bedingungslosen Annahme. Von daher bietet das eheähnliche Zusammenleben keine realistischen Erfahrungen von Ehe.
- Das wechselseitige Ja ist in der Tat ein fast menschenüberfordernder Anspruch. An diesem entscheidenden Punkt seines Lebens ist dem Christen die Zusage Gottes gewiß, daß er diesen Anspruch im Vertrauen auf ihn und seine Hilfe verwirklichen kann. Im Sakrament der Ehe schenkt Gott seine Hilfe.

3. Ziele und Aspekte ehevorbereitender Bildung

In einem 1. Schritt ist versucht worden, die veränderte Situation von Ehe und Familie zu beschreiben, so wie junge Leute sie heute in der Regel vorfinden. Im 2. Schritt wurden tiefgreifende Wandlungen in Einstellung und Verhalten junger Leute zu Ehe und Familie dargestellt. Die aufgezeigten Fakten und Trends müssen zur Kenntnis genommen werden. Sie machen eines deutlich: nie zuvor ist eine *umfassende* und *intensive* Einübung in Ehe und Familie so notwendig geworden wie gerade heute. Ziel dieser *langfristigen ehevorbereitenden Bildung* muß es sein, die jungen Paare zur Partnerschaftsfähigkeit und damit letztlich zur Ehefähigkeit zu führen. Ihnen muß bei ihren Bemühungen geholfen werden, ihre (sich allmählich stabilisierenden) partnerschaftlichen Beziehungen vor der Ehe befriedigend und verantwortungsbewußt zu gestalten und darüber hinausgehend Perspektiven für die zukünftige Ehe zu entwickeln.

a) Verschiedene Zielgruppen

Mit *Jugendlichen im Alter von 12 bis 16 Jahren* sind Gespräche in Elternhaus, Schule und Jugendarbeit über Motive und Probleme bei der Wahl von andersgeschlechtlichen Partnern zu führen. Die Jugendlichen dieses Alters sind in der Regel noch nicht fähig, sich über einen längeren Zeitraum an einen Partner zu binden. In ihrem Bemühen um Identitäts- und Sinnfindung sind sie noch zu sehr mit sich selbst beschäftigt. In den *wechselnden* Freundschaften suchen sie möglichst viele Vergleichsmöglichkeiten für die spätere endgültige Partnerwahl zu finden. Jungen und Mädchen lernen die ganze Bandbreite möglicher Empfindungen, Verhaltens- und Reaktionsweisen des anderen Geschlechtes kennen. Beim heutigen Trend zur „*Ein-Kind-Familie*“ sind diese Erfahrungen von besonderem Wert. Diese Gespräche setzen sich fort in gezielten Lernhilfen für *junge Paare ab 16/17 Jahren aufwärts*¹³. Hierbei geht es vorwiegend darum, die Erfahrungen mit sich und dem Partner aufzugreifen, zu reflektieren und für die weitere Gestaltung der Freundschaft zu nutzen. Je weiter der Prozeß der Selbstfindung fortgeschritten ist und je ausgeprägter der Jugendliche sich seiner Eigenart und Einmaligkeit sowie der Andersartigkeit des Partners bewußt wird, desto freier, offener und verbindlicher kann er sich der endgültigen und unwiderruflichen Entscheidung für den *einen* Partner zuwenden. Die Beziehung wird intensiver und anfordernder denn je erlebt. Die zentripetalen Kräfte einer Paarbeziehung wie Nähe, Anpassung, Verschmelzung, überwiegen. Diese Tendenz ist für die Identitätsfindung des Paares unerlässliche Voraussetzung.

Die Gesprächsangebote für *Brautpaare* fallen in eine Zeit, in der die Entscheidung für einen bestimmten Partner bereits gefallen ist. Viele junge Leute nehmen diese verbindliche Entscheidung, die oft am Ende eines langwierigen Klärungsprozesses steht, als eine Entlastung wahr, die neue Kräfte und Antriebe freisetzt. Wie wichtig dieser Abklärungsprozeß und die damit verbundene Gewinnung der „*Paaridentität*“ für die zukünftige Ehe ist, läßt sich an der relativ hohen Scheidungsquote der sogenannten Frühhehen ablesen. Ziel des Gesprächsangebotes muß daher sein, die durch die Entscheidung freigewordenen Kräfte für die Vertiefung der Beziehung und die Planung des gemeinsamen Lebensweges zu mobilisieren.

¹³ Vgl. hierzu Peter Neysters, Erfahrung mit Liebe und Partnerschaft, Gespräche mit jungen Paaren, Würzburg 1977.

b) *Grunderfahrungen mit dem Partner und Deutungsversuche aus dem Glauben*

In jeder Freundschaft gibt es Situationen, in denen junge Menschen zumindest punktuell *grund-legende* Erfahrungen miteinander machen können, die *deutungsoffen* und *deutungsbedürftig* sind. Es sind dies Situationen, in denen sich anfangs-haft die Frage nach Lebenssinn und Lebensgestalt (gemeinsame Zukunft) stellt. Diese Frage weist junge Leute über sich und ihre Beziehung hinaus und fordert zu einer Antwort heraus. In solchen (nicht alltäglichen) Situationen können Deutungsversuche aus dem christlichen Glauben Zukunft eröffnen, Glück verheißen, Sinn stiften. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß in unserer heutigen pluralen Gesellschaft junge Leute nicht mehr allein christliche Modelle für gelingendes Leben vorfinden. Die Zahl junger Leute wächst, die außerhalb der Kirche nach Lebensmodellen Ausschau halten.

Kirchliche Ehevorbereitung muß die Erfahrungen, Hoffnungen und auch Ängste der jungen Leute aufgreifen und sie in dieser Situation mit den Lebensmöglichkeiten des Christseins vertraut machen. Ihr oberstes Ziel muß sein, „den Menschen zu helfen, daß ihnen ihre Ehe gelingt, indem sie auf den Zuspruch und Anspruch Gottes für ihre Ehe eingehen. Dieses Ziel kann nur formuliert werden aufgrund der Überzeugung, daß sich im Glauben an die Botschaft des Evangeliums einzigartige Chancen zu einer (auch noch in Leidsituationen) gelingenden Ehe eröffnen . . . Wenn übrigens von einer ‚gelingenden‘ Ehe gesprochen wird, so um die Ehe als Geschichte zweier Menschen miteinander ernstzunehmen. Diese Geschichte ist nicht vollendbar und bleibt dauernde Aufgabe. Auch der Glaube ist eine Geschichte, die ein Mensch mit dem Gott seines Lebens hat. Eine Ehe im Glauben meint dann, daß zwei Menschen ihre Geschichte miteinander auch als Geschichte mit dem Gott ihres Lebens verstehen und gestalten und daß sie darin Hilfe zum Gelingen ihrer Geschichte miteinander erfahren“¹⁴.

Diese Geschichte zweier Menschen beginnt mit der (sich vertiefenden) Freundschaft. Manche Grunderfahrungen der Ehe werden hier bereits, wenn auch anfangs-haft und fragmentarisch, vorweg erlebt. Einige sollen aufgezeigt und gedeutet werden:

Vertrauen und Annahme

Im Prozeß der Identitäts- und Sinnfindung erfahren junge Leute von- und miteinander:

- wir finden uns liebens-wert, wert-voll, wir *wert-schätzen* uns („Schatz“); wir bedeuten uns viel, aus einer Fülle von Möglichkeiten haben wir uns füreinander entschieden; wir nehmen einander an und helfen uns, daß jeder auch sich selbst annehmen und weiterentwickeln kann;
- wir vertrauen uns, wir spüren unser Vertrauen; wir fühlen uns beim anderen sicher und geborgen; wir geben uns ein „Zuhause“; wir wissen, mit dem anderen kann ich vertrauensvoll leben gegen Kälte und Mißtrauen des Alltags; wir geben uns Mut und Zuversicht, *Ja zum Leben* zu sagen.

In der Perspektive des Glaubens stellt Gott sich als einer dar, der den Menschen vorbehaltlos sucht und annimmt, der keine Bedingungen stellt (wie manche Menschen), der auf jeden zugeht und ihn zu verstehen sucht. Vorab aller menschlichen Vorleistungen steht die Liebe und Annahme Gottes. In dieser Ge-wißheit darf sich der Mensch mit all seinen Hoffnungen und Ängsten durch ihn angenommen wissen.

Treue

Im Prozeß der endgültigen Entscheidungsfindung erfahren junge Leute von- und miteinander:

¹⁴ D. Emeis, Allgemeine Ziele der Ehekatechese (unveröffentlichtes Manuskript).

- wir trauen uns etwas zu, kennen unsere Stärke und Schwäche, Begabung und Unzulänglichkeit; wir brauchen uns nicht voreinander zu verstecken und können so sein wie wir sind; wir können uns *selbst treu sein* und *treu bleiben*;
- wir haben uns füreinander entschieden; wir haben uns Treue versprochen: endgültig, vorbehaltlos, unwiderruflich; diese Gewißheit macht uns frei und unabhängig voneinander; wir müssen nicht umeinander bangen, nicht befürchten, uns bei den ersten Schwierigkeiten zu verlieren; unsere Treue schränkt nicht ein, sondern gibt uns Freiheit;
- wir wissen, daß Treue wächst und positiv gestaltet sein will; wenn wir uns weiterentwickeln, bleiben wir füreinander attraktiv und anziehend; wir bemühen uns umeinander, wir entdecken Neues an uns; wir staunen über den anderen; wir erfahren, was es heißt, einander treu zu bleiben: es beglückt uns, es macht uns froh, es verbindet uns.

In der Perspektive des Glaubens stellt Gott sich als einer dar, der es ernst meint mit seiner Treue zu den Menschen, der sich nicht abweisen läßt, der zu jeder Zeit sein Angebot aufrechterhält. Seine eindeutige und unwiderrufliche Treue ist den Menschen durch Jesus Christus zur Gewißheit geworden. Seine Anforderung auf lebenslange Treue in der Ehe verbindet er mit dem *Zuspruch*, daß Menschen diesen ungeheueren *Anspruch* im Vertrauen auf ihn verwirklichen können. Wenn junge Leute sich diese Treue versprechen, sagt Gott ihnen im Sakrament der Ehe seine Liebe und Treue zu. So setzen sie *füreinander* und *für andere* Zeichen dieser Liebe und Treue Gottes.

Schuld und Vergebung

Bei allen positiven Erfahrungen erleben junge Leute aber auch von- und miteinander:

- wir haben unterschiedliche Meinungen und Interessen, es kommt zu Spannungen; hin und wieder streiten wir sogar; manchmal sind wir über den anderen enttäuscht, das eine oder andere haben wir nicht von ihm erwartet; wir sprechen uns aus, machen es besser, gehen wieder aufeinander zu; wir lernen uns tiefer und umfassender kennen;
- wir tun dem anderen Unrecht, unterschieben ihm etwas, sind mißtrauisch; wir verletzen ihn, stoßen ihn vor den Kopf, behandeln ihn ungerecht; wir werden schuldig aneinander; wir entschuldigen uns, wir bitten um Vergebung, wir verzeihen dem anderen, wir kehren um, wir fangen neu an.

In der Perspektive des Glaubens stellt Gott sich als einer dar, der um die Schuld des Menschen weiß, der dennoch den Bund mit den Menschen bei allen Enttäuschungen nicht aufgibt, der immer wieder verzeiht und vergibt und nicht müde wird, die Menschen zur Versöhnung aufzurufen. In dem Maße, wie die Partner in Situationen der Schuld einander vergeben und sich aussöhnen, können sie sich letztlich Gottes Zuspruch gewiß sein, daß auch er ihnen Schuld vergibt und sich mit ihnen versöhnt. Diese Erfahrung eröffnet ihnen die Mitte christlicher Verkündigung.

Junge Leute konnten früher an den Ehen ihrer Eltern, Verwandten und Nachbarn gelebte Glaubensgeschichte beispielhaft miterleben. Für viele entfällt heute weitgehend dieses Erfahrungsfeld. Aber Begegnungen mit Menschen können ihnen zu dieser Dimension des Glaubens verhelfen. Für manchen jungen Menschen heißt das: am Beispiel ihrer Freundschaft glauben lernen.

Zum Glücken menschlicher Geschlechtlichkeit

Dieser Text entstand ursprünglich im Rahmen der Erwachsenenbildung. Ziel war ein Durchblick, wohl moraltheologisch fundiert, aber in praktisch-orientierender Absicht, und diese Zielsetzung behalte ich auch bei dieser Bearbeitung bei. Die weiterführenden Anmerkungen müssen aus Raumgründen knapp gehalten werden. Als theolog. Methode verwende ich die Korrelation¹: In der Umwelt vorhandene Fakten, Ansichten und Einsichten zum Thema werden mit einschlägigen Beständen der biblischen Offenbarungs- und christlichen Wirkgeschichte in Beziehung gesetzt und daraus abschließend praktische Konsequenzen gezogen.

I. Gegenwärtige Modellvorstellungen für menschliche Geschlechtlichkeit²

1. Geschlechtsvollzug ausschließlich als Genuss und Spiel

In derartigen Modellen erschöpft sich das Ziel geschl. Aktivität in der Herbeiführung körperlichen und psychischen Wohlbefindens. Die geschl. Vereinigung wird gesehen als Ausdruck der Vitalität, der erfrischenden, befreienden Ur-

¹ Vgl. P. Tillich: „Die Theologie formuliert die in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen, und die Theologie formuliert die in der göttlichen Selbstbekundung liegenden Antworten in Richtung der Fragen, die in der menschlichen Existenz liegen. (. .) Sie gibt eine Analyse der menschlichen Situation, aus der die existentiellen Fragen hervorgehen, und sie zeigt, daß die Symbole der christlichen Botschaft die Antworten auf diese Fragen sind.“ (System. Theologie. Bd. I, Stuttgart 1956, 75f). Genauer noch ist das Verhältnis zwischen Empirie und Theologie dialektisch: Die theolog. Deutungstradition provoziert und kritisiert empirisches Forschen, und umgekehrt ermöglichen empirisch erschlossene Einsichten ins Menschsein und in die Bedingungen des Tradierens eine vertiefte Erschließung der theolog. Tradition. Zum ethischen Argumentieren vgl. HB der christlichen Ethik, Hg. v. A. Hertz u. a., Freiburg/Gütersloh 1978, Bd. I, 46–107, bes. 83–107.

² Vgl. die sorgfältige Auseinandersetzung in: W. Rohrbach, Humane Sexualität, Neukirchen 1976, bes. 11–79. Zu unterscheiden sind:

1. *Reduktionistische Konzepte*: Sie halten die tradierte Sexualmoral für schlecht und leidschaffend. Nötig sei der Abbau dieser Konstrukte und eine Rückkehr zu „natürlicher“ Geschlechtlichkeit, verstanden als Nivellierung auf das biologisch-zoologisch Vorfindbare. Hierher gehören, abgesehen von den trivialen Varianten, große Teile der Sexualverhaltensforschung in der Tradition von Kinsey (vgl. etwa C. S. Ford/F. A. Beach, Formen der Sexualität, Reinbek 1968). Nuancierter ist A. Comfort (Der aufgeklärte Eros, München 1964), bei ihm wird schon stärker das spezifisch Humane reflektiert. Auch der Strukturalist M. Foucault (Sexualität und Wahrheit, Bd. I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt 1977) wäre am ehesten hier einzuordnen.

2. *Sexuelle Emanzipationstheorien*: Hier ist neben S. Freud und W. Reich vor allem H. Marcuse (Eros und Kultur, Stuttgart 1957 = Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1971) zu nennen. Freud ging davon aus, daß Kultur eine Repression der Geschlechtlichkeit brauche, weil sie auf den Prozeß der Sublimierung angewiesen sei. Marcuse hebt ergänzend (als soziohistorische Komponente in der Marxschen Tradition) die zusätzliche Unterdrückung der Geschlechtlichkeit zur Herrschaftssicherung und zur entfremdenden, übermäßigen Leistungssteigerung hervor. Diese Verhältnisse wären revolutionär zu überwinden, um eine neue Kultur des unverkürzten Menschlichen zu ermöglichen, „in der Vernunft sinnlich ist und Sinnlichkeit vernünftig“ (a.a.O. 178). Zur Kritik dieser Utopie vgl. H. Ringeling, Theologie und Sexualität, Gütersloh 1968, 157f.

Man muß demgegenüber klar feststellen, daß ein minimalistisches „Nichts als . . .“ das spezifisch Menschliche wegabstrahiert, daß es nach Ausblendung der Du-Orientierung zur inhumanen Dominanz des Ich und Es kommen muß, daß Marcuse in seiner optimistischen Utopie die andauern den destruktiven Trends und Mißbrauchsmöglichkeiten menschlicher Freiheit nicht ausreichend reflektiert. Allerdings: Wie sehr oft in der neuzeitlichen Religionskritik, so hat auch hier die unzählige christliche Praxis und Theorie säkularistische Alternativen mit-ausgelöst. Erst der außerkirchlich betriebene Abbau der rigiden Normen und die empirische Sexualforschung haben „auch den theologischen Ethikern die Zunge gelöst“ (Rohrbach a.a.O. 98 f, vgl. H. Thielicke, Theol. Ethik Bd. III, Tübingen 1968, 649) und die biblische Sicht wiederentdecken lassen. Zum Normenwandel vgl.: G. Barczay, Revolution der Moral? Zürich 1967.

sprünghlichkeit, zu konsumieren wie Nahrung und Trank, als „ein Genuß der Freundschaft wegen, der zärtliches Erleben schenkt und eine menschliche Bindung verstärkt“³ . . . Auch innerhalb dieses Modelltypus werden meist Mindestregeln aufgestellt, die die Menschlichkeit der Sexualpraxis sichern sollen. *Comfort* z. B. formuliert folgende zwei: „Du sollst die Gefühle eines Menschen nicht rücksichtslos ausnutzen und ihn nicht mutwillig enttäuschenden Erfahrungen aussetzen“ und „Du sollst unter keinen Umständen fahrlässig die Zeugung eines unerwünschten Kindes riskieren“⁴. Wird Geschlechtsvollzug als Ausdruck personaler Sympathie verstanden, so ergeben sich fließende Übergänge zum nächsten Modelltypus.

2. *Geschlechtsvollzug als Ausdruck personaler Liebe*

Bedingung für die geschl. Vereinigung ist nach diesem Modell einzig die Liebe zweier Menschen und nicht eine „allgemeine Norm“ oder „Institution“; ein Verständnis, das bei jungen Menschen häufig anzutreffen ist. Verständlicherweise: es ist leicht einzusehen, daß sexueller Vollzug (soll er wirklich menschlich sein) seelisch-geistige Zuwendung einschließen muß. Nicht so unmittelbar erfahrbar ist im jugendlichen Lebensalter die soziale Dimension menschlicher Geschlechtlichkeit. Man fühlt sich aneinander gebunden (jedenfalls auf absehbare Zeit), man schließt Ehe als Institution oft nicht aus, doch lehnt man sie als verbindliche Bedingung ab⁵.

3. *Geschlechtsvollzug ausschließlich als Ausdruck von Dauer-Ehe*

Hier gelten der Wille zur ausschließlichen Dauerbindung und die institutionelle Fixierung dieses Willens als Voraussetzungen für die Erlaubtheit der geschl. Vereinigung, die damit ausschließlich als Ausdruck einer ehelichen Beziehung zu sehen ist. Diese Position wird vom kath. Lehramt und von großen Teilen der evang. Kirche vertreten. In der Annahme dieses Modells als Erfüllungsnorm durch die Gläubigen besteht Uneinheitlichkeit⁶.

II. Biblische Aussagen zur Geschlechtlichkeit⁷

1. Zum Hintergrund dieser biblischen Aussagen

Bei der Sichtung der bibl. Texte ist zu bedenken, daß Gott sich in der menschlichen Geschichte geoffenbart hat: Wir haben in der Bibel Zeugnisse eines geschichtlichen Ringens

³ K. Ahlmark-Michanek: Jungfrauenglaube und Doppelmoral, München 1965, 43.

⁴ *Comfort*, a.a.O. 120. Vgl. die Würdigung dieses nicht gering zu schätzenden Minimalethos bei H. Scarbath, Geschlechtserziehung, Heidelberg 1969, 76f.

⁵ Die verfügbaren Untersuchungen sind recht einhellig: z. B. H. Giese/G. Schmidt, Studenten-Sexualität. Reinbek 1968; U. Planck, Landjugend im sozialen Wandel, München 1970; V. Sigusch/G. Schmidt, Jugendsexualität, Stuttgart 1973, bes. 41–58. Wohl werden die Normen bzgl. vorehelicher Vereinigung weitgehend abgelehnt, doch folgt daraus keine hohe Partnermobilität, die exklusive Liebesbeziehung zu einem einzigen Partner und auch die monogame Ehe werden nach wie vor hochgeschätzt. Aus den Daten ergibt sich, „daß für die Bewertung der vorehelichen Sexualität das Bestehen einer Liebesbeziehung die Schlüsselbedingung ist“ (a.a.O. 189f).

⁶ Zur kirchlichen Lehre vgl. die Past. Konst. des II. Vat. „Gaudium et spes“, Art. 47–52. Zur Enzyklika „Humanae vitae“ v. 25. 7. 1968 und zur Erklärung der Glaubenskongregation „Persona humana“ vom 29. 12. 1975 vgl. z. B. Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt? Hg. v. F. Böckle. Düsseldorf 1977. Vgl. auch die traditionelle Lehre von der „acceptatio legis“ (etwa H. Noldin: Summa Theol. Moralis. I. De Principiis. Innsbruck 1962, 191 ff und 151 ff). Der Text von „Persona humana“ und bischöfliche sexualethische Stellungnahmen aus Deutschland sind gut zugänglich in: Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit, hg. v. Seelsorgeamt Hildesheim, Hildesheim/Kevelaer 1976. Vgl. auch die einschlägigen Texte der bundesdeutschen Synode.

um das rechte Verständnis des Menschlichen, des Verhältnisses Gott–Mensch–Welt. In einer Geschichte wurde erfahren, was den rechten Beziehungen zu Gott und den Mitmenschen angemessen bzw. nicht angemessen ist. Die bibl. Aussagen sind als Kontrastaussagen zu den Auffassungen der Umwelt entstanden und nur von da her recht zu verstehen. Im wesentlichen grenzt sich die Bibel von 2 Deutungstypen ab:

a) Die dualistische Auffassung

Seit unvordenklichen Zeiten haben die Menschen die mit der Urkraft des Geschlechtstriebes verbundenen Gefährdungen erfahren. Daraus erwuchsen von Anfang an bis herauf zur Gegenwart dualistische Systeme, die das Leibliche und Geschlechtliche abwerteten als Inbegriff des Uneigentlichen, ja des Bösen, gegen das der Geist als Eigentliches und Gutes zu kämpfen habe. Dualistische Tendenzen sickerten auch ins Christentum ein. Apokalyptische Traditionen, bestimmte Strömungen des Mönchtums und besonders Augustinus, der vor seiner christlichen Lebensphase Neuplatoniker und Manichäer gewesen und insgesamt stark vom stoischen Ideal der Leidenschaftslosigkeit geprägt war, beeinflußten die weitere Tradition in dieser Richtung⁸.

b) Die numinose Auffassung

Die ebenfalls seit Urzeiten in der Geschlechtlichkeit erfahrene beglückende Ekstase führte zum extrem gegenteiligen Interpretationsmodell: man sah im Geschlechtserleben unmittelbar etwas Göttlich-Numinoses, es bildete sich um das Geschlechtliche ein religiöser Kult: „Heilige Hochzeit“, Kosmogonische Orgien, Tempelprostitution . . . – Das gab es nicht nur in grauer Vorzeit, in säkularistischen Formen haben wir auch heute vergleichbare Phänomene einer Vergötzung der Sexualität⁹.

2. Die atl Kontrast-Feststellungen¹⁰

a) Entdämonisierung der Geschlechtlichkeit

An höchst bedeutsamer Stelle (in der Ätiologie der Schöpfungsberichte) wird festgestellt: „Gott schuf den Menschen als sein Ebenbild. Als sein Ebenbild schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar (. . .) und es war sehr gut.“ (Gen 1, 27.28.31, vgl. Gen 2, 7–24 und Mt 19, 4–6; Eph 5, 31)

Die geschl. Zweihheit des Menschen, die pulsierende Beziehung zwischen Mann und Frau, das Streben nach Vereinigung und die Fruchtbarkeit werden als Gottes gute Schöpfung und als gottentsprechend herausgestellt. Nicht selbstgenügsame Einzelgänger, sondern liebende Menschen bilden die schöpferische Liebe Gottes ab. Immer wieder dient die geschl. Liebe als Vergleichsbild für die Beziehung Gottes zu den Menschen, das „Hohe-Lied“ auf die Liebe zwischen Mann und Frau ist bedeutsamerweise Teil der Hl. Schrift¹¹.

⁷ Ein knapper Überblick über biblische Ethik im allgemeinen: F. Böckle, Fundamental moral. München 1977, 167–232. Gründlich, mit ausführlichem Rückgriff auf das AT: H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament. Zürich 1967. Sehr lesenswert: E. Zenger, Leib und Geschlechtlichkeit. In: Menschl. Sexualität und kirchl. Sexualmoral. A. a. O. 51–73.

⁸ Vgl. bspw. K. Niederwimmer, Askese und Mysterium. Göttingen 1975. Weiters: A. und W. Leibbrand, Formen des Eros, 2 Bde. Freiburg 1972. Hier bes. Bd. I, 153ff, 365–678, und Bd. II, passim.

⁹ Vgl. Leibbrand, a. a. O., bes. I, 29ff, und II, 651 ff; Thielicke, Theol. Ethik III, 652, 531f. Vgl. ferner die Heilsbedeutung der Sexualität bei Freud, Reich u. Marcuse; aus der Literatur nur ein neueres Beispiel: H. Miller, Sexus, Hamburg 1970.

¹⁰ H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. München 1973. J. Burri, „als Mann und Frau schuf er sie“. Zürich 1977, bes. 125–139. Zur Entmythologisierung durch den bibl. Jahwe-Glauben: P. Grelot, Die Entwicklung der Ehe als Institution im Alten Testament. In Concilium 6 (1970) 320–325. Zu den Schöpfungsberichten immer noch klassisch G. v. Rad, Das erste Buch Mose. ATD. Göttingen 1964. Zum Stand der Forschung: Cl. Westermann, Genesis. I. BK, Bd. I/1, Neukirchen 1974.

¹¹ Vgl. dazu das liebenswürdige Büchlein von H. Gollwitzer, Das hohe Lied der Liebe, München 1978.

b) Gebrochenheit aller geschlechtlichen Beziehungen

Die Bibel hat keine einseitig-euphorische Auffassung von der menschlichen Geschlechtlichkeit: „Die beiden erkannten, daß sie nackt waren, und sie machten sich Schürzen aus Feigenblättern (. .). Die Frau hat mich verführt (. .). Nach dem Mann wird dein Verlangen sein, er aber wird über dich herrschen.“ (Gen 3, 7.12.16b) Hier wird artikuliert, daß der Mensch nicht in ungetrübter Freiheit und Liebe lebt. Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind gestört und gebrochen, besonders dann, wenn der Mensch seinen Ursprung aus unverdienter Gnade vergißt und sich selber zum alleinigen Herrn machen möchte. Das Bedecken der geschl. Organe ist Zeichen dafür, daß der den Menschen insgesamt bestimmende Hang zur Selbstsucht und zur Verkehrung der Freiheit in Schrankenlosigkeit in der Geschlechtlichkeit einen wichtigen Angriffspunkt findet. Damit geht die Unbefangenheit gegenüber der Körperlichkeit verloren, Hörigkeit, Verführung, Herrschafts- und Gewalttätigkeit sind reale Zerrformen der Beziehung zwischen den Geschlechtern. Nicht nur in der zit. Sündenfall-Erzählung, immer wieder wird vom spannungsgeladenen und gestörten Zusammenleben von Mann und Frau gesprochen, von der Bedrängnis der Frau durch den Mann, von der Frau als Versucherin . . .

Dies alles zielt aber nicht auf eine Abwertung von Leib und Geschlechtlichkeit, sondern man versucht, die Wirklichkeit unverfälscht zu sehen, um Regelungen zu finden, die sich bei der Bewältigung dieses schwierigen Lebensbereiches bewähren: Es gab in Israel die Möglichkeit der Scheidung, aber auch die Absicherung gegen Willkür durch die Formpflicht des „Scheidebriefes“, die Leviratsehe zwecks Versorgung der Witwen, strenge Strafen bei Unzucht und Ehebruch (allerdings unter recht zeitbedingter Rücksichtnahme auf Patriarchat und Besitzdenken) . . . Man glaubte im Zuge der zunehmend engmaschigeren Ausgestaltung und Erstarrung dieses Vorschriften-Netzes immer mehr, damit Gottes Willen im Bereich der Geschlechtlichkeit exakt festgestellt zu haben.

3. Die unüberholbare Botschaft Jesu¹²

In Jesus v. Naz. wird der bibl. Gott in nicht mehr zu steigernder Weise offenbar: Als zuvorkommende, unbedingte und doch so freigebende Zuwendung und Hingabe, in der Überwindung der Abwendung durch Vergebung und Heilung, im Durchhalten des Ja zu den Menschen auch bei extremer Undankbarkeit, in Unrecht und Leid bis zum Tod am Kreuz. Das von Jesus eröffnete neue und dauerhafte Leben fand in der Auferstehung die endgültige Bestätigung. Unerwähnt ist das auch auf unserer Erfahrungsebene als entscheidender Durchbruch zu erfahren: Wenn man nur in dem Maß gibt, als man wieder zurückbekommt, dann gibt es keinen Zuwachs, keine Fülle. Vergelten von Unrecht mit Unrecht verbittert und zerstört das Leben. Erst wer (wie Jesus) zuvorkommend lieben, vergeben und heilen kann, wer sich von den schlechten Trends um sich herum und in sich selbst nicht überwältigen läßt, ist auf dem Weg der Nachfolge Jesu und hat wahre menschliche Größe.

Die Geschlechtlichkeit wird einbezogen in dieses neue Leben im „Gottesreich“, in dieses Verwirklichen respektvoller und unbedingter Zuwendung. Die in der Schöpfung grundgelegte geschl. Gemeinschaft von Mann und Frau war durch menschliche Schwäche und Schuld und auch durch die Erstarrung gesetzlicher Normen verdunkelt worden: Der Mann, der seine Frau mit Scheidebrief entließ, fühlte sich völlig gesetzestreu und gerecht. Solche Verengungen und gesetzliche

¹² Vgl. H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg 1978. E. Schillebeeckx, Jesus, Freiburg 1975; P. Hoffmann/V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, Freiburg 1975; R. Pesch, Freie Treue, Freiburg 1971; W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977.

Erstarrungen bricht Jesus auf und verkündet die unbedingte Gemeinschaft der Liebe zwischen Mann und Frau als neue Möglichkeit im Glauben (z. B. Mt 19, 3–9; 5, 27f. 31f).

Im Epheserbrief wird in der ehelichen Verbindung von Mann und Frau ein besonderes Zeichen der Verbindung zwischen Gott und Mensch gesehen: Die Frauen sollen sich den Männern unterordnen als gelte es Christus, und die Männer sollen ihre Frauen lieben wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. „Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhangen und die beiden werden ein Fleisch sein. Dieses Geheimnis ist groß im Hinblick auf Christus und die Kirche.“ (Vgl. Eph 5, 21–33). Theologisch wichtig ist die ins Sakramentale reichende Qualität der Liebesbeziehung von Mann und Frau, die patriarchale Ausdrucksweise ist zeitbedingt¹³. Natürlich heiraten auch Christen, weil sie einander lieben und nicht, weil sie das Verhältnis Christi zur Kirche darstellen wollen. Aber in der Unbedingtheit, Fülle und uneingeschränkten Transzendenz gelebter Ehe bildet sich (wirksam) die Verbindung Christi zu seiner Kirche ab.

Jesus macht aber auch deutlich, daß die Verbindung zwischen Mann und Frau in unserer Welt Vorläufiges enthält: Jesus selbst war ehelos, die Auferstandenen werden „nicht heiraten und geheiratet werden“ (Lk 20, 34f). Ehelosigkeit wird als menschliche Lebensform anerkannt; ja, sie kann wegen des Himmelreiches gewählt werden (Mt 19, 12) und wie die christlich gelebte Ehe (Eph 5, 31f) dafür Zeugnis sein.

III. Moraltheologische Überlegungen

1. Eschatologische Redeweise und rechtes Normenverständnis

Die eschatologische Redeweise im NT (am schärfsten in der Bergpredigt [Mt 5, 32 bzw. Lk 16, 18], „Wer seine Frau entläßt, bricht die Ehe (. . .), wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe“) wird oft grob mißverstanden. Jesu Verkündigung ist in bestimmter und sehr nachdrücklicher Weise letzte und unüberholbare Botschaft. Es wird entlarvt, was tatsächlich geschieht, auch wenn sich der Mensch auf „sein Recht“ berufen kann. Von da her versteht es sich, daß Jesus die kasuistische Festschreibung einer bestimmten Ordnung (hier die Scheidebriefpraxis) aufsprenget und damit die Relativität jeder normativen Regelung gegenüber der göttlichen Berufung bewußt macht. Jesu Worte haben den Charakter einer Verheißung, die Handeln orientiert, aber innerweltlich nie voll einholbar ist. Das hinzugefügte „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5, 48) ist die ausdrückliche Aufforderung zu unabsehbarer Bemühung. Jeder Erstarrung eines ethischen Standards, sei es eines Einzelmenschen oder einer menschlichen Gemeinschaft, und jeder Selbstgerechtigkeit wird damit der Boden entzogen.

Jesu Worte dürfen also nicht als Gesetze mißverstanden werden¹⁴. Die Ausbildung konkreter Regelsysteme, also die kirchliche und gesellschaftliche Verständigung darüber, was

¹³ Vgl. Rohrbach, a. a. O. 178f; Burri, a. a. O. durchgehend, bes. 149–154.

¹⁴ Vgl. den Nachweis bei Merklein, a. a. O. bes. 17–45, 109ff, 212–221, 253–299. In Stichworten: Verkündigte Gottesherrschaft ist Prinzip für christliches Handeln; radikaler Zuwendung Gottes entspricht radikale Hinwendung des Menschen zu Gott und Mitmenschen; keine Gesetzesethik, sondern ermöglichtes Antworten; integrale Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, so daß eine „Religiosität, die am Menschen vorbei oder gar gegen den Menschen geht, sich selbst disqualifiziert“ (296).

in einer bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Situation als Norm zumutbar ist, das Formulieren der verfügbaren menschlichen und christlichen Handlungserfahrung in Geboten und Verboten, ist deshalb nicht überflüssig. Allerdings müssen Normen die jeweiligen Änderungen der geschichtlich-gesellschaftlichen Handlungssituation berücksichtigen und auf die Lebensumstände und Reife des Einzelmenschen Bedacht nehmen. Es gibt Zeiten, in denen mehr, und Zeiten, in denen weniger möglich ist. Sie dürfen sich aber dabei nicht einfach an das Faktische angleichen, sondern müssen dynamisch bleiben auf das mögliche „Mehr“ in Richtung der Verheißung Jesu. Normen haben die Aufgabe, ein zwischenmenschliches Minimum zu sichern, sie bieten eine wichtige allgemeine Orientierung. Doch dürfen sie nie vorgeben, den Willen Gottes voll und unüberholbar auszudrücken; und es darf nicht verstellt werden, daß jeder Mensch zu einem ganz persönlichen Leben gerufen ist und damit zu mehr, als je eine allgemeine Norm ausdrücken könnte¹⁵.

2. Wichtige Vorgegebenheiten für die Geschlechtlichkeit

Wir wissen heute, daß wir die Natur als unbeliebige Ausgangslage ernstnehmen müssen, hier: daß wir die Urkräfte des Sexualtriebes nicht abqualifizieren und verdrängen, sondern menschlich verantwortlich gestalten sollen. Die geschichtliche Anstrengung der Menschheit hat aber zusätzlich eine zweite Unbeliebigkeitsdimension, eine „zweite Natur“, produziert: die gesellschaftliche Realität, die in hohem Ausmaß die Möglichkeiten, Grenzen und das konkrete „Wie“ unseres Handelns bestimmt. Weil die psychologischen Bedingungsgefüge ohnehin häufig, die gesellschaftlich-kulturellen Voraussetzungen aber wenig erörtert werden¹⁶, möchte ich vor allem diese zu Wort bringen:

a) Positive Momente

In Überwindung der überkommenen negativen Sicht der Geschlechtlichkeit in Gesellschaft (bürgerlicher Puritanismus) und Kirche (dualistische Tradition) hat sich in letzter Zeit eine Aufwertung der Geschlechtlichkeit als authentisch-menschliches Energiepotential und Gestaltungsfeld durchgesetzt. Diese Entdämonisierung ermöglicht eine nüchterne Kenntnisnahme der hier wirksamen Kräfte und ist eine wichtige Voraussetzung für deren angstfreie Gestaltung. Weithin wird heute der Stellenwert der Geschlechtlichkeit für die personale Reifung anerkannt. War es früher durch die Abwertung oft zu einer Abspaltung des Geschlechtlichen mit allen Konsequenzen gekommen, so wird heute meist eingesehen, daß eine volle Persönlichkeit nicht gelingen kann, wenn man einen wichtigen Bereich verloren lässt. Auch die zunehmende Gleichberechtigung der Frau und die Einordnung der Kinderzeugung in die gänzmenschliche Liebesbeziehung gegenüber dem isolierten Zeugungszweck der Tradition sind erfreuliche Verbesserungen.

Daß die positiven Momente in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage sehr wohl Gewicht haben und man keinesfalls einseitig auf die negativen Momente starren sollte, macht

¹⁵ Die gegenwärtigen Probleme der Sexualethik dürften tatsächlich mehr als in einzelnen inhaltlichen Fragen in einem unzulänglichen, weil ungeschichtlichen Normenverständnis wurzeln. Vgl. die Ausführungen von W. Korff/G. Hunold zur Norm-Theorie in HB der christl. Ethik, a. a. O. Bd. I, 108–195.

¹⁶ Zu den psychosexuellen Bedingungen vgl. bspw.: T. Brocher, Psychosexuelle Grundlagen der Entwicklung, Opladen 1971. Zu den gesellschaftlichen Bedingungen vgl. Rohrbach, a. a. O. 51–59, hier wäre die Zivilisationskritik, ohne ihre Übertreibungen mitzumachen, aufzuarbeiten. Etwa: H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967, bes. 91–97; populärer: R. Reiche, Sexualität und Klassenkampf, Fischer, Frankfurt 1971. Viele lesenswerte Kurz-Texte enthält der Reader: Texte zur Sozio-Sexualität, hg. v. H. Kentler, Opladen 1973. Zur Korrelation Anthropologie – Theologie vgl. Die Humanisierung der Sexualität, in Concilium 6 (1970) 373–381.

der Vergleich einer 1912 erstellten sexualpädagogischen Statistik mit den Ergebnissen einer 1966 durchgeführten Untersuchung über Studentensexualität¹⁷ deutlich. Geschl. Vereinigung schon vor der Trauung war auch 1912 vorherrschende Praxis (über 90 Prozent). Ein entscheidender Unterschied zeigt sich aber beim ersten Partner: 1912 hatten 75 Prozent der befragten Studenten den ersten Geschlechtsverkehr mit Prostituierten, 17 Prozent mit Dienstmädchen und Kellnerinnen, 8 Prozent mit Bürgermädchen und anderen. 1966 waren es bei 49 Prozent die spätere Ehegattin, bei 44 Prozent Freundinnen, mit denen in der Regel eine längere Bekanntschaft bestand, und nur bei 7 Prozent Prostituierte. 1912 gaben als Motiv 46 Prozent „inneren Drang“ und 54 Prozent „Verführung“ an. 1966 nannten 55 Prozent „Liebe“, 24 Prozent „Trieb“ und 21 Prozent „Verführung“, „Neugierde“ und „Prestige“. Natürlich wäre das Motiv „Liebe“ noch kritisch zu untersuchen. Aber als guten Trend kann man jedenfalls herausstellen, daß eine personale Beziehung heute viel häufiger als früher Voraussetzung für den geschlechtlichen Vollzug ist, und man insgesamt mehr Rücksicht auf den Partner als Person nimmt.

b) Negative Momente

Teils aus dem Vorherrschen des Körperlichen nach dem Schwund transzendierender Perspektiven, teils aus Über-Reaktion auf überzogene Regelungen der Vergangenheit, zeigen sich sehr bedenkliche Schrankenlosigkeiten in der Sexualpraxis (Schrankenlosigkeit aber hat mit menschlicher Freiheit genausowenig zu tun wie Kettenrauchen).

Sehr zu beachten ist der Zusammenhang der geschl. Praxis mit den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen: Die oft unlustbetonte Arbeitssituation (stereotype Fließbandtätigkeit, einseitige Leistungsdisziplin, eintönig-mechanische Büroarbeit), die engmaschigen Regelungen des städtischen Lebens, die isolierende Wohnsituation, die Einengung der Erlebnis- und Kreativitätsmöglichkeiten . . . : all das führt zu einem schwer bewältigbaren Überdruck auf den sexuellen Bereich, in dem vielfach das einzige Ventil gesehen wird.

Unsere industrielle Zivilisation übt einen hintergründigen, aber sehr wirksamen Druck auch auf die Weise des geschl. Verhaltens aus: Die Industrie schafft technische Abhilfen für viele Probleme. Dies begünstigt die Illusion, daß durch sexuelle Technik allein Befriedigung erzielbar und damit die anspruchsvollere personale Beziehungspflege weitgehend ersetzt wäre. Die Massenproduktion zielt auf „Kaufen – Gebrauchen – Wegwerfen“. Alle Einflußmöglichkeiten werden genutzt, um die Menschen daraufhin zu programmieren. Die Werbung nützt oft direkt die geschl. Antriebe aus: Sie stachelt gezielt unbefriedigte und unbefriedigbare sexuelle Wünsche auf, nicht, um sie zu befriedigen, sondern um Surrogate, nämlich die beworbenen Produkte, zu verkaufen. Keine Frage, daß dies alles auch das geschl. Verhalten beeinflußt.

Daß unsere wirtschaftlichen und politischen Ordnungen insgesamt auf rasche Befriedigung orientiert sind, daß Massenmedien populär sein wollen und daher meist lieber für raschen Genuss als für anspruchsvolle, langfristige Erfüllung plädieren, verstärkt noch diesen Trend. Es entsteht ein massiver Druck in Richtung einer Verbraucher-Mentalität auch auf geschl. Gebiet mit Betonung der Menge anstelle der personalen Qualität¹⁸. Die vorverlegte körperliche Reife und die langen Schul- und Ausbildungszeiten schaffen zusätzlich schwere Probleme.

¹⁷ E. Meirovsky / A. Neisser, Eine sexualpädagogische Statistik. In Zeitschrift für die Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, 1912, 11–38. Die Untersuchung hatte allerdings nur einen kleinen Umfang und es gab viele Antwortverweigerungen. Und Giese / Schmidt, Studentensexualität, a. a. O. Bei aller gebotenen Vorsicht zeigt sich die Tendenz doch überraschend deutlich.

¹⁸ Verdächtig oft wird dabei das Vokabel „Freiheit“ gebraucht. Tatsächlich sind an die Stelle der alten Tabus vielfach neue Zwänge getreten: pseudowissenschaftliche, von den Medien an die Massen

3. Thesen zur Orientierung und Unterscheidung

Wenn man die skizzierten theolog. Aussagen in Beziehung setzt zu den wichtigsten Einsichten in die biologischen, psychologischen und gesellschaftlichen Bedingungen, dann ergeben sich folgende Leitlinien:

- *Integrität: Menschliches Handeln soll ganzheitlich sein.*

Der Mensch soll als integrierte Person, mit Körper, Kopf und Herz handeln. Eine Abspaltung und isolierte Befriedigung körperlicher Triebregungen ist ein Verlust an Menschlichkeit und bringt auf Dauer keine Erfüllung¹⁹.

- *Du-Orientierung: Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit sind auf ein Du bezogen.*

Jede tiefer gehende Analyse und erst recht die bibl. Offenbarung zeigen als Tiefenstruktur des Menschlichen das Dialogische, das Empfangen und Schenken, die entscheidende Bedeutung der Du-Bezogenheit. Nur im pulsierenden Austausch mit einem Du gelingt die Aufrichtung aus der infantilen Nabelschau und Krümmung in sich selbst²⁰.

- *Sozialität: Menschliche Geschlechtlichkeit hat große soziale Bedeutung und Verantwortung.*

Sosehr Geschlechtlichkeit einen persönlich-intimen Akzent hat und haben soll, so wichtig ist auch ihre soziale Dimension. Das Weiterleben in Kindern und deren optimale Werdebedingungen in intakten Familien sind ebenso sehr zentrales Interesse der einzelnen wie der Gesellschaft als ganzer. Die Familie ist erster und fundamentaler Vermittlungsraum sozialen Lebens. Bestmögliche Gestaltungsbedingungen für die Geschlechtlichkeit insgesamt sind sozial höchst bedeutsam, weil dieses Energiepotential – geformt – zum Aufbau einer lebendigen Kultur unersetzbare ist²¹.

- *Transzendenz: Die eheliche Gemeinschaft soll für umfassende Mitmenschlichkeit und für Gott offenbleiben.*

Selbstgenügsamer oder raffinierter Egoismus zu zweit genügt nicht und auch nicht gesellschaftliche Konformität. Letztlich erfüllend sind nur Beziehungen, die aus dem Bewußtsein leben, daß Menschsein aus der unbegrenzt-zuvorkommenden Zuwendung Gottes entspringt und die die eigene Praxis daran orientieren.

herangetragene „Forschungsergebnisse“ über „altersgemäße“ Sexualpraxen, „Liebstechniken“ usw. wirken unterschwellig massiv diktatorisch. Vgl. Rohrbach, a. a. O. 51 ff; S. Keil, Sexualität, Stuttgart 1966, 176, 145; H. Schelsky, Soziologie der Sexualität. Hamburg-Reinbek²⁰1973, 107–127; Reiche, a. a. O. 63 ff, u. a.

¹⁹ Eine knappe theolog. Orientierung: J. B. Metz, Art. „Leiblichkeit“ in HB theolog. Grundbegriffe, Bd. II, München 1963, 30–37.

²⁰ Zur zentralen Bedeutung der Ich-Du-Beziehung für die christliche Moral vgl. H. Rotter, Strukturen sittlichen Handelns, Innsbruck 1970. Klassisch: M. Buber, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1965.

²¹ Die komplexen Ursachen für die Geringsschätzung, ja Ablehnung der sozialen Aspekte im Bereich der Sexualität können hier nicht angemessen erörtert werden. Der kulturelle Umbruch und die damit verbundene Normenkrise spielen eine Rolle, aber auch das Bedürfnis, gegenüber der dichten sozialen Disziplinierung in Arbeit, Wohnen und Konsum hier einen privaten, unreglementierten Erlebnisbereich als Ausgleich zu verteidigen. Dem stehen die eindeutigen Forschungsergebnisse von Soziologie (immer noch eine gute Zusammenfassung: Schelsky, Soziologie der Sexualität. A. a. O.), Anthropologie (vgl. etwa die Arbeiten von Gehlen, Plessner, Portmann und Claessens) und Ethnologie (vgl. etwa M. Mead, Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften. 3 Bde. München 1970; dies., Mann und Weib, Hamburg-Reinbek 1958) entgegen: Die Sexualität und die übrigen vitalen Antriebe sind zu sehen als „weitgehend unspezialisierte Grundbedürfnisse, die gerade wegen ihrer biologischen Un Sicherheit und Plastizität der Formung und Führung durch soziale Normierung und durch Stabilisierung zu konkreten Dauerinteressen in einem kulturellen Überbau von Institutionen bedürfen“ (Schelsky, a. a. O. 11).

Solche Beziehungen wecken und fördern Leben, am unmittelbarsten in Kindern, aber auch (nicht minder wichtig) geistig, geistlich und sozial²².

Bei der Formulierung sexualethischer Weisungen und bei der konkreten Führung und Beratung müssen wir im Unterschied zur tradierten Starre gerade als Christen Geschichte und Reifung ernst nehmen. Am so engagierten und doch so freigebenden Umgang Gottes mit uns Menschen, der immer wieder auf den Weg bringt, ohne zu überfordern oder zu hetzen, sollten wir auch das rechte Orientieren im Feld der Geschlechtlichkeit lernen: Nicht in gleichgültiger oder schwächer „Toleranz“, sondern im Bekanntmachen der Zusammenhänge und der großen Verheißen, im Aufruf zur Neuausrichtung und zugleich in Bedachtnahme auf das, was von den persönlichen Voraussetzungen und von der Umwelt her möglich ist. Der einzelne ist dort abzuholen, wo er steht; man sollte nicht auf geschl. Gebiet ungleich höhere Vollkommenheit erwarten als auf den übrigen Feldern des Handelns und Personwerdens. Die Tradition hat den geschl. Bereich ethisch stark überlastet. Aber nicht partiell-selbstgerechter Perfektionismus oder gar Ressentiment kennzeichnen christliches Ethos, sondern das frohe und dankbare Antworten auf Gottes zuvorkommende Menschenfreundlichkeit²³.

IV. Praktische Einzelfragen²⁴

1. Voreheliche Beziehungen von Jugendlichen

Sie sind (nicht zuletzt durch die angeführten gesellschaftlichen Bedingungen) weithin Realität. Das öffentliche Bewußtsein, stark beeinflußt durch die Massenmedien, findet sie zunehmend normal, oft sogar ausdrücklich wünschenswert. Es reicht sicher nicht, gegenüber vorehelichen Beziehungen nur auf die Gefahr von Schwangerschaft und Geschlechtskrankheiten hinzuweisen und so Moral durch Angst zu ersetzen. Beides kann und soll auf alle Fälle durch Empfängnisverhütung und Hygiene vermieden werden (worauf auch aufmerksam gemacht werden soll, allerdings nicht isoliert). Es sprechen viele gute Gründe²⁵ gegen ein vorzeitiges Aufnehmen voller geschlechtlicher Beziehungen, z. B.:

²² Vgl. bspw. J. Gründel, Die Zukunft der christlichen Ehe, München 1978, bes. 53 ff; das Ehebuch des Altmeisters der Ehelehre: Th. Bovet, Die Ehe, 3. Fassung, Tübingen 1972; J. und I. Splett, Meditation der Gemeinsamkeit, München 1970.

²³ Isolierte Einschärfen rigoroser Normen entspricht nicht dem biblischen Maßstab (vgl. Merklein, a. a. o. 295–299). Es ist auch von den Wirkungen her sehr bedenklich: A. Mitscherlich trifft in kritischer Weiterführung Freuds, aber auch die Positionen Gehlens und Schelskys korrigierend, eine präzisierende Unterscheidung: Sosehr er „Training zu Triebaufschub“, „Verzicht auf egoistische Triebbefriedigung“, . . . als „Kerngeschehen jeder tätigen Liebe“ und als konstitutiv für die kulturermöglichen Sozialprozesse bejaht, so nachdrücklich warnt er davor, die Grenze zur Triebverleugnung zu überschreiten: Dies bewirkt Desintegration der Identität und führt zu deformierten Menschen. Die traditionelle Sexualmoral tendiert (so Mitscherlich) dazu, die feinen individuellen Abweichungen der moralischen Entscheidungen zu unterbinden und das Individuum starr automatisiert handeln zu lassen. Durch Erweckung schwerer Schuldangst formale Rechtgläubigkeit und ethische Konformität herbeizuführen, steht aber einer Vermenschlichung als wachsende Freiheit der Entscheidung ebenso im Wege wie das Unterworfensein unter blinde Triebdiktate. (Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1971 [1963], vgl. 23 ff, 95 ff, 109, 113 ff, 209 ff. Vgl. auch A. u. M. Mitscherlich. Die Unfähigkeit zu trauern, München 1973, z. B. 290). In pastoraler Perspektive ist zu bedenken, daß sich zunehmend auch kirchliche Jugendliche und Erwachsene in der Sexualethik (ähnlich wie bei der Empfängnisregelung) von der Kirche keine brauchbare Orientierung mehr erwarten, sondern diese Fragen allein und dilettantisch regeln.

²⁴ Die folgenden praktischen Erörterungen beschränken sich hauptsächlich auf die Ehe als vorzüglichsten Ort erfüllter Geschlechtlichkeit. Viele weitere Ausdrucksweisen und Wirkungen des Geschlechtlichen, sowohl im Ich-Du-Bereich, als auch im kulturellen Geschehen insgesamt, müssen hier außer Betracht bleiben. Reiche Literaturangaben gibt: W. Molinski, Theologie der Ehe in der Geschichte, Aschaffenburg 1976.

²⁵ Vgl. dazu: A. Auer/H. Gutschera, Sexualität, Studienbrief I/4 des Deutschen Instituts für Fernstudien an der Universität Tübingen; R. Affemann, Geschlechtlichkeit und Geschlechtserziehung in

- Keinesfalls nur aus Abwertung, sondern auch aus besonderer Wertschätzung entzieht man manches dem zu alltäglichen Gebrauch, schützt es persönlich und gesellschaftlich durch Bedingungen und Regelungen. Bei durchaus anzuerkennender kultureller Gestaltbarkeit, also Veränderlichkeit, aller menschlichen Ausdruckshandlungen und ihrer Zuordnung, ist hier die Beliebigkeit doch eingeschränkt: Wenn man die sehr große Bedeutung der Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau erkennt und bedenkt, wie einzigartig diese durch die geschl. Vereinigung bezeichnet und gefördert wird, so wird man es zumindest als Verlust an Eindeutigkeit der Ausdruckshandlung werten müssen, wenn diese Ausdruckshandlung auch wesentlich anderes (etwa mehr oder weniger Sympathie) bezeichnen oder überhaupt nur der Entspannung dienen soll. „Inflation“ ist hier noch bedenklicher als beim Geld.
- Junge Menschen sollten „die andere Reichshälfte“ in unbeschwerter Weise kennenlernen, um im Erfahren der Verschiedenheit allmählich für eine gute Partnerwahl fähig zu werden. Geschl. Vereinigung bindet, das ist ihre Wirkung und ihr Sinn. Zu früh vollzogen, erschwert sie eine optimale Partnerwahl.
- Wir werden in unserer Zivilisation auf kurze Spannungsbögen, auf rasche Befriedigung, auf Effizienz und direkte Wege geprägt und verarmen dadurch: Wesentliches der Kultur entfaltet sich erst im großen Bogen, in der kunstvollen Linie, in der Ausgestaltung der Nuancen und Zwischentöne. Auf kürzestem Weg auf die geschl. Vereinigung loszuhetzen, überspringt in aller Regel das Personale und bewirkt nur Verschreckung und Frustration. Es führt zur Verarmung an erotischer Kultur, wenn zu rasch und zu ausschließlich die geschl. Vereinigung als Ausdruck von Zuneigung praktiziert wird.
- Es darf hier sicher nicht aus falschen Motiven unterdrückt werden, etwa aus dualistischer Angst vor dem Trieb an sich, oder aus übertreibender Behütung und auch nicht aus Ressentiment. Aber junge Menschen müssen mit Engagement aufmerksam gemacht werden, daß sie um ihrer personalen Entfaltung willen ein Potential von Freiheit, von Steuerkraft über die vitalen Kräfte, von Frustrationstoleranz und Aushalten von Spannungen, von Respekt vor dem Partner, vor den Ansprüchen sonstiger Mitmenschen und gegenüber gesellschaftlichen Aufgaben aufbauen müssen.
- Man wird auch (allerdings ohne die in unserer Tradition häufige traumatisierende Überbetonung) auf die prägende Bedeutsamkeit der ersten geschl. Begegnung hinweisen.
- Die ernsten medizinischen Bedenken gegen den fortwährenden Gebrauch von hormonalen Verhütungsmitteln durch junge Mädchen sind schon um der körperlichen Gesundheit willen zu beachten. Die erwähnte Gefährdung der Persönlichkeit durch ein Übermaß an Technik im Intimbereich besteht bei Jugendlichen verstärkt.
- Die heutigen geschlechtlichen Möglichkeiten enthalten eine Ambivalenz: So sehr viel Angst beseitigt ist, so sehr bedarf es zusätzlicher Geduld und persönlicher Reife, soll nicht die in viel höherem Ausmaß verfügbare geschl. Betätigung

der modernen Welt, Gütersloh 1970, 177–196; B. Schlegelberger, Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr, Remscheid 1970 (Zusammenfassung 226–232).

zu einer Verarmung an Differenziertheit oder gar zum Überdruß führen. Und das spricht noch einmal gegen vorzeitiges Praktizieren der geschl. Vereinigung. Den bedenklichen Aspekten stehen aber auch positive Möglichkeiten gegenüber: Die geschl. Vereinigung kann im konkreten Fall auch echte Begegnung sein, kann unbewältigbare (vgl. die gesellschaftlichen Bedingungen!) Spannungen lösen, befreiende Freude schaffen und auch Reifung fördern. Ja, sie kann für „sprachlos“ gebliebene oder gemachte Menschen eine letzte menschliche Kommunikationsmöglichkeit darstellen.

Zusammengefaßt: In aller Regel muß man von vorzeitiger geschl. Vereinigung überzeugend (mit Gründen!) abraten und versuchen, die jungen Menschen für einen gestalteten Aufschub (Personalisierung!) zu gewinnen und vom Wert eines solchen Zeugnisses gerade in der heutigen Situation zu überzeugen. Allgemeine Orientierung schließt aber nicht aus, daß im Einzelfall die Abwägung auch zu anderen Ergebnissen kommen kann. Beim angeführten gesellschaftlichen Druck und bei den unterschiedlichen persönlichen, erzieherischen und milieumäßigen Voraussetzungen können apodiktisch eingeschärzte Sexualnormen eine Überforderung darstellen, lähmend und zerstörend wirken, statt helfend zu sein.

2. Geschlechtliche Vereinigung vor oder ohne Trauung

Hier ist die Rede von Menschen, die sich bereits füreinander entschieden haben, aber die geschl. Gemeinschaft schon vor der (nahen) Trauung aufnehmen oder überhaupt auf eine Trauung verzichten wollen. Solche Verbindungen werden immer häufiger. Hier ist nicht der Raum für eine Erörterung der Ursachen, sondern nur für einige praktische Hinweise: Die geschl. Vereinigung solcher Paare ist weitgehend anders zu werten als die vorzeitigen Experimente Jugendlicher oder irgendwelche kurzzeitigen Beziehungen²⁶. Ausdruckshandlung und die damit zum Ausdruck gebrachte Beziehung stimmen bei diesen Paaren weitgehend überein. Was fehlt, ist die kirchlich-gesellschaftliche Institutionalisierung. Wiederum wird weniger das Einschärfen der Norm, sondern eher das Einsichtigmachen der Zusammenhänge, deren pauschale Kurzformel die Norm ist, hilfreich sein:

- Die Trauung als öffentlich verbindliche Bekundung des Willens, unbedingt (nach Dauer und Intensität) miteinander zu leben, ist ein wirksames Zeichen und schafft eine zusätzliche Verbindlichkeit. Das erleichtert es den Partnern, in die Beziehung wirklich das Tiefste und Persönlichste einzubringen, und das ist für die personale Reifung, für die Erlösung von der infantilen Krümmung in sich, von größter Bedeutung.

²⁶ Vgl. den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit 1973: „Wir gestehen ohne weiteres zu, daß sich solches Handeln erheblich von der vorher genannten unpersönlichen und bindungslosen Sexualbeziehung als der eigentlichen Form der Unzucht unterscheidet. Aber es sprechen gewichtige Gründe gegen diese Auffassung. Wie die tägliche Erfahrung zeigt, führen viele Verlöbnisse und Liebesbindungen nicht zur Ehe. Die Liebenden aber setzen mit ihrer geschlechtlichen Einswerdung das Zeichen der Ehe ohne Ehe.“ Zit. nach Fragen menschl. Geschlechtlichkeit. A. a. O. 15f. Hier wäre auch über „Verlobung“ und „Formpflicht“ weiter zu überlegen. Die alte Kirchenrechtstradition gründete auf Geschlechtsverkehr nach vorgenannter Verlobung die Rechtsvermutung, die Ehe sei geschlossen. Zur Einführung der Formpflicht vgl. z. B. W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts. Bd. IV, München 1966, 269ff. Zu den schwierigen Bezügen zwischen persönlicher Bindungsfähigkeit und rechtlicher Form: W. J. Revers/C. G. Fürst u. a., Ehe als Stand und als Prozeß, Salzburg 1976. Vgl. auch C. J. Snoek, Ehe und Institutionalisierung der geschlechtlichen Beziehungen; in Concilium 6 (1970) 353–358 u. Anm. 21.

- Nicht selten bedeutet die Beschränkung des Zusammenlebens auf die private Form doch einen unausgesprochenen Vorbehalt, ein Offenhalten eines Hinter-türchens, ein Suspendieren der Unbedingtheit. Dies kann dazu verleiten, ernste Fragen und Probleme des gemeinsamen Lebens vor sich herzuschieben und bis zur Unlösbarkeit zu verschleppen.
- Die Institution kann auch dann sichern und bergen, wenn zeitweise die Gefühle füreinander zurücktreten und sie kann eine notwendige Brücke über solche Zeiten hinweg darstellen. Erst recht ist für die Kinder die stabile und durch die Institutionalisierung geschützte Familie ein unendlich wichtiger Werteraum.
- Die Institution Ehe bietet wichtige Orientierungen und Entlastungen: Hier ist vieles vorstrukturiert, was sich in sehr langen Zeiträumen bewährt hat. Es wird dem einzelnen Paar erspart, eine Unmenge von Fehlern und Irrwegen selbst erfahren zu müssen. Es ist eine Illusion zu glauben, daß man allein alle Zusammenhänge und Konsequenzen abschätzen könnte.
- Weil dies alles über die zwei Menschen hinaus im Guten und Schlechten schwerwiegende Konsequenzen für die Kirche und die Gesellschaft hat, sind diese berechtigt, auf Institutionalisierung zu drängen. Solche Verbindung ist nicht einfach Privatsache; man darf sich nicht leichtfertig über diesbezügliche Regelungen hinwegsetzen und dem Partner wie der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit dieses wirksame Zeichen schuldig bleiben.

Zwei Bemerkungen noch dazu:

1. Die große Zahl verkarsteter, zerrütteter und zerbrochener Ehen ist ein Faktum, das nach ernster Analyse und Abhilfe verlangt. Die Institution Ehe verliert an Plausibilität und die Gesellschaft an Recht, sie zu fordern, wenn nicht durch geeignete Vorsorgen und Hilfen die Chancen für ihr Gelingen verbessert werden. Um nur einige Stichworte zu nennen: Ehevorbereitung, Familiengruppen als Ergänzungsfelder für die Kleinfamilien, Einkommens- und Wohnsituation, öffentliche Familien- und Kinderfreundlichkeit bzw. -feindlichkeit, Unterstützung bei Konfliktbewältigung, Geschiedenenpastoral . . .²⁷
2. Auch hier darf die allgemeine Orientierung die Eigenverantwortlichkeit der betroffenen Personen nicht zu sehr einengen: So klar für die Institutionalisierung der geschl. Gemeinschaft durch Trauung zu plädieren ist, so sollte doch eine echte Diskretion und Rücksichtnahme gegenüber diesem so intimen Bereich gewahrt werden: Wenn zwei Menschen sich füreinander entscheiden, so geschieht dies in einem sehr persönlichen Prozeß des Gegen-seitig-näher-Kommens. Es ist gut und richtig, daß sich das auch durch intensiver werdende körperliche Zeichen ausdrückt. Im Idealfall reift das Zusammenfinden zur Zeit der Trauung bis zur geschl. Vereinigung und man sollte aus den angeführten Gründen nach Kräften dafür sorgen, daß diese Ereignisse nahe beisammen liegen. Es läßt sich aber fragen, ob nicht die Aufgabe allgemeiner Normierung überzogen wird, wenn man in dieser so intimen Frage den Betroffenen den Zeitpunkt punktuell und rigoros vorschreibt.

3. *Eheliche Treue*

Lassen wir uns nicht zu sehr auf die Probleme vor- und außerehelicher Sexualität fixieren; jedenfalls gehören diese Fragen nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit der Größe ehelicher Liebe und Treue im Lichte des Glaubens erörtert.

²⁷ Erfreulicherweise gibt es hier beispielgebende kirchliche Initiativen: ehevorbereitende und ehebegleitende Bildung und Beratung (z. B.: B. Liss, Ehe kann gelingen, Linz 1978; ders.,

Unsere Tradition ist leider stark geprägt von juridischem Besitzdenken (noch dazu mit patriarchaler Schlagseite). Die Vereinigung von Mann und Frau zielt aber über alle Eigentumskategorien hinaus auf unbedingte und umfassende Lebensgemeinschaft. Beide Partner sollen ihr Tiefstes, sich selbst, einbringen. Sie sollen sich gegenseitig offenbaren und erkennen, wie sie wirklich sind, sich so wie sie sind annehmen und angenommen wissen. V. E. v. Gebssattel gebraucht für die angezielte Zwei-Einheit das Bild vom „Tanzleib“: Im Tanz „wird jede eigene Bewegung, jeder Ansatz zu einer solchen, nicht reflektorisch, sondern noch unmittelbarer aufgefangen vom Partner, indem sie sich in dessen Leiblichkeit hinein fortsetzt und aus ihr in die eigene zurückkehrt, so daß sich der Führende ebenso geführt fühlt wie führend, wobei dieser Unterschied, obschon vorhanden, dennoch untergeht im Erlebnis der tänzerischen Einigung von beiden“²⁸. Ein gutes Bild (zumindest für Tanzkundige), nur ist bei der Übertragung auf die Ehe zu berücksichtigen, daß Fest und Tanz verdichtende Überhöhung des Alltags sind, der Alltag selbst ist prosaischer.

Es geht also um nichts weniger als um die Überwindung der Isoliertheit von Menschen, um das Erleben der Wir-Gestalt menschlichen Daseins, um das Reifen zum Erwachsenen, der über die autistische Beschäftigung mit sich selbst hinauskommt (wofür allerdings eine gewisse Mindestreife Voraussetzung ist: die Wir-Gestalt soll ja die Personalität der Partner fördern und nicht durch ein Kollektiv ersetzen). Und das kann in aller Regel nur dann gelingen, wenn wechselseitiges Vertrauen, „Treue“ besteht, wenn nicht Angst und Mißtrauen blockierend wirken.

Oben wurde die unbedingte Liebesgemeinschaft von Mann und Frau als „neue Möglichkeit im Glauben“ bezeichnet, das ist zu konkretisieren: Wie jede zwischenmenschliche Beziehung, wie unser Verhältnis zur Wirklichkeit überhaupt, steht auch die geschl. Beziehung in der Spannung zwischen Sehnsucht und Angst. Denn dieser größte persönliche Einsatz bleibt riskant, die Hingabe kann scheitern. Daraus wächst leicht eine tief sitzende Angst, die es verhindert, sich wirklich auf den Partner einzulassen. Der Glaubende hat aber Grund zu vertrauen, weil er um den unzerstörbaren Sinn von Liebe und Hingabe und letztlich um die Geborgenheit in Gott weiß. Wer sich vergegenwärtigt, wieviel existentielle Angst hier auch heute (oft hinter forschen Fassaden versteckt) besteht, die bei vielen Männern bis zu Potenzstörungen und bei Frauen bis zur Frigidität gehen kann, wird ermessen, wie erlösend-befreiend Glaube auch hier wirken kann. Die eheliche Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau ist tatsächlich ein bevorzugter Ort (*ein Sakrament*), an dem Gottes Wohlwollen sichtbar wird, und sie ist ein eminent wichtiges Praxisfeld für Glaube, Hoffnung und Liebe: Hier wird die Unverfügbarkeit und der Geschenkcharakter von Liebe und von Menschlichkeit überhaupt, die befreende Gnade unbedingter, unwiderruflicher und zugleich freier Zuwendung erlebbar. Man lernt aber auch (oft mühsam und leidvoll), die Unzulänglichkeit seiner selbst und des Partners und der gegenseitigen Liebe als Maß des Menschlichen, als Ausdruck menschlicher Armut anzunehmen und die stolzen Masken abzulegen. Unendlich wichtige Erfahrungen!

Treue ist also entscheidend mehr als wechselseitiges Exklusiv-Eigentum an geschl. Fähigkeiten. Sie meint die unwiderrufliche Aufgabe, den sicheren Schutzraum gegenseitiger Ganz-Offenbarung und Ganz-Annahme zu bilden und zur Entfaltung des Partners, zur eigenen Reifung und zum gemeinsamen Le-

Thema Ehe, Familie, Wien 1974. Vgl. auch das Themenheft „Die Familie in der Krise oder im Übergang?“, Concilium 15 [1979] Heft 1), intensive Öffentlichkeitsarbeit und zahllose unauffällige Einsätze vieler Christen.

²⁸ Zit. nach Alfons Auer in A. Auer/B. Sträfling, Gibt es eine menschenfreundliche Sexualmoral? (Puchberger Arbeitsblätter), Bildungshaus Schloß Puchberg bei Wels, o. J., 6.

ben das Bestmögliche beizutragen. All dies kann natürlich nicht schon mit dem Eheabschluß verwirklicht sein und läßt sich auch nur höchst unzulänglich in die Form von Normen pressen. Vielmehr ist damit ein guter Weg gewiesen, den zu gehen ein Leben erfordert.

4. *Selbstbefriedigung*²⁹

Im Blick auf die oben skizzierten Leitlinien menschlicher Geschlechtlichkeit erweist sich Selbstbefriedigung als eine defiziente Form: Sie ist an sich ich-bezogen und verfehlt damit die für humane Geschlechtlichkeit wesentliche Ausrichtung auf das Du. Allerdings wissen wir aus psychologischer Forschung, daß Selbstbefriedigung häufig eine vorübergehende Praxis in der Pubertät darstellt. Der Reifungsweg zur Liebesfähigkeit, zum Du, geht oft den Weg über die lustvoll erlebte eigene Sexualität. In diesen noch unvollkommenen und unreifen ersten Betätigungen der eigenen Sexualität wird in der Phantasie meist bereits ein Du gesucht oder geahnt. Solche Formen sind als pubertäre Vorformen erwachsener, partnerbezogener Sexualität zu sehen. Allerdings kann es auch zur Fixierung in ich-bezogener, unreifer Sexualität kommen.

Als Durchgangsform wird man Selbstbefriedigung nicht dramatisieren und schon gar nicht unter den Druck schwerer Sündhaftigkeit stellen (wie es traditionell geschah), sondern ohne Hast darüber hinweg führen. Auch gelegentliche Regressionen Erwachsener zu solch defizienten Handlungen sind ähnlich zu werten. Exzessive oder lang andauernde Selbstbefriedigung beeinträchtigt aber die personale Reifung zur Partnerfähigkeit und Aufgabenorientierung und bedarf sehr wohl der Korrektur. Zu beachten ist dabei, daß solches Tun oft Symptomcharakter hat: es drückt sich darin eine ernste seelische Not oder Fehlentwicklung aus. Eine Änderung sollte bei diesen Wurzeln ansetzen. (Die Lage alter, verwitweter und geschiedener Menschen bedürfte einer – hier nicht leistbaren – gesonderten Erörterung.)

Ähnliches gilt auch für die sogenannte „Entwicklungshomosexualität“. Damit sind jene Mädchen- und Bubenfreundschaften gemeint, die mehr oder weniger homoerotisch gefärbt sind und gelegentlich auch zu gegenseitigen genitalen Zärtlichkeiten führen. Meist wird es sich um das unreife, unsichere Tasten nach der eigenen Geschlechtsrolle, um ein Durchgangsstadium handeln, das durchaus zur Hinwendung zum anderen Geschlecht offenbleibt. Allerdings ist auch hier zu achten, daß es nicht zu Fixierungen kommt.

5. *Gleichgeschlechtliche Beziehungen*³⁰

Dieses Problembündel erfordert eine kritische Auseinandersetzung mit den überkommenen Wertungen und besondere Sorgfalt: Die gleichgeschlechtlich orientierten Männer und Frauen (je nach Zählweise 2 bis 5 Prozent der Bevölkerung) leben in der schwierigen Situation einer abweichenden Minderheit. Noch dazu steht die Abweichung auf geschl. Gebiet emotional und gesellschaftlich (Fortpflanzung!) unter besonders scharfem Ablehnungsdruck. Dies und die damit ausgelösten Angst-, Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle führen zu erhöhten Selbstmordzahlen und mitunter auch zu kriminellen Verquickungen. Vor der Beurteilung wird man unterscheiden müssen: Es dürfte eine, wenn auch kleine

²⁹ Selbstbefriedigung wird insgesamt viel konfliktreicher erlebt als voreheliche Beziehungen. Vgl. als einem von vielen empirischen Belegen: Giese/Schmidt, Studenten-Sexualität, a. a. O. 215, 59-84. Zur sexualethischen Bewertung z. B. A. Elsässer, Die sittliche Ordnung der Geschlechtlichkeit, Aschaffenburg 1973, 84-90. Ausführlicher A. Alsteens, Tabu im Reifungsprozeß, Luzern 1969.

³⁰ Vgl. zur Empirie H. Giese, Der homosexuelle Mann in der Welt, München 1972; M. Hoffmann, Die Welt der Homosexuellen, Frankfurt 1971. Psychotherapeutisch J. Rattner, Homosexualität – Psychoanalyse und Gruppentherapie, Olten 1973. Einen umfassenden Überblick und eine moraltheolog. Wertung gibt H. van de Spijker, Die gleichgeschlechtliche Zuneigung, Olten 1968. Vgl. bes. Arbeitsplan der bundesdeutschen Synode „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“, Abschnitt 4,4.

Zahl von Menschen geben, deren hormonale Konstitution praktisch unausweichlich zu Homosexualität führt. Andere Menschen wurden in ihrer psychosexuellen Entwicklung so früh und/oder so nachhaltig gestört, daß daraus eine irreparable Prägung auf gleichgeschlechtliche und eine bleibende Unfähigkeit zu heterosexueller Lebensweise erwuchs. Andererseits gibt es sehr wohl auch Menschen, deren homosexuelle Disposition noch nicht so tief geht, bei denen eine Neuausrichtung, erforderlichenfalls psychotherapeutisch unterstützt, möglich ist.

Weil die Existenzweise dieser Menschen außerordentlich schwierig und von wertvollsten menschlichen Möglichkeiten (andersgeschlechtliche Ergänzung, Nachkommenschaft, Dauer-Bindung) abgeschnitten ist, ergeben sich folgende Konsequenzen: Man wird auf optimale Reifungsbedingungen der Kinder und Jugendlichen achten und daher Weichenstellungen und Verführung zur Homosexualität vermeiden bzw. rechtzeitig Abhilfe schaffen müssen (Fachleute konsultieren!). Wo die Chance auf Neuausrichtung besteht, wird sie vom Betroffenen und seinen Mitmenschen zu nützen sein. Wenn aber feststeht, daß mit einer Änderung nicht mehr gerechnet werden kann, dann sollte die Bemühung auf eine bestmögliche Personalisierung dieser Geschlechtlichkeit zielen: Also weg von der auf bloß genitale Befriedigung zielenden Homosexualität und hin zur Homophilie, die sich um Gemeinsamkeit in wechselseitiger personaler Verantwortung bemüht. Von einer Heirat mit einem andersgeschlechtlichen Partner ist jedenfalls abzuraten.

Die zivile und erst recht die christliche Gemeinschaft trägt die Verantwortung auch für diese Menschen, deren Leben leidvoll genug ist: Die noch weithin herrschende pauschale Diskriminierung und rücksichtslose Abqualifizierung macht sie nicht selten zu Sündenböcken eigener Untiefen und belastet oft unerträglich. Auch wenn man die gleichgeschl. Beziehungen wegen ihrer massiven Mängel gesellschaftlich den Mann-Frau-Beziehungen nicht gleichstellen kann (auch aus Gründen allgemeiner Orientierung), so müssen wir doch dringend den gesellschaftlichen und kirchlichen Druck auf diese Menschen verringern, die homophile Lebensweise als für diese Menschen angemessen anerkennen und ihnen die Bewältigung ihres Geschickes erleichtern. Das ist (so schwer das auch fallen mag) eine Forderung der Nächstenliebe.

6. Geschlechtlichkeit und Schuld

Wir müssen auch hier unsere Tradition unterscheidend sichten und falsche Akzente zurechtrücken. Trotz der dem Wort nach festgehaltenen Gottgewolltheit der Geschlechtlichkeit hat man faktisch immer wieder das Böse und Sündhaftes in dualistischer Weise in das Leibliche und Geschlechtliche projiziert und hier bevorzugt schwere Sünden angenommen. Die tiefgehenden und schwerwiegenden Einstellungen, Entscheidungen und Handlungen sind aber (im Guten wie im Schlechten) ganzmenschliche Phänomene, die man am ehesten in der Personmitte und nicht isoliert in der Geschlechtlichkeit anzusetzen hat³¹.

³¹ Noch bis in unsere Zeit herauf reicht die dualistische Sicht. Vgl. die abwertende Unterscheidung von castitas perfecta und imperfecta, die Festlegung von partes honestae und inhonestae am Körper; die These, daß die geschlechtliche Vereinigung auch in der Ehe gleichsam Entschuldigungsgründe (Zeugung von Kindern, Vermeidung von Unzucht) brauche; die Abstempelung der geschlechtlichen Lust als sündhaft . . . Vgl. (weil lange Zeit weit verbreitet) H. Jone, Kath. Moraltheologie auf das Leben angewandt, Paderborn 181961, bes. Nr. 223, 232f, 235, 240, und H. Noldin, Summa Theol. Moralis. Compl. de Castitate, Innsbruck 371961, Nr. 2, 7, 13 . . . Vgl. auch die Analyse kath. Aufklärungs-Kleinschriften: Ch. Rohde-Dachser, Struktur und Methode der kath. Sexualerziehung, Stuttgart 1970, bes. 133–136. Ein knapper geschichtl. Überblick: J. Gründel, Die eindimensionale Wertung der menschlichen Sexualität, in Menschl. Sexualität und kirchl. Sexualmoral. A. a. O. 74–105. Zur Sündenschwere: K. H. Kleber, De parvitate materiae in sexto, Regensburg 1971. Vgl. demgegenüber im zit. Hirtenbrief der deutschen Bischöfe: „Nach der Aussage der Schrift kommt es auf das ‚Herz‘ des Menschen, auf seinen Personkern und seine Gesinnung an, wenn über die jeweilige Schwere der Sünde zu entscheiden ist (Mt 15, 19f). Nicht bloß das, was

Besonders in der Pubertät, aber auch in den übrigen Lebensphasen, dürfte eine Unterscheidung wichtig sein, auf die G. Teichtweier³² aufmerksam gemacht hat: Ähnlich wie Glaubensschwierigkeiten nicht mit schuldhaftem Unglauben gleichzusetzen sind (vgl. Mk 9, 24: „Herr ich glaube – hilf meinem Unglauben“) und das Ringen zur Festigung des Glaubens beiträgt, so ist auch die redliche Auseinandersetzung mit den geschl. Antrieben, das ernsthafte Suchen und das beim Suchen nie ganz ausschließbare Irren, unumgehbar. Dies alles läßt sich zusammenfassen unter den Begriff „sexuelle Schwierigkeiten“ und diese sind zu unterscheiden von schuldhaften „sexuellen Verfehlungen“.

Die Schuld selbst liegt nicht (wie die Tradition weithin formuliert) in der Lust, sondern in der Verweigerung von Liebe, die auch Verzicht fordern kann, und im Mißbrauch von Menschen als bloßen Objekten und Mitteln zu egoistischem Lustgewinn. Schuldhafte Verfehlung besteht also in der Ablehnung einer erkannten und grundsätzlich leistbaren Aufgabe bzw. in der Gegen-Tat. Das Maß des Geforderten sollte nicht zu starr, sondern dynamisch angesetzt werden. Es hängt ab von den geschichtlich-gesellschaftlichen Umständen, von der selbst empfangenen Liebe (weichenstellende Bedeutung hat auch hier die Eröffnung und Einübung menschlich-personaler Beziehungen in der frühesten Kindheit durch liebevolle Eltern), vom Ausmaß der eigenen Reife und auch von den Möglichkeiten und Grenzen des Partners.

Die christliche Gemeinschaft hat in diesem Zusammenhang eine unersetzbare Aufgabe: in ihr muß das hohe Ziel christlicher Daseinsgestaltung auch in der Sphäre des Geschlechtlichen lebendig gehalten werden. Über das hier und jetzt Mögliche orientiert die Kirche auch durch allgemeine Normen, wirksamer aber noch durch verständnisvolle, geduldige Zuwendung und Gemeinschaft. Pauschales Aburteilen und Ausschließen von Gestrauchelten ist nicht der Stil Jesu. Um abzuschließen: Der bibl. Offenbarung entspricht weder eine Dämonisierung noch eine naive Glorifizierung der geschl. Kräfte und Möglichkeiten. Der Glaubende ist grundsätzlich (einschränkende Rahmenbedingungen wurden angeführt) befreit, dieses gewaltige Potential in rechter Weise zu gestalten. Das Frei-Sein hat als Kehrseite die Möglichkeit von Verfehlung und Schuld. Die gelegentlichen Versuche, im Bereiche des Geschlechtlichen in scheinbarer Menschenfreundlichkeit jede Möglichkeit für Sünde und Schuld wegzuerklären, nehmen dem Menschen zugleich seine Würde und Gestaltungschance und erklären ihn zum bloßen Triebbündel. Mit der Hl. Schrift ist daher an der Möglichkeit der Sünde festzuhalten, allerdings dürfen wir nie isoliert von der Sünde reden: Sie ist immer umfangen von der Möglichkeit der Vergebung, vom größeren Erbarmen Gottes. Gott will nicht den Tod des Sünder, sondern, daß er umkehre vom Weg der Selbst- und Fremdschädigung, wieder heil werde und lebe. Christi Botschaft ist keine Droh-, sondern eine Frohbotschaft.

äußerlich feststellbar geschieht, bestimmt die sittliche Qualität des menschlichen Handelns. Bedeutsamer ist die Gesinnung, aus der es geschieht . . .“ Zit. nach Fragen menschl. Geschlechtlichkeit, a. a. O. 14.

³² G. Teichtweier, Die Wirklichkeit und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das christliche Leben. In Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit, hg. v. d. Domschule Würzburg. Würzburg 1967, 65. Bibeltheologisches zu „Sünde“ s. Merklein, a. a. O. 125–141, 218–246.

Bausteine einer Ethik für Journalisten

Die folgenden Überlegungen wurden ursprünglich für ein Grundlagenseminar der kath. Medienakademie (Oktober 1978) konzipiert und standen dort im Zusammenhang einer Information über Ethik vor Journalisten. Vorausgesetzt wird sowohl eine bestimmte Methode zur Gewinnung sittlicher Urteile in konkreten Sachfragen¹ als auch die Zustimmung zu den unverrückbaren Grundlagen christlicher Sittlichkeit (da im Rahmen dieser Tagung ausführlich über die christliche Begründung der Menschenrechte² gesprochen wurde). In konkreten Sachfragen aber ist Güterabwägung notwendig. Aus einer solchen Vorgangsweise muß sich noch lange keine utilitaristische Nachgiebigkeitsethik ergeben. Güterabwägung ist wegen der begrenzten Möglichkeiten des Menschen in den Bereichen seines Handelns unausweichlich und führt zu Vorzugsregeln, die heute meist Normen genannt werden. Der Versuch, einige solche Normen für die journalistische Tätigkeit zu formulieren, will nicht nur dem Berufsjournalisten oder dem fallweise am Prozeß der Massenkommunikation Beteiligten Orientierung bieten; er will auch einen Beitrag zur kritischen Bildung der Leser, Hörer und Zuschauer sowie zum besseren Verständnis der ethischen Probleme, mit denen ein Redakteur tagtäglich befaßt ist und die im Zusammenhang mit der Kodifizierung eines neuen, umfassenden Medienrechtes in Österreich seit 1972 diskutiert werden, leisten. (Das Manuskript wurde im April 1979 abgeschlossen.)

I. Das Grundrecht auf Information

Nachrichtenvermittlung geschieht heutzutage durch Institutionen wie Nachrichtenagentur, Presse, Rundfunk und Fernsehen. Diese Unternehmen vermitteln nicht nur Informationen, sondern auf weite Strecken auch Bildung und Unterhaltung: Sie formen die öffentliche Meinung. Diese ist keineswegs etwas Statisches, sondern das öffentliche Gespräch der ganzen Gesellschaft³ über die Fragen der Zeit. „Die Kommunikationsmittel bilden gewissermaßen ein öffentliches Forum, auf dem das Gespräch der Menschen hin und her geht. Die Äußerung und der Kampf der verschiedenen Meinungen in der Öffentlichkeit greifen tief in das Leben der Gesellschaft ein . . .“⁴.

Durch die Massenmedien erhalten immer mehr Menschen die Möglichkeit, an diesem Gespräch teilzunehmen. Da dieser Dialog über die Fragen der Zeit für das Zusammenleben der Menschen ständig größere Bedeutung gewinnt und hier weitgehend über die Zustände entschieden wird, die Gelingen oder Mißglücken des menschlichen Lebens zutiefst beeinflussen, sollten möglichst alle Menschen dieses Gespräch mitverantworten können. Die Wahrnehmung dieser Verantwortung setzt aber Information voraus; daraus ergibt sich das Menschenrecht auf Information⁵.

¹ Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1973.

² Vgl. E. Waldschütz, Menschenwürde – Menschenrechte. Theologische Begründung und Aufgaben der Vermittlung, Diakonia 9 (1978) 394–403.

³ Vgl. Pastoralinstruktion Communio et Progressio über die Instrumente der sozialen Kommunikation Nr. 19. Deutsche Übersetzung und Kommentar v. H. Wagner. Trier 1971.

⁴ A. a. O. Nr. 24.

⁵ II. Vat., Inter Mirifica, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel I, 5. Zitiert nach LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 121: „Es gibt also in der menschlichen Gesellschaft ein Recht auf Information über alle Tatsachen, die den Menschen, als einzelnen oder als Mitgliedern der Gesellschaft, je nach ihrer besonderen Situation zu wissen zukommt.“ Die Menschen-

Die begrenzte Aufnahmefähigkeit der Empfänger sowie die beschränkte zur Verfügung stehende Sendezzeit bzw. Seitenzahl zwingen zu einer Auswahl. Die Abwägung, welche Information wichtig und welche weniger wichtig ist, muß jeweils vom Journalisten vorgenommen werden. Aber nach welchen Normen?

Das Interesse der Moraltheologie an einer Ethik der Information war bisher nicht gerade sehr groß. Dies zeigt sich z. B. in moraltheologischen Handbüchern⁶. Dem steht die Aufforderung der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio“ (Nr. 108) gegenüber: „Alle formalen und inhaltlichen Probleme der sozialen Kommunikation sollen auch ihren Ort in den Lehrfächern der Theologie finden, wo immer sie den Lehrstoff berühren, vor allem in der Moral- und Pastoraltheologie . . . Damit dies wirklich sachgerecht geschieht, müssen die Theologen die im ersten Teil dieser Instruktion angesprochene Thematik gründlich und in allen Einzelheiten aufarbeiten“⁷.

Kirchliches Lehramt und Moraltheologen haben immer wieder darauf hingewiesen, daß sowohl bezüglich der publizierten Inhalte als auch hinsichtlich der Sammlung und Präsentation von Meldungen „die ethischen Grundsätze sowie die Rechte und Würde des Menschen beachtet werden“ müssen⁸ und daß es Aufgabe auch der Kommunikationsmittel sei, „den sittlichen Normen Geltung zu verschaffen“⁹. Über diese Allgemeinplätze hinaus sind konkrete inhaltliche Normen eher selten zu finden. Solche generellen Hinweise sind aber für die täglich anstehenden Entscheidungen wenig hilfreich; aus ihnen läßt sich nichts Konkretes deduzieren.

Auch geben die berufsethischen Grundsätze der Journalisten weder Auskunft über konkrete Handlungsregeln¹⁰ noch sind die allgemeinen Grundsätze verbindlich formuliert¹¹.

Einen zielführenderen Ansatz wählt A. Auer, der die ethischen Verbindlichkeiten aus den inneren Momenten des komplizierten Vorgangs der Nachrichtenvermittlung selbst aufweist¹².

rechtspakte der Vereinten Nationen vom 16. Dezember 1966. a) Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte Nr. 19. Zitiert nach P. Pulte (Hg.), *Menschenrechte. Texte internationale Abkommen, Pakte und Konventionen*, Opladen 1974: „Jedermann hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht schließt die Freiheit ein, ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen Informationen und Gedankengut jeder Art in Wort, Schrift oder Druck, durch Kunstwerke oder andere Mittel eigener Wahl sich zu beschaffen, zu empfangen und weiterzugeben.“

⁶ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, München-Freiburg 1967, III 597–644, widmet den publizistischen Mitteln immerhin einen umfangreichen Abschnitt; der Passus über die Information aber umfaßt nur eine Druckseite, auf der etliche Zitate zusammengestellt sind und in allgemeiner Form auf die Verantwortung des Berichterstatters hingewiesen wird.

J. Mausbach / G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Münster III 591, hat einen Exkurs zum Berufsethos des Journalisten, der einige Gefahren aufzeigt, gegen die der Berichterstatter zu kämpfen hat; die Darstellung der Aufgabe des Journalisten geschieht unter dem Gesichtspunkt des Apostolats. – K. Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck - Wien - München, 799, bringt im Artikel Massenmedien nur einen kurzen allgemeinen Hinweis auf die Verantwortung der Darbieterinnen für das Gemeinwohl.

⁷ *Communio et Progressio* Nr. 108.

⁸ *Inter Mirifica* I, 5.

⁹ *Communio et Progressio* Nr. 22.

¹⁰ Vgl. P. Pawlowsky, *Information aus Verantwortung*, in: *Verantwortung der Massenmedien*, Kath. Bildungswerk und Sozialreferat der Diözese Linz 1976, 9f. U. Säxer, *Publizistische Ethik und gesellschaftliche Realität*, *Communicatio socialis* 3 (1970) 34 schätzt die Funktion der vorhandenen publizistischen Codices als Alibifunktion gegenüber der Öffentlichkeit ein.

¹¹ Art. Ethik, in K. Koszyk / K. H. Bruys (Hg.), *Wörterbuch zur Publizistik*, München 1969, 92: „Obwohl berufsethische Grundprinzipien Allgemeingut geworden sind, konnten sie bisher nicht verbindlich formuliert werden.“

Es gilt also zunächst die Eigenart der publizistischen Medien und ihre Unterschiede zu beachten¹³.

II. Eigenart und Unterschied der publizistischen Medien¹⁴

Die öffentliche Meinung wird nicht auf einer Einbahnstraße gebildet; vielmehr soll sie dem lebendigen Austausch der Meinungen und Interessen aller Bürger entspringen. Es ist daher anzustreben, daß möglichst alle Meinungen repräsentativ ins Wort und ins Bild kommen.

1) Der ORF, der auf seinem Gebiet in Österreich ein Monopol hat, soll daher in sich das Gut einer ausgewogenen Berichterstattung anstreben. Um dies sicherzustellen, darf der ORF auf keinen Fall unmittelbar oder mittelbar (etwa über Klubzwänge der Prokuratorien) in der Hand des Staates, einer Regierung, einer Partei oder irgendeiner anderen Gruppierung sein. Der ORF hat vielmehr für alle offen zu sein, die das Gemeinwesen, dessen Bewußtsein die öffentliche Meinung darstellt, bejahen und kritisch verbessern wollen, und sich dabei an die Spielregeln einer fairen und argumentativen Kommunikation halten.

2) Im Bereich der Presse ist diese Forderung nach Ausgewogenheit nicht an eine einzelne Zeitung zu richten, sondern an den Zeitungsmarkt im gesamten. Die Berichterstattung soll in jeder einzelnen Zeitung aber so sein, daß sie für Ergänzungen offen ist. Jeder Herausgeber darf durchaus seine Interessen vertreten und sich in der Auseinandersetzung mit anderen Strömungen mit einer kurzen Information über die Meinung der anderen begnügen. Vor allem im Hinblick auf jene Leser, die nur *eine* Zeitung lesen, ist es wichtig, ständig in toleranter Weise darauf hinzuweisen, daß es auch andere Auffassungen gibt. Eine Zeitung mit starker Verbreitung wird allerdings in sich bereits eine größere Ausgewogenheit anstreben müssen als eine Presse, die sich nur an eine Gruppe wendet. Die freie Konkurrenz hat dort ihre Grenzen, wo journalistische und kommerzielle Maßnahmen darauf angelegt sind, ein Medium, das eine andere Meinung vertritt, aus einem Gebiet hinauszudrängen.

III. Einige Normen für die journalistische Praxis

Es würde in unserem Zusammenhang zu weit führen, ethische Regeln für die journalistische Praxis in jedem Medium gesondert zu suchen. Wir müssen uns damit begnügen, einige wichtige Normen zu erarbeiten, die für die Nachrichtenvermittlung in Presse und ORF gelten. Es geht also nicht um formale Vorzugsregeln, die angeben, nach welchen logischen Gesichtspunkten eine Güterabwägung vorzunehmen ist¹⁵, sondern um material inhaltliche Regeln. Diese Normen gehen von den institutionellen Verhältnissen mit ihren Zwängen aus, geben aber innerhalb des möglichen Spielraumes Orientierungshilfen; das unterscheidet sie

¹² A. Auer, Verantwortete Vermittlung. Bausteine einer Informationsethik des Rundfunks, StdZ 104 (1979) 15–24.

¹³ Vgl. H. Bausch, Was die publizistischen Medien unterscheidet, Südfunk-Hefte, Stuttgart, Heft 1/1978.

¹⁴ Im Rahmen dieser kurzen und eher fragmentarischen Überlegungen müssen Kabelfernsehen und Satellitenfernsehen ausgeklammert werden, die wieder eigene spezifische Probleme aufwerfen und die sehr bald das Interesse der Ethiker werden finden müssen.

¹⁵ Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile.

von idealistischen Forderungen, die auf alltägliche Notwendigkeiten keine Rücksicht nehmen und diese daher auch nicht korrigieren können.

1) Es liegt in der Eigendynamik der modernen Massenkommunikation, daß sich Leser, Zuseher und Zuhörer zunächst als *Konsumenten* rein *passiv* verhalten. Es geschieht gleichsam von selbst, daß man sich berieseln und bestärken läßt. Soll das Gut einer aktiven Teilnahme und Mitverantwortung möglichst vieler erreicht werden, ist diesem Trend, der in der Natur der Medien und des Menschen liegt, bewußt entgegenzuwirken.

Vorzugsregel: Maßnahmen, die den Konsumenten der sozialen Kommunikationsmittel aktivieren (z. B. zur Meinungsäußerung, zum eigenen Nachdenken, zur Überprüfung seiner bisherigen Meinungen und Vorurteile anregen), ist vor Maßnahmen, die den Empfänger in der Rolle eines passiven Konsumenten halten, der Vorzug zu geben.

Daraus folgt, daß der Journalist manchmal auch den Mut haben muß, gegen eine Mehrheit in der Bevölkerung zu schreiben. Niveau hat Vorrang vor Effekthaschelei zur Gewinnung neuer Empfänger.

2) Im Gefälle der Nachrichtenvermittlung liegt es auch, daß bei einer Auswahl fast automatisch jene Meldungen zum Zug kommen, die *Neuigkeitswert* besitzen und eine Veränderung des Bestehenden zum Gegenstand haben. Jener Bereich der Wirklichkeit, in dem sich nicht so viel ändert, fällt daher in der öffentlichen Meinung zurück. Diese Benachteiligung der Kontinuität zugunsten der Diskontinuität führt zu einem verzerrten Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit¹⁶.

Dieser Eindruck überfordert viele Adressaten der Medien und ruft Unruhe und Unsicherheit hervor. Wenn ein Mensch diese Unsicherheit nicht verarbeiten kann, stumpft er entweder ab oder er verdrängt sie. Angst, die sich vom Unbewußten her ausbreitet, kann die Folge sein.

Die Einlaßpfoste für die Repräsentation der gesellschaftlichen Wirklichkeit in den Medien liegt weitgehend schon bei den Nachrichtenagenturen. Soll das Gut eines ausgewogenen Bildes der Wirklichkeit in der öffentlichen Meinung durch diese Mechanismen nicht gefährdet werden, so ist diesem Trend bewußt entgegenzuwirken.

Die Vorzugsregel kann zumindest negativ formuliert werden: Den Momenten der Diskontinuität darf kein solcher Vorrang vor den Momenten der Kontinuität eingeräumt werden, daß die Wirklichkeit des Bleibenden zu kurz kommt.

3) *Kontroversen* lassen sich in den Medien besser vermarkten als Harmonie. So entsteht der Eindruck, daß sehr viel mehr umstritten ist, als dies tatsächlich der Fall ist. Dies kann vor allem, was die sittlichen Grundlagen der freiheitlichen Demokratie betrifft, arge Folgen haben.

Vorzugsregel: Der Übereinstimmung in grundlegenden Dingen ist vor der Demonstration der Uneinigkeit der Vorrang einzuräumen.

4) Ein großer Teil der Meldungen sind sogenannte *Negativmeldungen*: Skandale, Unfälle, Katastrophen, Verbrechen usw. („only bad news are good news“). Durch diese Eigendynamik der Medien kann leicht der Eindruck entstehen, daß

¹⁶ Vgl. A. Auer, *Verantwortete Vermittlung* 17. Zum anthropologischen Hintergrund des Informationsbedürfnisses in Unterscheidung zur Sensation als unechter Befriedigung unseres Werthunngs durch Spannungsreize vgl. W. Schöllgen, *Das Neue und die Sensation*, in Konkrete Ethik, Düsseldorf 1961, 286–299.

das „Böse“ überhand nimmt. Die Folge davon ist eine Verzerrung der Wirklichkeit zugunsten des Negativen. Dieser Eindruck kann beim überforderten Empfänger Resignation und Hoffnungslosigkeit auslösen.

Die Vorzugsregel kann wieder nur negativ formuliert werden: Es ist darauf zu achten, daß den Negativmeldungen nicht ein so großer Vorrang eingeräumt wird, daß in der öffentlichen Meinung all das, was gelingt, als bedeutungslos erscheint. Daraus ergibt sich für den Journalisten die Forderung, vermehrt Modelle sozialen Gelingens aufzuspüren und darüber zu berichten.

5) Diese und andere systembedingte Einseitigkeiten legen den Begriff der *Manipulation* nahe¹⁷. Dieser problematische Begriff muß in unserem Zusammenhang differenziert werden. Versteht man darunter eine Form der Einflußnahme, bei der unter Umgehung der kritischen Einsicht und Freiheit des Empfängers etwas erreicht werden oder von diesem eine Information ferngehalten werden soll, so kann dies auf zweifache Weise geschehen. Das Überspielen der kritischen Freiheit des Empfängers kann bewußt politisch intendiert (Demagogie) oder „systembedingt“ sein (z. B. die suggestive Kraft des Titels, der zu 50 Prozent darüber entscheidet, was und wie der Leser einen Inhalt aufnimmt; die suggestive Wirkung des Nachrichtensprechstils; Beschränkung der Information auf das sog. Faktische als „reine Objektivität“ unter Ausschaltung und Verschweigen von Zusammenhängen usw.).

Diese systembedingten Momente der „Manipulation“ sollen dem Journalisten stets gegenwärtig sein; so kann er versuchen, sie minimal zu halten, vorhandene Trends korrigieren und auch den Empfänger über die Techniken, mit denen er ständig, ohne es zu merken, „manipuliert“ wird, aufklären. Auch über die Struktur der Demagogie sollte an Hand von Beispielen aus Vergangenheit und Gegenwart häufig informiert werden, um dagegen zu immunisieren.

Vorzugsregel: Das sittliche Gut der Gewissensfreiheit und kritischen Selbstverantwortlichkeit der Person hat Vorrang vor sämtlichen anderen Gütern, zu denen man den Empfänger auf solche Weisen führen wollte. Zum Guten kann man einen Menschen nicht zwingen wollen. Die Gewissensfreiheit der Journalisten ist mit allen rechtlichen Mitteln zu schützen.

Eine Voraussetzung dafür, daß im Empfänger das kritische Bewußtsein wachgehalten wird, ist die Trennung von Nachricht und Kommentar. Auch Nachrichten sind durch die Auswahl und unvermeidliche Eigenart der Präsentation nicht rein objektiv. Berichtet werden ja nicht Fakten, sondern Berichte über Fakten. Der Grund für die Forderung nach Trennung von Nachricht und Kommentar besteht also nicht darin, daß die Nachricht „rein objektiv“ und der Kommentar „rein subjektiv“ wären. Der Grund für die zufordernde Trennung liegt vielmehr darin, daß die unausweichliche Subjektivität in der Nachrichtenvermittlung durch diese Trennung einigermaßen transparent gemacht werden kann; diese Trennung gestattet es nämlich, zu einer Meldung verschiedene Kommentare und damit verschiedene Meinungen zu bringen, die zeigen, in wie vielen Zusammenhängen eine Meldung gesehen werden kann. Besondere Vorsicht bezüglich der Vermischung von Nachricht und Kommentar ist im Medium der Magazine geboten.

¹⁷ Vgl. B. Häring, Ethik der Manipulation, Graz 1977, 34–44. Vgl. J. Binkowski, Mit den Massenmedien leben. Möglichkeiten und Grenzen der Manipulation, Schweinfurt 1970.

6) Mit diesen Überlegungen sind wir zum Problem der *Objektivität* der Berichterstattung geraten. Meldungen sollen objektiv sein; aber was heißt das alles im Detail?¹⁸

Das bedeutet zunächst, daß Informationen überprüft werden sollen, bevor sie in den Kommunikationsprozeß gehen. Oft ist dies aus Zeitdruck nicht möglich. Eine moralische Sicherheit über die Verlässlichkeit der Quelle wird in den meisten Fällen das Postulat erfüllen.

In der Forderung nach Objektivität klingt aber auch der Wunsch nach einer möglichst gefühls- und wertungsfreien Sprache mit sowie nach Überprüfung der Gesichtspunkte, unter denen Nachrichten ausgewählt oder verworfen werden, mit einem Wort der Wunsch nach Neutralität.

Nun ist aber nicht nur die Auswahl der Nachrichten und Themen, sondern auch die Darstellung subjektiv. Je interessanter ein Bericht geschrieben ist, desto mehr Beteiligung und damit Emotionen und Wertungen des Autors stecken in einem solchen Produkt.

Subjektivität bei der Präsentation von Nachrichten ist kein unvermeidliches Übel, sondern ein Gut, das die Kommunikation menschlicher gestaltet, solange sich der Kommunikator der Perspektivität seiner Erkenntnisse und Darstellung bewußt ist und seine Subjektivität gewissenhaft einsetzt.

Vorzugsregel: Die gewissenhafte Handhabung der eingestandenen Subjektivität hat Vorrang vor dem Versuch, „reine“ Objektivität vorzuspiegeln¹⁹.

7) Der Journalist steht unter einem doppelten Anspruch: einerseits soll er wichtige Ereignisse, die für ein richtiges Bild der öffentlichen Meinung von Belang sind, berichten, andererseits soll er auch die *Wirkung einer Meldung* in der Öffentlichkeit verantworten. Es kann zum Konflikt zwischen dem Anspruch, eine Sache zu melden (z. B. Zuckerknappheit), und den voraussehbaren negativen Folgen (z. B. Hamsterkäufe), die das gesellschaftliche Leben stören, kommen. Die Abwägung zwischen „Informationspflicht“ und den voraussehbaren negativen Folgen in der Öffentlichkeit ist vom Kommunikator zu leisten.

Vorzugsregel: Je größer die voraussehbare negative Wirkung, desto gewichtiger muß der Grund dafür sein, die Meldung dennoch zu bringen.

8) Eine weitere Grenze für die Information kann sich aus dem Recht des Menschen auf seine *Privatsphäre* ergeben. Das Geheimnis²⁰, auf dessen Wahrung der Mensch ein Recht hat, ist in sich selbst noch einmal zu differenzieren:

- Es gibt das vereinbarte und das anvertraute Geheimnis, die das Gut eines vertraulichen Austausches schützen wollen.
- Es gibt ein Geheimnis, das gar nicht erst vereinbart werden muß, weil durch dessen Verletzung Schaden am guten Ruf, am Leben, am Eigentum usw. eines Menschen entstehen kann.
- Es gibt schließlich ein Geheimnis, ohne dessen Wahrung ein Mensch seine

¹⁸ Vgl. M. Heun, Die Subjektivität der öffentlichen Nachrichten, in E. Straßner (Hg.), Nachrichten, Entwicklungen, Analysen, Erfahrungen, München 1975.

¹⁹ Vgl. A. Auer, Verantwortete Vermittlung 18. Auer weist auf die marxistische Orientierung des Beitrags von M. Heun hin.

²⁰ Vgl. W. Wunder, Intimsphäre: rechtsethische Überlegungen zu einem Thema aus dem Kodex des Deutschen Presserates, *Communicatio Socialis* 7 (1974) 218–228.

Identität nicht finden und bewahren kann. Bereits das Kind braucht bald sein Geheimnis, um sein eigenes Selbst im Gegenüber zu den Eltern zu gewinnen. Es gibt ja auch unter Erwachsenen keine reife menschliche Nähe, die nicht aus der Distanz gewahrter personaler Geheimnisse und deren Respektierung kommt. Dieses in sich differenzierte Gut der menschlichen Privatsphäre gerät immer wieder in den Konflikt mit dem Recht auf Information und den Erfordernissen einer „informierten Gesellschaft“ und ihren Strukturen (z. B. Datenbanken). Kann es Gründe für das Gut der Information geben, die schwerer wiegen als der Anspruch des Menschen auf sein Geheimnis?

Gäbe es solche Gründe nicht, könnte dem Mißbrauch nicht Einhalt geboten werden, hinter dem Recht auf Privatsphäre Dinge zu verbergen, die das Gemeinwohl in schwerer Weise beeinträchtigen. Dies gilt nicht nur – aber vor allem – für Menschen, die in verantwortlicher Position für das Gemeinwesen handeln. Die Öffentlichkeit hat ein Recht darauf zu erfahren, wie ihre Repräsentanten in jenen Bereichen handeln, die für das Wohl des Gemeinwesens wichtig sind (z. B. wie sie ihr Eigentum erwerben, wie es die Politiker mit der Steuer halten, wie sie es mit der Wahrheit halten, ob sie durch die Art ihrer Beziehungen anfällig sind für Spione, usw.). Ein Medienrecht, das die Kontrolle der Repräsentanten eines Volkes durch die Medien einschränkt, widerspricht der sittlichen Aufgabe der Medien.

Vorzugsregel: Der Schutz der Privatsphäre des Bürgers hat Vorrang vor dem Informationsbedürfnis. Das Gemeinwohl aber hat Vorrang, soweit zu seinem Schutz die Offenlegung eines „Geheimnisses“ aus dem Privatleben wirklich nötig ist. Das personale Geheimnis, durch dessen Offenlegung die Identität und Würde eines Menschen gefährdet ist, darf niemals angetastet werden.

IV. Die Grundhaltung des Kommunikators

Das Gut, informiert zu werden, und das Gut, durch das personale Geheimnis die Identität und die Würde des Menschen zu schützen, entspringen aus derselben Wurzel. Sie sind beide Bedingungen dafür, daß freie und verantwortliche Menschen das Leben der Gesellschaft und ihr Bewußtsein formen. Reife menschliche Kommunikation ist nur dort möglich, wo die Menschen, die diese Prozesse an verantwortlicher Position gestalten, Tiefgang und jene Übersicht haben, aus der sie die Zeichen der Zeit deuten können²¹. Fähigkeit zur Kritik aus Solidarität²² mit dem Gemeinwesen ist nötig, wenn der Journalist die Ereignisse, die er berichtet und kommentiert, so bringen will, daß sie dem Gemeinwohl auf weite Sicht nützen.

²¹ Vgl. B. Welte, Dienst am Evangelium in der Zeit der Welt. Über den Dienst des christlichen Journalisten, Christ in der Gegenwart 31 (1979) Nr. 1, 9f.

²² Vgl. A. Auer, Verantwortete Vermittlung 23: „Kritische Solidarität – die Formel erscheint treffender als die von der kritischen Sympathie – ist und bleibt jedenfalls der tragende Grund jeder Informationsethik im Bereich des Rundfunks.“

Aus der Reihe AUFTRÄGE – Schriftenreihe für das interdisziplinäre Gespräch

Die Sorge um den Kranken

Gemeinsame Aufgabe von Ärzten, Seelsorgern, Pflegeberufen.
Im Auftrag der Katholischen Ärztearbeit Deutschlands herausgegeben
von Stanis-Edmund Szydzik.
112 Seiten, kartoniert DM 13,80.

Ärzte, Schwestern, Pfleger, Seelsorger sollten miteinander nach Wegen suchen, die den Menschen in den Mittelpunkt der Sorge stellen, damit eine krankheitsorientierte Heiltechnik zur krankenorientierten Heilkunst werden kann. Zu dieser gemeinsamen Aufgabe bieten die Beiträge dieses Buches Hilfe an.

Handreichung zur Beratung von werdenden Müttern in Konfliktsituationen

Im Auftrag der Katholischen Ärztearbeit Deutschlands herausgegeben
von Stanis-Edmund Szydzik.
72 Seiten, kartoniert DM 8,80.

Absicht dieses Buches ist es, Ärzten und in der Sozialarbeit Tätigen Sachinformationen, Wertorientierung und Alternativen zu vermitteln, um mit werdenden Müttern in Konfliktsituationen zusammen eine Gewissensentscheidung zu treffen, die dem Wert und der Würde menschlichen Lebens entspricht.

Bereits in 5. Auflage:

Albert Mauder

Kunst des Sterbens

Eine Anleitung.
5. Auflage, 132 Seiten, Leinen DM 14,50.
„Albert Mauder greift mit großer seelsorglicher Erfahrung ein notwendiges und meist scheu umgangenes Thema auf: die Kunst des Sterbens. Er möchte angesichts der Hilflosigkeit gegenüber dem Tod seinen Lesern beistehen, sowohl das eigene Sterben bewußt auf sich zu nehmen, als auch anderen dabei zur Seite zu stehen.“

(Deutsche Tagespost, Würzburg)

Auslieferungen in Österreich: MAYER & COMP., Buch- und Kunsthändel GmbH. Verlagsauslieferung 1011 Wien 1, Dominikanerbastei 4, Postfach 630 (Niederösterreich, Wien, Burgenland und Steiermark); VERITAS GMBH, 4010 Linz, Harrachstraße 5 (Vorarlberg, Tirol, Salzburg, Kärnten, Oberösterreich).

F. PUSTET · REGENSBURG

Das Evangelium bahnt sich Wege Geistliche Aufbrüche heute¹

Ein kürzlich verstorbener Kardinal besuchte vor einigen Jahren das Treffen einer geistlichen Bewegung. Er war einerseits betroffen von der Tiefe und Kraft des Glaubenszeugnisses, anderseits kam ihm die Frage der Jünger bei der Brotvermehrung in den Sinn: „Was ist das für so viele?“ Aber gerade das brachte ihn auf die Fährte der Lösung: Es mag nicht mehr sein als die paar Brote und Fische in der Hand des kleinen Jungen, was diese Bewegung für den Gesamtauftrag und die Gesamtpastoral der Kirche beizubringen hat – aber wenn die Hand des Jungen es loslässt und in die Hände Jesu gibt, dann werden Ungezählte davon satt. Geistliche Aufbrüche und Bewegungen schlagen für den statistischen Befund der Kirchlichkeit und Christlichkeit der Menschen heute kaum zu Buche. Und doch gehören sie zu den prägenden Merkmalen unserer Glaubenssituation. Kardinal Höffner² hat Bemerkenswertes dazu ausgeführt: Im Miteinander von Kernzellen bewährte Glaubenshaltung strahlt hinein in das Geflecht vieler Lebensbezüge, macht die Strukturen der Kirche von innen her lebendig und dringt ein in die mannigfachen Kontexte des Lebens und der Gesellschaft.

I. Der „Wegcharakter“ geistlicher Bewegungen

Was gibt geistlichen Aufbrüchen und Bewegungen die Kraft, lebendige und über sich hinausstrahlende Kernzellen in der Kirche zu bilden? Wie lässt sich der diffuse Ausdruck „geistliche Bewegungen“ oder „geistliche Aufbrüche“ auf eine gemeinsame Mitte hin lesen? Eine viel beachtete Tagung der Freiburger Kath. Akademie ist zusammengefaßt in dem Buch „Lebenswege des Glaubens“³. Dieser Titel markiert das gesuchte Zentrum. Von allem Anfang an geschieht christlicher Glaube, geschieht christliche Existenz als Nachfolge, als Nachgehen und Mitgehen des Weges Jesu. Christentum gewinnt dort und im Grunde nur dort seine innere Plausibilität, seine Überzeugungskraft, wo Menschen es bekennen und dem zustimmen: „Ja, das ist sein Weg!“ – „Ja, das ist mein, das ist unser Weg!“

1. Immer wieder ist in der Geschichte dort christliches und kirchliches Leben neu geworden, wo Menschen in einer konkreten Gestalt gelebten Glaubens zugleich Jesus Christus als den Ursprung ursprünglich wiederentdeckten und (um auf ein Wort des Papstes Johannes Paul II. anzuspielen) sich selber wiederfanden in Jesus Christus. Jesus Christus mir näher – ich mir näher – und wir können noch zwei weitere Dimensionen hinzufügen: wir einander näher – wir der Welt näher. Das Evangelium bahnt sich einen Weg und bahnt darin uns einen Weg. Wo dies geschieht, dort geschieht geistlicher Aufbruch, dort entsteht geistliche Bewegung. Man könnte das einlösen, indem man die großen Spiritualitäten der Geschichte auf dieses Grundmotiv vom Weg hin liest. Man kann dasselbe Motiv in besonderer Dichte und Dringlichkeit aufspüren in jenen Impulsen, die unser Jahrhundert

¹ Die Schriftleitung beabsichtigt, in den nächsten Heften einige apostolische Gruppen durch deren Vertreter vorzustellen, ohne sich damit selbst durch Empfehlung einer Gruppe festzulegen.

² In seiner Eröffnungsansprache vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 24. September 1979.

³ Hgg. von Joseph Sauer, Freiburg 1978.

geistlich bestimmen. Nicht nur historisch wächst der Abstand zwischen der Ur-sprungszone des Christentums und den epochalen Bedingungen, die unser Da-sein und unsere Überzeugung prägen. Immer mehr Menschen stehen unter dem Eindruck: Christsein, das geht nicht –, es steht in unüberbrückbarer Spannung zur eigenen Welt- und Lebenserfahrung. Und nun kommen Menschen, mitten in dieser Epoche, die in neuer Unbefangenheit erfahren, leben und bezeugen: Christsein, das geht. Und sie zeigen, wie es geht. Die überkommenen Formen des Christlichen und Kirchlichen werden durchscheinend für den lebendigen Herrn, und die Erfahrungen und Fragen des eigenen Lebens werden eingebracht in den Weg der Nachfolge.

2. Wie ein Präludium, vielleicht auch wie ein Vorzeichen vor diesem Jahrhundert erscheint so die hl. Therese von Lisieux, die uns den kleinen Weg weist, die alle Berufungen in der Kirche durchsichtig macht auf die eine Berufung, Liebe zu sein, die gerade so in der bräutlichen Zuwendung zu Jesus allein sich jenen öffnet, jenen Schwester wird, die „draußen“ stehen. Es sprengte den Rahmen, die vier Wegrichtungen (Weg Gottes, Weg zu Gott, Weg zueinander, Weg in die Welt) in den so vielen und verschiedenartigen geistlichen und apostolischen Impulsen und Gemeinschaften aufzudecken, die kennzeichnend wurden für unser Jahrhundert. Übrigens wäre nichts ungangbarer als ein abstrakter, auf einen Allgemeinbegriff gebrachter Weg. Wenn Weg, dann muß er an einer bestimmten Stelle beginnen und eindeutig von Punkt zu Punkt führen, so unabschließbar vielfältig auch die Perspektiven sein mögen, die er eröffnet, so verschiedenartig auch die Wandererlebnisse, die sich schenken, wenn man ihn geht.
Und doch ist es wichtig, auf dieses Verbindende im Unterschiedlichen, Unver-chenbaren, je Einmaligen hinzuweisen: Es geht nicht darum, etwas „Besonde-res“ zu wollen, wo man doch am allgemein Christlichen schon reichlich genug hätte, eine Art zusätzlichen Luxusartikel für besonders Anspruchsvolle zu der Normalkost für Durchschnittschristen hinzuzuerwerben. Man könnte eher sa-gen, es gehe ganz im Gegenteil darum, Christentum gerade lebbar, Kirche gerade gangbar zu machen, indem sie eben als Weg Jesu und Weg für konkrete Men-schen ans Licht tritt. Wo das geschieht, da tritt gewiß auch das Ungewöhnliche, Einmalige, über unsere mitgebrachten Maße Hinausweisende der Botschaft Jesu ans Licht. Aber zugleich tritt ans Licht: Er gibt schwachen Menschen die Kraft, so zu leben, und wenn sie so leben, dann werden sie nicht weniger, sondern mehr Mensch. Daß es dabei konkret zu Überforderungen, Krisen, Einseitigkeiten, schmerzlichen Wachstums- und Reifungsprozessen beim einzelnen oder bei ei-ner ganzen Gemeinschaft kommen kann, sei keineswegs in Frage gestellt. Der Vorgang der kirchlichen Rezeption neuer Aufbrüche und Wege ist nicht umsonst beinahe im Regelfall schmerzlich. Ist es wirklich Sein Weg, der da im Weg eines Menschen aufbricht? Ist es ein Weg, der ins größere Miteinander der Kirche hin-einführt, ist es einer, der nicht in einer Verkapselung endet, sondern sich öffnet in die Welt? Diese Fragen müssen ausgestanden werden, aber wo sie es werden, da finden nicht nur geistliche Impulse und Aufbrüche zur Kirche, sondern da findet auch in einem neuen und tieferen Sinn Kirche zu sich selbst, will sagen zu einer tieferen Weise, sich selbst zu verstehen und für viele Gestalt zu werden.

3. Das Wegmotiv könnte es nahelegen, zunächst an zumal missionarische und apostolische Zusammenschlüsse und Bewegungen zu denken, die aus geistli-

chen Lebensimpulsen primär zu neuen Weisen missionarischen Zeugnisses, also zu Wegen gefunden haben, die hinführen zu anderen, damit sie glauben⁴. Alle diese Impulse sind mehr als „Methoden“, denn die Methode, zu der sie führen, fordert die eigene Erneuerung, fordert die Evangelisierung des eigenen Lebens heraus. Entsprechendes gilt von den vielgestaltigen Impulsen zu einem vertieften Gebetsleben, zu den unterschiedlichen, aber starken Kräften, die sich unter dem Stichwort „Charismatische Erneuerung“ zusammenfassen lassen. Das Unterscheidende eines christlichen und kirchlichen Aufbruchs von bloßer Methode liegt genau darin: Der Christus, dem ich mit dieser Methode begegne oder dem anderen durch diese Methode begegnen können, liegt nicht außerhalb der Methode, sondern er selbst wird als *der Weg* darin offenbar – und jener, der ihn als den Weg anderen zeigt oder gehen hilft, kann nicht davon absehen, diesen Weg selbst zu gehen. Wollte man auch nur einigermaßen vollständig sein, so wären in diesem Kontext freilich noch viele andere Gruppen und Gemeinschaften und Entwicklungen anzuführen, nicht zuletzt aus dem lateinamerikanischen Bereich. Also nicht: wir bahnen dem Evangelium einen Weg, sondern: das Evangelium bahnt sich einen Weg! Dies wird besonders deutlich dort, wo Bewegungen und Gemeinschaften nicht zuerst eine neue Weise zu wirken, sondern eine neue Weise, Christ zu sein, ausprägen. In der persönlichen Lebensgeschichte eines „Gründers“ geschieht eine Hinwendung zu Gott, eine Antwort auf seinen Ruf, die im eigenen Weg einen Weg für viele eröffnet. Es sind Wege, die eine integrale Antwort auf die Frage geben: Wie geht Christsein? Es entsteht das, was man eine eigene Spiritualität nennen kann, wobei das Wort „eigen“ nur die Perspektive, nicht aber das in ihr Aufscheinende betrifft: das eine Evangelium, den einen Herrn. Es liegt in der Konsequenz solcher Ansätze, daß sich hier Weg für verschiedene Gruppen von Menschen, daß sich hier meist ein Bündel von Berufungen unterschiedlicher Ausprägung ergibt. Es wird entweder kein Orden gegründet oder doch nicht nur ein Orden gegründet, sondern Gemeinschaften von Laien, von Weltpriestern, von Verheirateten entstehen, und nicht selten ergeben sich neue Wege von Begegnung mit Menschen außerhalb der röm.-kath. Kirche. Jene, die in ihrem ganzen Sein Spiegel und Wiederholung des menschgewordenen Wortes auf die Weise der demütigen Antwort und des aufnehmenden Schößes wurde, Maria, hat auf je besondere Weise hier eine Gestalt ihrer Präsenz. In diesen Kontext gehören Namen wie die von Charles de Foucauld, von Joseph Kentenich, dem Gründer des Schönstattwerkes, von Josemaría Escrivá de Balaguer, dem Gründer des Opus Dei, und Chiara Lubich, der Gründerin der Fokolarbewegung. Solche Reihung bedeutet nicht die Zusammenfassung dieser Gestalten und ihrer Werke unter einen gemeinsamen Oberbegriff. Auf je eigene und je andere Weise bestätigt sich hier jedoch die eingangs skizzierte und für unser Jahrhundert zumal kennzeichnende Struktur: Gottes Weg zum Menschen kommt an, indem ein Mensch antwortend seinen Weg zu Gott geht und dieser sein Weg Weg für viele und mit vielen wird. Auf diesem Weg wächst Gemeinschaft miteinander, Strahlung nach außen, marianische Verankerung in der Kirche.

4. Über die genannten Aufbrüche hinaus wird die entscheidende Frage an die

⁴ Legio Mariae, das Werk von Joseph Cardijn, Lombardis Bewegung für eine bessere Welt wie der Cursillo wären hier zu nennen.

geistlichen Gemeinschaften, Bewegungen und Aufbrüche lauten: Wie zentral und wie umfassend eröffnet die jeweilige Perspektive die Sicht aufs Ganze des Evangeliums? Wie leuchtkräftig wird das gemeinsam und verbindend Kirchliche und Christliche im Besonderen des je eigenen Weges, der je eigenen Gemeinschaft erschlossen? Also: Inwieweit ist das je Eigene ein Prädikat von Kirche und inwieweit ist umgekehrt Kirche das Prädikat des je Eigenen? In zwei Aussagesätze übersetzt: Kirche ist das, was wir leben, wir sind die Anschaubarkeit von Kirche – was wir leben, ist Kirche, Kirche ist die Interpretation, der Inhalt, die Anschaubarkeit dessen, worum es uns geht.

Dieser Maßstab bleibt freilich abstrakt, wenn wir ihn nicht verifizieren am Modell. Wollen wir aber dies, so können wir uns nicht auf ein bloßes Vergleichen verschiedener Spiritualitäten beschränken. Im Vergleich der Unterschiede und im Zusammentragen des Gemeinsamen wird einerseits mehr, andererseits aber auch weniger anschaubar als im Hinblick auf eine Spiritualität in sich selbst, auf eine Bewegung und einen Aufbruch in sich selbst.

Versuchen wir daher, im folgenden an einer Bewegung, an ihren inneren Grundlinien unmittelbar abzulesen, wie das geht und was das heißt: Evangelium bahnt sich einen Weg.

II. Der geistliche Weg der Fokolarbewegung

Als am 6. April 1977 in der Londoner Guildhall Chiara Lubich den Templeton'-Preis entgegennahm, der in etwa ein Pendant zum Nobelpreis auf dem Gebiet der Religion darstellt, erzählte sie, als Dankansprache, eine Geschichte; ihre persönliche Geschichte, aber in dieser Geschichte und als diese Geschichte ganz einfach das Evangelium. Die zentralen Inhalte des Evangeliums gewinnen in ihrem Leben Gestalt und werden Weg für sie und für viele, werden Lebensform, an der sich neu ablesen lässt, wie Christsein geht. Kirchlicher, katholischer kann man die Geschichte des Evangeliums nicht erzählen – doch gerade so wurde diese Stunde zum Ereignis ökumenischer Öffnung und Begegnung. Ja mehr noch, die ersten, die nach dieser Ansprache auf Chiara Lubich zugingen, waren die Vertreter der anderen großen Weltreligionen, die im unterscheidend Christlichen, das sie hier hörten, eine Sprache und eine Kraft entdeckten, die unmittelbar sie in ihrem Eigenen betraf. Über die Stunde in der Guildhall hinaus gehören zum Kennzeichnenden der Fokolarbewegung zugleich die Treue zur kath. Kirche ohne jeden Abstrich, die ökumenische Öffnung zu den Christen anderer Konfessionen und die Begegnung mit den Gläubigen anderer Weltreligionen.

Tragen wir noch einmal die beobachteten Strukturmomente zusammen. Persönliche Lebensgeschichte mit Gott – darin Aufschließung der Geschichte des Evangeliums als Lebensweg für viele, Gemeinschaft zwischen vielen auf dem einen Weg des Evangeliums – Leben von Kirche, Kirchesein – Brückenschlag zwischen den getrennten Christen, ja Begegnung zwischen dem Wort des Evangeliums und dem, was man christlich als die $\sigma\tau\epsilon\eta$ μαρτ λόγου, als die Samen des Wortes in den Religionen der Welt bezeichnen kann.

Wie aber verläuft nun der Weg des Evangeliums im Lebensweg von Chiara Lubich, und, davon nicht zu scheiden, im geistlichen Weg der Gemeinschaft, die um sie entsteht?

1. Die 1920 in Trient geborene Chiara Lubich wird als junge Studentin zutiefst getroffen von der Aussage, die im Gespräch ein Priester macht: „Gott liebt dich unendlich!“ Das fordert ganze Hingabe an den sie persönlich unendlich liebenden Gott heraus – im Dezember 1943 übergibt sie sich für ganz und immer den Händen Gottes, weiht sich ihm für ein Leben in Jungfräulichkeit. Es geht nicht darum, einem Orden beizutreten oder ein Werk zu gründen, sondern einfach als

Antwort auf die Liebe Gottes da zu sein. In den Kriegswirren jener Monate, die auch Trient heimsuchen, schließen sich ihr Gefährtinnen an und teilen ihr neues Leben. Entscheidung für Gott und darin Konzentration des Lebens, so daß sein Inhalt und seine Aussage das „credidimus caritati“ (1 Joh 4, 16) wird: dies ist der erste Schritt. Er zieht mit der Logik des Evangeliums und der Lebensorientierung zugleich unabdingbar weitere Schritte nach sich: Sich für Gott entscheiden, dem Gott glauben, der Liebe ist, heißt bereit sein, seinen Willen zu tun. Nicht irgendwann, sondern je jetzt, im gegenwärtigen Augenblick, im Verkaufen der Vergangenheit und der Zukunft, im Sich-Trennen von der Anhänglichkeit an das, was war, und von der Sorge um das, was kommt. Dieser Wille Gottes aber hat eine einzige Mitte: Lieben, wie Gott uns in Jesus liebt, uns gegenseitig lieben, wie Jesus uns liebt (vgl. Joh 13, 34). Dann aber hängen die Beziehung zu Gott und die gegenseitige Beziehung zueinander aufs innigste zusammen. Es geht nicht an, ohne die ständige und vollständige Versöhntheit miteinander zum Tisch des Herrn hinzutreten; die andauernde Orientierung am Willen Gottes verlangt nach einem Pakt der gegenseitigen Barmherzigkeit. Lieben, wie er geliebt hat, für seine Liebe leben, in der Betroffenheit von seiner Liebe zueinander und zu ihm hin auf dem Weg bleiben, jeden Augenblick: das heißt alle Wege als Wege der Begegnung mit dem lebendigen Herrn entdecken.

Der Herr selbst ist es, der sich in der Eucharistie uns leibhaftig schenkt – Leben mit dem lebendigen Herrn heißt so tägliches Leben aus der Eucharistie. Er ist es, der in seinem Wort spricht und wirkt und anwesend ist – es gilt, Wort für Wort mit dem Leben das Evangelium zu buchstabieren, um so lebendiges Wort, lebendige Biblia pauperum für die Welt von heute zu sein; weit über die Grenzen der Fokolarbewegung hinaus haben sich aus diesem Impuls in aller Welt Kontakt und Austausch im monatlich gemeinsam gelebten Wort ergeben. Der Herr ist es, der in jenen handelt und nahe ist, die in seinem Namen und seiner Sendung Kirche leiten – Hinhören auf den in seiner Kirche sprechenden Herrn, Durchhören durch das Sprechen und Handeln der Kirche auf den Herrn, Kirchlichkeit als Geschlossen gegenüber dem Herrn ist ein Grundzug in der Haltung der Fokolare. Er ist es, der in jedem und zumal im Geringsten der Brüder uns begegnet – eine der fundamentalen und von Anfang an prägenden Lebensäußerungen der Fokolarbewegung. Der Herr selbst lebt aber auch in jedem, der sich in Glaube und Liebe ihm öffnet, er durchdringt unser Innerstes inwendiger, als wir uns selber innerlich zu sein vermögen – es gilt, durch eigene Stimmungen und Meinungen hindurchzuhören auf seine Stimme, in unserem Inneren transparent zu werden für ihn. Er ist es schließlich, der sein Wort wahr macht: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen!“ (Mt 18, 20).

2. Wollte man das Leben der ersten Gemeinschaft von Trient, aber zugleich all der vielfältigen, weltweiten Gemeinschaft, die von dort erwuchs, mit einem einzigen Wort kennzeichnen, so könnte man sagen: Die Norm aller Normen, der Maßstab aller Maßstäbe ist: beständig das persönliche Leben und das Leben miteinander daran zu bemessen und auszurichten, daß Jesus die Verheißung seiner Gegenwart in der Mitte derer erfüllen kann, die in seinem Namen eins sind. Die Konzentration auf diese Mitte, auf den lebendigen Herrn als Mitte der in seinem Namen Versammelten, entwertet und nivelliert nicht die anderen Weisen der Gegenwart Jesu, sondern ist zugleich Ergebnis und Voraussetzung eines Lebens

mit dem in der Eucharistie, im Wort, im Amt der Kirche, in jedem Bruder, im Glaubenden selbst gegenwärtigen Herrn. Gewiß, man weiß und betont im Fokolar zu recht, daß diese Gegenwart des Herrn nicht vom Menschen gemacht und hergestellt werden kann, sie ist Geschenk, allerdings eindeutig und untrüglich zugesagtes Geschenk. Wie hoch der Anspruch ist, den dieses Geschenk an jene stellt, die sich darum mühen, sich für es bereiten, tritt aus den Texten der Kirchenväter zutage, die das Wort Mt 18, 20 kommentieren⁵. Die bereits genannten Punkte geistlichen Mühens und Lebens markieren die Straße. Sie lassen sich zusammenfassen und integrieren in dem, was die Fokolarbewegung als ihr generelles Ziel für jeden versteht, der sich ihr anschließt: Vollkommenheit der Liebe. Die Liebe als das Worumwillen aller anderen Tugenden und christlichen Haltungen, dies ist die Perspektive des Fokolar auf das Evangelium. Diese Liebe hat, in solcher Perspektive, freilich ein Äußerstes und ein Innerstes.

Auf dieses Äußerste tendiert nicht nur das ganze Leben der Bewegung des Fokolar hin, auf dieses Äußerste drängt und wirkt zumal auch das Leben mit dem lebendigen Herrn in der Mitte hin: „Laß alle eins sein, wie du Vater in mir bist und ich in dir bin“ (vgl. Joh 17, 21). Einheit mit dem Herrn in der Mitte ist nicht eine sich selbst genügende Innenerfahrung, sondern eine Beunruhigung ins Ganze der Kirche, der Christenheit, der Menschheit hinein.

Diese Einheit ist wiederum nichts Machbares, sondern das vom Herrn für die Seinen, für alle erbetene Geschenk des Vaters. Sie ist intensiv und extensiv. Intensiv: So wie Vater und Sohn miteinander eins sind, sollen Christen miteinander leben. Das innerste Geheimnis Gottes, dreifaltige Liebe, soll Maß, Modell und Kraft der Gemeinschaft zwischen den Glaubenden sein. Selbstvollzug als Aufbruch aus mir, Bleiben in der Liebe dessen, der die Liebe ist, Verbrennen dessen, was noch nicht Liebe ist: das setzt einen Kontrapunkt ebenso zur bloßen Summierung in sich isolierter Individuen wie zur Nivellierung der einzelnen in der Masse, im System. Solchermaßen gelebte Einheit steht gewiß im Widerspruch zu den vitalen Tendenzen der Vereinzelung und Vermassung, und doch geht von solcher Einheit eine magnetische Kraft aus: „Damit die Welt glaube!“

3. Es liegt in der inneren Logik solcher Einheit, daß sie sich ausbreitet, daß sie Brücken baut. Von der ökumenischen und der über die Grenzen des Christentums hinaus dialogischen Kraft und Wirkung des Fokolar wurde schon kurz gesprochen. Mit Orthodoxen, aber auch mit Anglikanern, Lutheranern und Reformierten wachsen verschiedene Formen geistlichen Austausches und gelebter Gemeinschaft⁶. Im Islam und unter Buddhisten und Hinduisten entstehen Gruppen, die im Leben der Grundworte des Evangeliums durch die Mitglieder der Fokolarbewegung eine Einladung erfahren, verwandte Worte und Motive ihrer mitgebrachten Glaubensüberzeugung ebenfalls zu leben und von hier aus ein neues und tieferes Verständnis auch für das Christentum zu wecken. Aber die Wirkung des „ut omnes unum“ geht noch in eine andere Dimension, geht nach innen. Ordensleute aus den verschiedensten Gemeinschaften formen sich im Geist des Fokolar, nicht um aus ihrer angestammten Heimat auszwandern in ein „höheres Drittes“, sondern um das Charisma des eigenen Gründers radikaler zu erkennen und sich tiefer in der eigenen geistlichen Familie zu verwurzeln. Aus-

⁵ Vgl. dazu das Buch von Chiara Lubich, *Mitten unter ihnen*. München 1977.

⁶ Es sei erinnert an das Ökumenische Lebenszentrum in Ottmaring bei Augsburg.

drücklich sucht das Fokolar auch die Begegnung mit anderen geistlichen Aufbrüchen und Bewegungen⁷.

Liebe, ganze Liebe, drängt hin zur Einheit, zur innigsten Einheit und zugleich zur Einheit ohne Grenzen, zur Einheit aller. Dieselbe Liebe aber hat ihr Innerstes, hat ihr Schlosselgeheimnis. Vergegenwärtigen wir uns: Es geht darum, der unendlichen Liebe Gottes, die in Jesus auf uns zukommt, eine ganze Antwort zu geben, die Antwort der vollkommenen Liebe. Dann aber ist es entscheidend, die Liebe Gottes in Jesus in ihrer ganzen Fülle und in ihrer letzten Tiefe anzuschauen, wahrhaft sich der Liebe zuzuwenden, in welcher Gott als die Liebe sich am radikalsten offenbart. Diesen tiefsten und innersten Punkt der sich verschenkenden Liebe Gottes aber entdeckten Chiara Lubich und ihre ersten Gefährtinnen im gekreuzigten Christus, der bis zur Erfahrung der Gottverlassenheit sich entäußert und uns ähnlich wird. Wenn Jesus den 22. Psalm betet, dann hat er darin das Letzte menschlicher Erfahrung der Trennung von Gott auf sich genommen. Dann ist er an den Punkt der größten Entfernung zum Vater getreten, um aus dieser Entfernung der schlechterdings Liebende zu sein, der in seiner Antwort an den Vater, in seinem Ja zum Vater all unser Nein auffängt und birgt und integriert. Dann kann es nichts mehr geben, was nicht aufgenommen und ausgelitten ist im liebenden Ja des Gekreuzigten zum Vater. Der Liebe antworten heißt dann, dieser Liebe antworten; Jesus in allem suchen heißt dann, in jeder Dunkelheit und Verlassenheit den gekreuzigten und verlassenen Herrn aufzusuchen, entdecken, daß alles Ungleiste und Ungetrostete, alle Schuld und alles Absurde von ihm an sich gezogen, zu seiner Gestalt, zu seinem Namen, zu seinem Kleid geworden ist. Zuwendung zu dem am Kreuz verlassenen und sterbenden Herrn ist *der Weg der Liebe*, die unteilbar zugleich ganz Gott und ganz den Menschen zugewandt ist; es ist der Weg, wie diese Liebe Einheit stiftet, ist der Weg, um in die österliche Wirklichkeit des Lebens mit dem lebendigen Herrn in der Mitte der in seinem Namen Versammelten vorzustoßen.

Fassen wir die durchmessen Stationen noch einmal zusammen, decken wir die innere Einheit des von ihnen markierten Weges auf. Am Anfang steht der Gott, der Liebe ist und uns unendlich liebt – und die Antwort der Entscheidung für ihn, der Liebe zu ihm: Berufung zur Vollkommenheit in der Liebe. Dies wird zum Weg in der konkreten und beständigen Bemühung, Augenblick um Augenblick, den Willen Gottes zu tun. Dieser Wille Gottes aber enthüllt seine Mitte im Neuen Gebot: Lieben, wie Jesus uns geliebt hat. Die Liebe lieben, mit der er uns geliebt hat, ihn selber lieben: Seine größte Liebe begegnet uns in der radikalen Selbstentäußerung, in welcher er alles, auch und gerade das Fernste an sich, an Gott zieht, in der Verlassenheit am Kreuz. Der Weg zum Verlassenen wird Weg mit ihm in die österliche Herrlichkeit. Der lebendige Herr ist der im Sakrament, im Wort, in der Kirche, in uns selbst, in jedem Bruder uns Nahe und Begegnende. Das Leben mit ihm wird zur Einladung, ihn beständig in unserer Mitte zu haben. Mit ihm leben und miteinander leben sind nicht zwei Wirklichkeiten, sondern es ist eine und dieselbe Wirklichkeit. So mit ihm leben, daß wir miteinander leben, so miteinander leben, daß wir mit ihm leben – das heißt eins sein miteinander, wie er im Vater ist und der Vater in ihm.

4. Diese Einheit schließt sich nicht in sich selbst, sondern hat von innen her die Dynamik, alle einzubeziehen.

⁷ Kontakte zu Taizé, zur Charismatischen Bewegung, zur Edition „Città Nuova“ (Herausgabe des Gesamtwerkes von Charles de Foucauld) zur Gen-Bewegung, die die Jugend aller Kontinente anzieht. Bewegungen wie „Neue Pfarrei“, „Neue Familie“, „Neue Gesellschaft“ tragen das Ideal der Einheit aus Liebe in die verschiedenen Lebensbereiche.

Diesem „omnes unum“ entspricht es zutiefst, daß die Fokolarbewegung nichts „Besonderes“, Außergewöhnliches in der Kirche sein möchte, sondern einfach Kirche. Besondere Andachten, Abzeichen, Frömmigkeiten liegen ihr fern. Sie möchte geradezu der Prozeß sein, sich in Kirche zu verlieren, Kirche anschaubar und konkret werden zu lassen als Raum jener Einheit, die Jesus gewollt hat, als Präsenz der Liebe, mit der uns Gott geliebt hat. Die bereits anvisierten Dimensionen der communio in der Kirche, aber auch der Ausstrahlung über die Grenzen der Kirche hinaus entsprechen dem. Und doch kann das aufs Allgemeine und Gemeinsame hin Angelegte nur wirksam werden, wenn es sich konkret verfaßt. So hat auch die Fokolarbewegung, sozusagen unvermeidlich, einen institutionell sich verdichtenden Kern. Chiara Lubich und ihre ersten Gefährtinnen wollten nichts „gründen“, es entstand einfach Gemeinschaft, und sie fand mit der Kirche ihren Ort in der Kirche. Die Bewegung wurde nicht Orden und auch nicht Säkularinstitut. Es wuchs ein Werk mit vielerlei Berufungen und Weisen, aus demselben Geist zu leben und zu wirken. In der Mitte steht das Fokolar. Gemeinschaften von Frauen, Gemeinschaften von Männern, die es als ihre Berufung entdecken, ihr ganzes Leben nur dem einen zu weihen und nur das eine Ausdruck werden zu lassen: daß alle eins seien. Sie weihen sich Gott in einem Leben der evangelischen Räte. Sie leben mitten in der Welt, gehen verschiedenen Berufen nach, wohnen zusammen und sind bereit, jederzeit an jeden Ort der Erde zu gehen, wo sie gebraucht werden, um dieses Leben der Einheit weiterzutragen. Auch Verheiratete schließen sich diesem Leben an; es gibt verheiratete Fokolare, die naturgemäß sich nicht zum ehelosen Leben der Jungfräulichkeit, sondern zur vollkommenen ehelichen Keuschheit verpflichten.

Eine eigene Berufung ist jene der „Freiwilligen“, für die nicht das gemeinsame Leben, sondern das Bleiben im jeweiligen Lebensmilieu kennzeichnend ist, um dort aus dem Geist des Fokolar dem Wachstum des „omnes unum“ zu dienen. Diözesanpriester, die ohne Vorbehalt im Dienst ihrer Bistümer bleiben, gehören in großer Zahl der Bewegung der Fokolare an. Sie versuchen, die Gemeinschaft des Presbyteriums um den Bischof entschieden zu leben und so den Geist und den Dienst der Einheit zu fördern. Von den verschiedenen Bewegungen, die aus dem Geist des Fokolar in die Breite hinein wirken, war bereits die Rede. Auch für Bischöfe ist aus der Fokolarbewegung heraus ein besonderer Impuls erwachsen, die Kollegialität als (wie Papst Johannes Paul II. es ausdrückt) „affektive und effektive“ communio mit dem Papst und miteinander zu leben. Das Netz der Fokolarbewegung spannt sich vielfältig über die ganze Welt, es gibt keinen Erdteil und kaum ein Land dieser Erde, in denen nicht einzelne und Gruppen begonnen hätten, auf diesem Weg dem Ruf des Evangeliums zu folgen. Die Übersicht über die verschiedenen Ausprägungen der Berufung ist freilich unvollständig und allzu knapp. Doch es konnte in unserem Zusammenhang nicht um ein vollständiges Organogramm der Fokolarbewegung gehen, sondern es sollte gezeigt werden, wie der Weg, den hier das Evangelium sich bahnt, verschiedene Weisen und Dimensionen der Weggenossenschaft entstehen läßt.

Vom Leben der Fokolarbewegung sprechen, heißt allerdings notwendig auch von den für sie typischen „Städten auf Zeit“ zu sprechen, in denen Menschen jeden Standes und aller Berufung für Tage oder Wochen zusammenkommen, um dieses neue Leben einzutüben, um ein Stück Neue Stadt zu sein. Nicht nur in Loppiano nahe bei Florenz, sondern auch in Kamerun, Argentinien und Brasilien

sind daraus Zentren beständigen Zusammenlebens, sozusagen kleine „Modellstädte“ neuer Gesellschaft aus dem Geist des Evangeliums erwachsen. Diese „Städte“ wie die Sommertreffen haben den gemeinsamen Namen „Mariapoli“, Stadt Mariens.

Der offizielle, kirchlich bestätigte Titel der Fokolarbewegung heißt Opus Mariae, Werk Mariens. Von Maria, von ihrer spezifischen Stellung und Bedeutung in der Fokolarbewegung sei abschließend ein Wort gesagt. Sie trat in der Spiritualität der Bewegung erst allmählich ausdrücklich hervor. Nicht eine spezifische marianische Devotion, sondern die Erkenntnis wurde führend: Maria ist das Geschöpf, das die vollkommene Liebe rein und ganz vorlebt, sie ist jene empfangende und antwortende Liebe, in der das Wort Fleisch wird, sie ist das Schweigen, in dem das Wort Gottes hörbar, der Hintergrund, auf dem Jesus Christus für die Welt sichtbar wird. Sie ist es, die unter dem Kreuz den Tod und die Verlassenheit Jesu mit-leidet, die mitgeht ins Haus des Jüngers, mitbetet mit den Aposteln um den Hl. Geist. Wir sind ihr als Kinder anvertraut von ihrem Sohn, sie ist unsere gemeinsame Mutter, Mutter jener Einheit, die uns in Jesus verbindet. Maria sei in der Haltung bedingungsloser Liebe, gemeinsam das Geheimnis Mariens leben und aus der Einheit in dieser Liebe Jesus in unserer Mitte der Welt schenken, in ihr und mit ihr Werkzeug für die Einheit sein, die der Geist wirkt: dies lässt den Weg Mariens den geistlichen Weg der Fokolarbewegung sein, dies zeigt an, daß es mehr als ein Titel ist, wenn sie den Namen trägt „Werk Mariens“.

*

Das Evangelium bahnt sich einen Weg. Mit diesem Satz versuchten wir, die ekcliale Funktion, den lebendigen Stellenwert geistlicher Aufbrüche und Bewegungen heute zu kennzeichnen. Schon die Evangelien schenken uns den Weg Jesu aus der Perspektive gelebter Nachfolge. Gelebte Nachfolge ist Weg des Herrn, eigener Weg, gemeinsamer Weg. In der Weggemeinschaft der Nachfolge wurzeln Theologie, Spiritualität und geistliche Gemeinschaft. Im Ansatz und in der Struktur geht so die Geschichte des Glaubens durch alle Jahrhunderte hin. In den geistlichen Bewegungen unserer Stunde gewinnt offenbar dieser ursprüngliche Zusammenhang von Botschaft und Nachfolge, von Theologie, Spiritualität und Gemeinschaft neue Vitalität. Der geistliche Weg der Fokolarbewegung ist dafür ein bereutes, für den Weg der Kirche bedeutsames Zeugnis.



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

glasmalerei

Die Legion Mariens

Wenn hier versucht werden soll, ein Bild der Legion Mariens (= LM) zu geben, dieser ob ihrer Aktivität weithin bekannten kath. Laienbewegung, so sind zunächst die spirituellen Grundlagen zu skizzieren, aus denen sie ihren Anfang nahm und ihr Leben wie ihre Fruchtbarkeit ständig schöpft. Dann soll die Entfaltung der Gemeinschaft in räumlicher Dimension und bezüglich immer neuer apostolisch erfaßter und betreuter Menschengruppen gezeigt und schließlich die Entwicklung der LM in Österreich mit ihrem derzeitigen Stand kurz umrissen werden.

1. Die LM entsprang nicht, wie viele andere Gemeinschaften, der Notwendigkeit, einen bestimmten Notstand zu beheben, sondern aus einer religiösen Erkenntnis als Frucht jahrelangen Bemühens um einen Weg der Heiligung für Laien inmitten der Welt. Bei regelmäßig geführten geistlichen Gesprächen in einem Kreis von Katholiken in Dublin ging es im wesentlichen um die Frage: „Können wir Heilige sein?“. Dabei wurde die Bedeutung der Mutterschaft Mariens nicht nur dem Haupt, sondern auch den Gliedern des mystischen Leibes Christi gegenüber klar erfaßt, wie sie heute in der dogmatischen Konstitution über die Kirche (Kap. 8) des II. Vat. vorliegt. Durch Beschäftigung mit den Schriften des hl. Ludwig Maria Grignon von Montfort begriff man, daß die zur Heiligung der Menschen notwendigen Gnaden von Christus über Maria fließen; daß wir uns daher eng mit ihr verbinden müssen, um diese Gnaden tatsächlich aufzunehmen und fruchtbar werden zu lassen in einem Leben, das zur Ehre Gottes, zur eigenen Heiligung und zur Heiligung anderer geführt wird. Aufgrund dieser Einsicht vollzog man in diesem Kreis die „Vollkommene Hingabe an Jesus durch Maria“.

Mit dem Akt der Hingabe bekennt man, von Maria gänzlich abhängig zu sein, ihr mit Leib und Seele anzugehören; man übergibt ihr alle irdischen Besitztümer, aber auch die übernatürlichen Verdienste, und stellt sich ihr ganz zur Verfügung. Aufgrund dieser Hingabe fragte man sich konkret: „Was sollen wir tun, um Gott zu gefallen, damit Gott in seiner Welt mehr geliebt werde?“ Die Antwort auf diese Frage ist die LM.

Richtig verstanden, ist die Mitgliedschaft in der LM daher eine „Lebensform“, nicht ein Arbeitseinsatz, und der Geist der Legion soll der Geist Mariens sein. Im Versprechen, das der Legionär nach seiner dreimonatigen Probezeit ablegt, kommt klar zum Ausdruck, daß der Hl. Geist mit uns große Dinge vorhat, wenn wir mit Maria eins sind und bereit, uns als seine Werkzeuge gebrauchen zu lassen. Es handelt sich um eine Teilhabe an der Sendung Mariens und das ist zugleich an der Sendung der Kirche; es ist Teilhabe an der geistlichen Mutterschaft Mariens, an der Gnadenvermittlung sowie am Kampf gegen das Böse und für Christi Sieg. Das Bewußtsein, daß es um einen Kampf geht, wenn man sich Maria anschließt, die der Schlange den Kopf zertritt, veranlaßte die junge Gemeinschaft nach einigen Jahren, die Bezeichnungen der römischen Legion anzunehmen. Die LM wird als ein Heer aufgefaßt, an dessen Spitze die Königin der Legion steht. Die soldatischen Tugenden wie Treue, Mut, Disziplin und Ausdauer müssen aus einer geistigen Grundhaltung erwachsen, die dem Geist Mariens entspricht: ihrer

tiefen Demut, ihrem vollkommenen Gehorsam, ihrer Milde, ihrem unablässigen Gebet, ihrer Geduld, Weisheit, ihrer bis zum Selbstopfer tapferen Gottesliebe, vor allem aber ihrem Glauben. Aus diesem Glaubensgeist heraus, der keine Unmöglichkeit kennt, wenn es um das Werk Gottes geht, muß jede Arbeit der Legion geleistet werden. Nicht zufällig steht aber am Anfang dieser dem Handbuch der LM entnommenen Aufzählung die Demut als hervorstechendste Eigenschaft Mariens, die jeder Legionär sich aneignen muß, um ein taugliches Werkzeug in der Hand seiner Herrin zu sein. Das gilt sowohl bezüglich des bereiten, gehorsamen Annehmens der Regeln der LM und der gegebenen Aufträge, wie auch bezüglich der apostolischen Arbeit: seiner eigenen Schwäche bewußt, muß er doch Großes wagen, indem er sich nicht auf seine eigenen Fähigkeiten verläßt, sondern nur auf die Gnade Gottes. Auch die Milde der Muttergottes muß die Wirksamkeit des Legionärs kennzeichnen, selbst Menschen gegenüber, bei denen man meinen könnte, es wäre Strenge am Platz. Diesem Verhalten liegt eine wesentliche Glaubenseinstellung zugrunde: im anderen Menschen, wer immer es sei, wird Christus gesehen. Dies ist eine der Grundregeln der LM. Entweder ist der Betreute ein lebendiges oder ein krankes oder abgestorbenes Glied am mystischen Leib Christi: auf jeden Fall bedarf er der Liebe und öffnet sich dem guten Einfluß durch milde Behandlung eher als durch Schärfe.

Die LM strebt Ziele an und freut sich dankbar über merkbare Erfolge; bleibt aber trotz aller Bemühung der sichtbare Erfolg aus, wird der Legionär abgewiesen oder erlebt er eine Enttäuschung, dann war sein Bemühen doch keineswegs erfolglos für ihn selbst: es war ein Werk zur Ehre Gottes, ein reines Opfer, das jedenfalls Segen bringt und heiligend wirkt. Der Gründer der LM, der heute fast neunzigjährige Frank Duff, lehrt aufgrund des Glaubens und der Erfahrung einen grenzenlosen „Optimismus“ im Vertrauen, daß jeder Mensch sich bekehren kann, auch der verkommenste, auch die Masse unserer glaubenslosen Bevölkerung.

2. Die LM nahm ihren Anfang in sehr bescheidener Weise: eine ältere Frau und 15 junge Leute versammelten sich am Vorabend von Mariä Geburt 1921 mit einem Priester in einem Hofzimmer des Caritasheimes in der Francisstreet in Dublin, der Hauptstadt des kurz zuvor blutig erkämpften irischen Freistaates. Diese einfachen Menschen dachten nicht an die Begründung einer Weltorganisation (was die LM heute ist), sondern stellten sich zunächst selbst Maria zur Verfügung: „Führe Du uns“. Die von nun an wöchentlich gehaltenen Treffen ähnelten jenen der Vinzenzgemeinschaft, aus der die Gruppe hervorgegangen war, und waren von Gebet durchzogen: ein Gebet zum Hl. Geist, der Rosenkranz und das Magnifikat gehörten damals (wie auch heute noch) dazu, ein an Christus gerichtetes Gebet um den Glauben, der die Welt überwindet, wurde später als Schlußgebet hinzugefügt.

Beim ersten Treffen entschloß man sich zu Besuchen im benachbarten Spital; bald ergab sich aber die Möglichkeit, mit verwahrlosten und verbrecherischen Menschen in Kontakt zu kommen und sie aus ihrem Sumpf zu retten. Im Zusammenhang mit einer Volksmission wurde festgestellt, daß eine Anzahl von Straßenmädchen, von den Missionären angesprochen, grundsätzlich bereit war, ihr Leben zu ändern, aber keine praktische Möglichkeit dazu sah. Hier sprang die neue Gemeinschaft ein, freilich ohne genauer zu wissen, auf welchen Wegen sie weiter geführt würde. Schritt für Schritt (aber in raschem Tempo) tastete man sich vor-

wärts mit dem festen Willen, diese Menschen aus der Sünde zu befreien. Zunächst faßte man Exerzitien für die Straßenmädchen ins Auge, etwas für die frommen Institutionen Dublins Ungeheuerliches. Es war ein Wagnis, bei dem alles an Vertrauen und Kraft eingesetzt wurde; es brachte wahre Gnadenwunder mit sich: 21 von 22 Mädchen änderten ihr Leben. Das zielbewußte Vorgehen, die rasche Gründung des Sancta-Maria-Hotels, die weitere „Eroberung“ des Verbrecherviertels „Bentley Place“, wird vom Gründer der Legion selbst in allen Einzelheiten erzählt (in seinem Buch „Wie man die Welt erobert“). Diese Einsätze machten nicht nur die LM bekannt und trugen zu ihrer raschen Verbreitung bei, sondern sind auch modellhaft bezüglich der Durchführung einer Legionsarbeit. Gleichzeitig entfalteten sich die Arbeitsmethoden der LM; die charakteristischen Hausbesuche, das Straßenapostolat mittels Bücherwagen an verkehrsreichen Plätzen, die Bemühung um Nichtkatholiken, Ungläubige und Fernstehende wurden begonnen. In diesem Stadium überschritt die Bewegung Ende der 1920er Jahre die Grenzen Irlands und gelangte nach England und Schottland, dann nach den USA, nach Südafrika und Indien. Vor allem in Ostafrika blühte sie bald auf mit 300 Gruppen in den Missionsstationen. Edel Mary Quinn, die junge Legionsgesandtin, die in vollkommener Hingabe an die Muttergottes, bei schwer angegriffener Gesundheit, ihre Kräfte bis zum Tod für den Aufbau der Legion in diesem Land einsetzte, bemühte sich, die gegensätzlichen Völkerschaften und Stämme zu vereinigen. Sie blieb auch mit ihrer immer fröhlichen Herzlichkeit, tiefen Innerlichkeit und heroischen Tapferkeit in der Erinnerung und Verehrung der einheimischen Bevölkerung lebendig. Ihr Seligsprechungsprozeß ist im Gang.

Die Legion hatte ihre Feuerprobe in China, wo sie knapp vor der kommunistischen Machtübernahme besonders unter der Jugend aufgebaut wurde. Die zum Teil erst zum Christentum bekehrten jungen Legionäre entwickelten einen staunenerregenden Mut und nahmen ein Martyrium auf sich, das in der übrigen Welt nicht unbeachtet blieb. Damit brachen auch in Europa manche Widerstände, die sich gegen die aus Irland kommende Bewegung meldet hatten: manchen schien sie zu militärisch, manchen zu starr oder zu neuartig, einigen zu „mariatisch“. Obwohl solche Skepsis trotz der oftmaligen Befürwortung der Päpste noch nicht gänzlich überwunden werden konnte, bahnte sich die LM doch überall ihren Weg, da man ihre große gnadenhafte Wirkkraft entdeckte.

3. Gleichzeitig mit dem Beginn in China faßte sie auch in Österreich Fuß: Vor 30 Jahren (am 2. Februar 1949) wurde in Wien, beim Kloster der Salesianerinnen am Rennweg, das erste Präsidium der LM gegründet. Aber dies hatte, so wie in Irland, eine Vorgeschichte. Der gewesene Spiritual des Wiener Priesterseminars, Friedrich Wessely, Professor an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, hatte 1948 einen einwöchigen Predigtzyklus in der Kirche der Salesianerinnen zur Vorbereitung auf das Fest des hl. Ludwig Maria von Montfort (am 28. April) gehalten, zu dessen Abschluß in feierlicher Weise von einer großen Anzahl von Menschen die „Vollkommene Hingabe an Jesus durch Maria“ vollzogen wurde. Der Prediger hatte von der ernsten Aufgabe der Katholiken gesprochen, die Weihe an das Herz Mariä, die für die ganze Kirche und für die Erzdiözese Wien während des Krieges durchgeführt worden war, nun von Pfarre zu Pfarre, von Mensch zu Mensch nachzuvollziehen; es handle sich hiebei um die Bekehrung

und Heiligung unseres ganzen Volkes, und Maria werde hiezu die Gnade vermiteln, wenn wir uns mit allen Kräften in ihren Dienst stellen. Während der nun folgenden Überlegungen, auf welche Art und Weise man den Plan in Angriff nehmen sollte, erhielt Wessely Kenntnis von der Legion Mariens und sah in ihr das ideale Instrument, um die richtige Verehrung der Muttergottes als Weg der Heiligung in unserem Volk einzupflanzen. „Rapid und solid“ sollte vom ersten Augenblick an aufgebaut werden. Nach einem Monat gab es schon drei Präsidien, die zu einer Curia vereinigt wurden. Alle Diözesanbischöfe gaben ihre Zustimmung zur Einführung der LM in ihren Diözesen, und in kurzer Zeit konnte das gesamte Aufbauwerk in Österreich einem eigenen „Senatus“ unterstellt werden. Woche für Woche wurden die neuen Legionäre spirituell in ihre große Aufgabe eingeführt, und es zeigte sich damals wie heute, daß der apostolische Geist sich an schweren Aufgaben erst richtig entzündet. Man begann mit Hausbesuchen von Tür zu Tür, die zu guten Kontakten auch mit Fernstehenden und Ausgetretenen führten, und die Legionäre erfuhren und erkannten, daß es bei einem „Kontakt“ im Sinne der LM um nichts anderes geht, als um Vermittlung von Gnade; im Dienst der Muttergottes dürfen wir den Menschen Christus bringen und Ihm in ihnen begegnen. Man lud fernstehende Menschen zu Einkehrttagen ein und in dieser glaubenshungrigen Zeit nach dem 2. Weltkrieg nahmen jeweils 30, 40, 50 Eingeladene daran teil und zahlreiche konnten zur Kirche und dem Empfang der Sakramente nach langer Zeit zurückgeführt werden. Heute bedarf es zumeist noch viel größerer Mühe, um das Eis der Interesselosigkeit und des Unglaubens zu brechen.

Die Arbeit an Verwahrlosten, die schon bald begonnen wurde, hat sich mittlerweile entfaltet. Heute gibt es ein Präsidium, das im 2. Wiener Gemeindebezirk nicht nur Straßenmädchen, sondern auch verwahrloste Männer anspricht und betreut, und man macht die Erfahrung, daß diese Menschen für religiösen Trost sehr zugänglich sind; die wöchentlich für sie veranstalteten Abende, an denen ein Thema des Glaubens besprochen und ihnen Verständnis und die sonst entbehrte Achtung entgegengebracht wird, sind sehr frequentiert. Zudem werden seit einer Reihe von Jahren in Wien zwei Heime für haftentlassene Männer von der LM geführt, die hier eng mit der Häftlingsseelsorge zusammenarbeitet. Alle diese Arbeiten konfrontieren die Legionäre mit dem Laster verschiedener Spielart, und es ist ein außerordentlich mühevoller, von Rückschlägen und Enttäuschungen begleiteter Weg, bis ein in die Sünde verstrickter Mensch in geordnete Bahnen geführt werden kann. Viele meinen, das sei gar nicht möglich, die Erfahrungen der Legionäre beweisen das Gegenteil, wenn genügend liebevolle Geduld aufgewendet und viel gebetet wird. Solche Bekehrungen sind ja ein großes Gnaden geschenk. Auch in Obdachlosenheimen für Familien, Frauen und Männer wird gearbeitet; man kümmert sich um die Kinder in diesen Heimen, gibt ihnen Nachhilfe- und Religionstunden, führt sie zur Sonntagsmesse. Ein Präsidium, das zum Großteil aus Blinden besteht, ist Träger zahlreicher Unternehmungen zur geistigen Betreuung blinder und taubblinder Menschen.

Eine der LM eigene Apostolatsform, die „Patrizierbewegung“, ist jetzt in Österreich in Entwicklung begriffen. Es handelt sich um monatliche Zusammenkünfte von Katholiken zur Aussprache über ein Thema des Glaubens, wodurch sie das Rüstzeug zu Gesprächen mit Außenstehenden bekommen sollen. Diese Form ist in Irland entwickelt worden aufgrund der Überzeugung, daß wir Katholiken

stumm sind, was den Glauben betrifft, und meist schweigen aus Scheu, ihn nicht richtig vertreten zu können. Die Hauptarbeit der Legion geschieht aber durch stille Kleinarbeit, die manchmal kaum beachtet wird, in den Pfarrgebieten in Stadt und Land, wo durch Kontakte von Mensch zu Mensch viel Seelsorgehilfe geleistet werden kann; die Herstellung der Verbindung zum Priester und das Hinführen zu den Sakramenten sowie das regelmäßige Gebet, auch gemeinsam in der Familie und mit Nachbarn, sind hiebei die unmittelbaren Ziele.

Wichtiger aber als die Tätigkeit nach außen ist die Heranbildung und Weiterführung der Legionäre selbst auf dem Weg der Heiligung. Das ganze Legionssystem ist darauf ausgerichtet, und es liegt in der Hand der geistlichen Leiter und der verantwortlichen Legionäre, es sorgfältig anzuwenden, so daß es die Mitglieder tatsächlich den Höhenweg führen kann. Die Gewinnung eines neuen Mitgliedes bedeutet nicht nur die Stärkung des Präsidiums, sondern einen nicht abzusehenden Aufschwung im religiösen Leben des neuen Legionärs, wenn er die Bereitschaft mitbringt, sich führen zu lassen, und wenn ihm die spirituelle Führung und zugleich eine Aufgabe gegeben wird, die ihn fordert und erfüllt. Das Kreuz darf nicht fehlen.

Dies gilt in besonderer Weise auch für die Jugend. Im letzten Jahrzehnt entfaltete sich die Legion Österreichs stark in der Jugend. Diese Bewegung ging vom nördlichen Niederösterreich aus und steht in engem Zusammenhang mit dem Wallfahrtsort Maria Roggendorf und dem dort seit zehn Jahren regelmäßig von vielen Hunderten, ja Tausenden von Menschen verrichteten inbrünstigen Gebet um Mariens Hilfe in den Nöten der Kirche. An den dortigen Monatswallfahrten (die nun schon an ca. siebzig Orten Österreichs und des deutschen Sprachraums Nachahmung fanden) nimmt die Jugend in großer Zahl teil und leistet kräftig Mithilfe. Die Jugend trägt jetzt die Idee der Hingabe an die Muttergottes und des Apostolates von Pfarre zu Pfarre weiter, in der näheren Umgebung, aber in Ferieneinsätzen auch im übrigen Österreich und im Ausland. Eine der ständigen Gebetsmeinungen in Maria Roggendorf ist die Bitte um geistliche Berufe, und es kann als nicht geringer Erfolg der Bemühungen und des Gebets angesehen werden, daß aus dieser österreichischen Legionsjugend während der letzten fünf Jahre mehr als 50 geistliche Berufungen hervorgegangen sind. Jugendliche wie Erwachsene werden in erster Linie durch das wöchentliche Treffen in den Geist der LM eingeführt und in ihm vertieft, besonders auch durch die „Allocutio“ des geistlichen Leiters; hierzu kommen aber Exerzitien, Einkehrtage und andere Veranstaltungen, die der geistlichen Weiterführung der Legionäre dienen. An zentraler Stelle steht dabei die Aciesfeier, mit der Erneuerung der Weihe an die Muttergottes, die von jeder Curia am Fest Mariä Verkündigung oder an einem nahe dem Fest gelegenen Tag gehalten wird.

Die LM Österreichs hat sich während der letzten Jahre zunehmend in eine große Apostolatsbewegung eingeschaltet, die unter dem Titel „Peregrinatio pro Christo“ vom Concilium der LM in Irland ausgeht. Sie ist geeignet, den Legionären ihre Sendung in der Welt noch klarer bewußt zu machen und gibt ihnen die Möglichkeit, eine Zeitlang ganz im Dienst der LM zu leben. Begleitet von einem Priester gehen Teams von Legionären während der Urlaubszeit in fremde Länder, um zu evangelisieren. Das geschieht durch Straßenapostolat, in freien Staaten auch durch Hausbesuche von Tür zu Tür. Es geht in erster Linie um die Verkündigung

der Botschaft Christi, des Erlösers, bei den Ungläubigen und Nichtkatholiken, wobei Maria als Mittlerin aller Gnaden, auch der Glaubensgnade, bekannt gemacht wird. Das schlichte Geschenk der „wunderbaren Medaille“ ist hiebei oft eine große Hilfe, im Gespräch rasch zu den wesentlichen Themen: Menschwerdung, Erlösung, Gnade zu kommen. Die Peregrinatio pro Christo ist ein wichtiges Mittel zur Entfaltung der Legionäre selbst.

4. Zur konkreten Information über die Mitgliedschaft und die Organisation der LM seien noch folgende Angaben gemacht. Mitglied der Legion kann man auf zweierlei Weise sein: als Legionär oder als Hilfslegionär (betendes Mitglied).

a) Der Legionär gehört einem „Präsidium“ (einer Gruppe) an und nimmt an dessen wöchentlichem, 1½stündigem Treffen teil, das nach einem regelmäßigen Rhythmus abläuft, wobei Gebet und Arbeit eng miteinander verwoben sind. Dies ist ein charakteristisches Kennzeichen der Legionstreffen. Wie bei der allerersten Zusammenkunft steht am Beginn dieses vor einem kleinen Altar der Unbefleckten Empfängnis gehaltenen Treffens ein Gebet zum Hl. Geist, dem der Rosenkranz, das Salve Regina und einige Anrufungen folgen. Das Treffen enthält eine kurze geistliche Lesung, ferner die Verlesung des Protokolls über das letztvergangene Treffen und die Berichte über die in der Vorwoche im Auftrag geleistete Arbeit. Diese Berichterstattung wird durch das Beten der „Catena“ (Magnifikat), die auch die tägliche Gebetsverpflichtung der Legionäre beinhaltet, und durch eine kleine Ansprache (Allocutio) des Priesters unterbrochen. Es folgt ein kleines gemeinsames Studium aus dem Handbuch der Legion oder über ein einschlägiges geistliches Thema, die Arbeitsverteilung für die nächste Woche, die Schlussgebete und der priesterliche Segen.

Die Arbeit umfaßt mindestens 2 Wochenstunden und soll in der oben beschriebenen Gesinnung durchgeführt werden. Als vorrangige Arbeit gilt die Bemühung um Bekehrung, also Evangelisation mit dem Ziel tatsächlicher Aufnahme des kath. Glaubenslebens. An 2. Stelle steht die Festigung des Glaubens der Katholiken, an 3. Stelle Hilfsdienste an alten und kranken Menschen. Karitative Arbeit jedoch im Sinne von materieller Hilfe ist nicht Aufgabe der LM, sie wird anderen Institutionen übergeben. Hausbesuche werden immer zu zweit gemacht, aus ideellen und praktischen Gründen. Christus sandte seine Apostel zu zweit aus: Warum sollten nur die Sektierer seinem Beispiel folgen? Die gemeinsame Arbeit, hinter der das Präsidium als solches steht, soll auch die gegenseitige Liebe und Rücksichtnahme unter den Legionären fördern; die Gemeinsamkeit wirkt sich in der Berichterstattung und weiteren Planung aus. Bedingung zur Mitgliedschaft ist die Führung eines kath. Lebens und die Bereitschaft, die Grundsätze der LM anzunehmen, so daß sie zu Prinzipien des eigenen Lebens werden. Dies gilt in allererster Hinsicht von einer echten Muttergottesverehrung als Grundlage und Band der LM.

b) Die zweite, viel größere Gruppe der Mitglieder sind die Hilfslegionäre, deren Verpflichtung einzig im Gebet besteht: sie beten täglich die Legionsgebete und den Rosenkranz. Die Hilfslegionäre gehören jeweils zu einem Präsidium, das mit ihnen Kontakt hält. In beiden Arten der Mitgliedschaft gibt es eine höhere Stufe im Sinne einer erweiterten Gebetsverpflichtung im Anschluß an das offizielle Gebet der Kirche: tägliche Mitfeier der hl. Messe und Empfang des Altarssakramentes, tägliches Beten eines kirchlich approbierten Offiziums und der Legions-

gebete mit dem Rosenkranz. Legionäre, die in aller Stille zusätzlich einen solchen Gebetsdienst leisten, heißen „Prätorianer“; Hilfslegionäre, sowohl Priester und Ordensleute wie auch Laien, die auf solche Weise das Werk der Legion unterstützen, nennt man „Adjutoren“.

c) Jedes Präsidium hat einen geistlichen Leiter. Arbeitet es im Dienst einer Pfarre, dann ist gewöhnlich der Pfarrer oder sein Stellvertreter der geistliche Leiter; handelt es sich um ein überpfarrliches Präsidium, das besondere Aufgaben hat, dann wird der geistliche Leiter vom Bischof ernannt. Der geistliche Leiter trägt vor allem die Sorge für die religiöse Entfaltung seiner Legionäre und für Eifer und Regeltreue des Präsidiums. Im Handbuch der LM wird er als „die eigentliche Triebfeder des Präsidiums“ bezeichnet. Die Führung des Treffens obliegt aber dem Präsidenten, der auch von Woche zu Woche den Legionären die Arbeit verteilt und in Zusammenarbeit mit dem Vizepräsidenten, Schriftführer und Kassenführer die praktische Leitung innehat. Mit diesen gemeinsam vertritt er das Präsidium beim höheren Rat.

d) Die Organisation der LM erfolgt nach dem Räte-System. Mehrere Präsidien werden zu einer Curia zusammengefaßt, mehrere Curien zu einem Comitium, das etwa den Bereich einer Diözese umfaßt. Diesen Räten übergeordnet ist der Senatus, etwa für ein Staatsgebiet. Der höchste Rat, der die Verantwortung für die gesamte LM trägt, ist das Concilium Legionis in Dublin, das mit allen Legionszweigen in ständigem, regem Kontakt steht. Jeder Rat hat seinen geistlichen Leiter, der vom Bischof ernannt wird, und seine Amtsträger, analog zum Präsidium, nur mit erweiterten Aufgaben.

In Österreich gibt es seit 1950 einen Senatus, dem die LM in allen Diözesen untersteht: ihm sind 7 Comitien, 36 Erwachsenencurien, 26 Jugendcurien, ca. 600 Präsidien, davon derzeit 158 Jugendpräsidien, angeschlossen. Überdies gibt es ständig eine beträchtliche Anzahl von Aufbaugruppen, die meist durch größere Ausbreitungseinsätze beginnen, dann aber über viele Monate hin, oft noch länger, weiterbetreut werden müssen, bis sie konsolidiert sind und der LM angegliedert werden können.

Nekel & Friedrich

Elektronik im Büro

4020 Linz, Dametzstraße 47
Tel. 0 73 2/71 1 97

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

Schutz des Lebens – Motive der Abtreibung

1. Situation

Seit 1. Jänner 1975 hat die Frau, unabhängig von ihrem Stand und Alter, ein absolutes Verfügungsrecht über das in ihrem Körper heranwachsende Kind. Es ist ein Verfügungsrecht, wie es der Schriftsteller über sein Manuskript, der Hersteller über sein Produkt hat; sie kann entscheiden, ob es zerstört wird oder ob es die Möglichkeit erhält, geboren zu werden. Absolute Freiheit gibt das Gesetz nicht, die Begrenzung, die es errichtet, ist zeitlich. Das absolute Verfügungsrecht währt bis 3 Monate nach der Einnistung des Eies in die Gebärmutter. Vorausgesetzt, daß die Frau einen Arzt findet, der willens ist, die Zerstörung des Kindes auszuführen, sichert unser geltendes Recht sowohl der Frau als auch dem Arzt Straffreiheit zu, solange die Zeitgrenze eingehalten wird. Im 2. und auch im 3. Drittel der Schwangerschaft ist das heranwachsende Kind mehr geschützt, es kann nicht allein die Mutter entscheiden, es bedarf verschiedener Gründe: die Tat ist nach § 97, Abs. 2 nicht strafbar, „wenn der Schwangerschaftsabbruch zur Abwendung einer nicht anders abwendbaren ernsten Gefahr für das Leben oder eines schweren Schadens für die körperliche oder seelische Gesundheit der Schwangeren erforderlich ist oder eine ernste Gefahr besteht, daß das Kind geistig oder körperlich schwer geschädigt sein werde, oder die Schwangere zur Zeit der Schwangerung unmündig gewesen ist und in allen diesen Fällen der Abbruch vom Arzt vorgenommen wird“. Diese Bestimmungen gelten ohne zeitliche Begrenzung, d. h. also, daß dem Gesetz zufolge ein Kind aus den oben angeführten Gründen bis unmittelbar vor der Geburt im Mutterleib zerstört werden darf, ohne daß unser Gesetz verletzt würde.

Daß es bis jetzt noch nicht sehr viele Ärzte gibt, die einen Abbruch im 3. Trimester durchführen, ist allgemein bekannt, es finden aber immer wieder Abtreibungen im 7. Monat statt, wobei natürlich ein lebendiges Kind zur Welt kommt, das man eben sterben läßt. Ist man davon überzeugt, daß es sich ab der Empfängnis um ein menschliches Leben handelt, dann ist es sekundär, ob dieses Kind in der 7. Schwangerschaftswoche oder im 7. Schwangerschaftsmonat zerstört wird; das ist eine Frage der Quantität, aber nicht der Qualität. Beängstigend allerdings ist festzustellen, daß der Mensch, der sich bekanntlichermaßen an alles gewöhnt, auch in die Tötung hineingleiten kann, ohne daß er dessen gewahr wird. Gelegentlich erzählen Ärzte davon, wie sie mit sanftem Druck (nicht immer ist der Druck übrigens sanft) schriftweise zur Abtreibung gebracht werden. Am Anfang sind es Grenzfälle der medizinischen Indikation (also Lebensgefahr oder vehe- mente Bedrohung der Mutter), dann werden es Abtreibungen, bei denen die Gefahr einer Behinderung oder Schädigung anzunehmen ist, Fälle schwerer, sogenannter sozialer Indikation . . .

In ihrem Buch „Der Eingriff“ beschreibt Magda Denes, die Autorin der Berichte aus einer Abtreibungsklinik, sehr klar den Effekt der dauernden Tötung: „Aber lassen Sie mich offen reden. Der Effekt des Operationsstockwerkes beschränkt sich nicht auf den schockierenden Tod der Föten. Andere Enthüllungen sind beinahe ebenso aufregend. Die Sensibilität stumpft durch die ununterbrochen einwirkenden Umstände ab. Nachdem ich Dr. Holtzman wochenlang von OP I zu OP II gefolgt bin, werde ich unempfindlich. Ich fange

an, „Fälle“ zu sehen, „zervikale Öffnungen“, „fötales Gewebe“. Die Brillanz der technischen Lösungen fasziniert mich. Verzögerungen im Tempo der Operationen bereiten mir Sorge, aber nicht anders, als wenn mein Auto ein ungewöhnliches Geräusch macht.“

Nach geltendem österreichischem Gesetz wird sowohl im ersten Teil der Schwangerschaft wie auch in den darauffolgenden Teilen dem Kind selbst kein Schutz eingeräumt, es ist wie ein Geist, im Vergleich zur Mutter eine Null. Es liegt mir fern, auf dem Strafrecht herumzureiten; es ist aber unbestritten, daß das Gesetz eine gesellschaftliche Norm setzt und bei der Novellierung des Familienrechtes (ich denke hiebei vor allem an den Abschnitt über die persönlichen Rechtswirkungen in der Ehe) immer wieder betont wurde, daß die Norm der partnerschaftlichen Beziehung durch das Gesetz gefördert werden solle. Eine normative Wirkung des Gesetzes über den Schwangerschaftsabbruch wurde seitens der Befürworter dieses Gesetzes immer in Abrede gestellt, es ist aber nicht einzusehen, warum in einem Fall das Gesetz eine gesellschaftliche Norm bewirken soll und im anderen nicht. So sind sich denn auch die Gegner des legalisierten Schwangerschaftsabbruches (und es stoßen bereits einige ursprüngliche Befürworter des Gesetzes dazu) einig, daß ein falsches Signal gesetzt wurde, daß ein Damm gebrochen ist und die Flut der Abtreibungen sich über uns ergießt.

Die Tatsache, daß die Regierungspartei bis zum heutigen Tag (also 5 Jahre nach Einführung des legalen Schwangerschaftsabbruches) sich nicht durchringen konnte, wenigstens die Zahl der vorgenommenen Abbrüche erheben zu lassen, läßt eigentlich keinen anderen Schluß zu, als daß die Auswirkungen dieses Gesetzes so verheerend sind, daß man Angst davor hat, die Katastrophe überhaupt zu erkennen oder im vollen Ausmaß festzustellen. Lieber gibt man sich damit zufrieden, Prim. Dr. Rockenschaubs Berechnungen anzustellen, der zufolge in Österreich 100.000 bis 120.000 Kinder abgetrieben werden. Österreich hat rund 7 Millionen Einwohner und die jährliche Geburtenrate betrug 1978 etwas über 85.000.

Eine Vergleichsziffer aus der BRD, in der eine Indikationslösung Gesetz ist und in der die Eingriffe auch meldepflichtig sind: 1976 – 54.309 (sicherlich sind in dieser Zahl nicht alle tatsächlich gemachten Eingriffe eingeschlossen, aber selbst wenn man sie verdoppelte, kommt die BRD mit rund 60 Millionen Einwohnern nicht auf die angebliche Zahl der österreichischen Abtreibungen!).

Die Situation ist verworren, bedrückend, unklar. Man würde es sich aber zu leicht machen, meinte man, wenn nur das geltende Strafrecht prinzipiell geändert würde, wäre alles in Ordnung und es gäbe keine Abtreibungen mehr. Es gäbe sicherlich weniger, davon bin ich überzeugt. Mir persönlich genügt das jedoch nicht. Ich finde, daß es uns gelingen sollte, das ungeborene Kind in jenen Kreis der Menschen einzubeziehen, die wir als zu uns gehörig anerkennen und deren prinzipiellen Schutz wir befürworten, egal welcher Hautfarbe, welchen Geschlechtes, welcher Religion sie sind, egal ob wir sie persönlich mögen oder nicht. Das gesellschaftliche Bewußtsein und auch der einzelne fanden es zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden der Erde in Ordnung, Dieben die Hand abzuhacken, Frauen beim Tod ihres Ehemannes zu verbrennen, Neugeborene auszusetzen, Menschen zum Tod zu verurteilen. In gewissen Teilen der Welt praktiziert man das auch heute noch. Aber wir haben diese Handlungsweisen als unmenschlich erkannt und sind froh darüber, sie hinter uns gebracht zu haben. Welch schrecklicher Rückfall in eine barbarische Denkungsart ist es doch,

einem völlig unschuldigen Kind, das sicher keine Schuld hat und in dem das gesamte Potential der Schöpfung liegt, den Lebensfaden vorsätzlich abzuschneiden und zu meinen, ein Mensch könne über das Leben eines anderen verfügen. Ein Mensch noch dazu, der häufig durch die Tatsache, daß dieser andere Mensch geboren werden soll, in eine schwierige Situation kommt, zu deren Bewältigung er sehr häufig allein gelassen wird bzw. noch unter Druck gesetzt wird, das Kind zu beseitigen.

Es ist ja nicht so, als könne man eine Schwangerschaft ungeschehen machen. Das zu meinen ist eine Illusion, die sich nach dem Abbruch oft deutlich und unauslöschlich als solche erweist. Zu oft wird das Recht des Menschen, über seinen eigenen Körper zu verfügen, ausgedehnt auf die Verfügung über einen anderen Menschen, anstatt Vorsorge zu treffen, daß es zu keiner Schwangerschaft kommt.

Es genügt jedoch nicht, die Situation zu beklagen, jeder, der in der Abtreibung ein Übel sieht, müßte auch jeweils in seiner eigenen Umwelt alles Mögliche zur Vermeidung dieses Eingriffes tun. Das fängt damit an, daß man über die Entwicklung des Menschen im Mutterleib spricht. Die Wissenschaft der Embryologie ist noch nicht so alt, daß ihre Erkenntnisse allen Menschen selbstverständliches Wissensgut geworden sind. Unzählige Menschen, die der Abtreibung zumindest nicht ablehnend gegenüberstehen, sind sehr überrascht, wenn sie einmal einen 12 Wochen alten ungeborenen Menschen sehen und alle Zweifel, ob es sich zu diesem Stadium bereits um einen Menschen handle, weggefegt werden.

Der berühmte französische Genetiker Prof. J. Lejeune hat erst unlängst auf einem internationalen Kongreß einen sehr guten Vergleich gebracht. Es sprach davon, daß jeder Mozartkenner lediglich die ersten drei, vielleicht auch weniger Takte der Kleinen Nachtmusik hören müsse, um sie sofort als solche zu identifizieren. Ein Genetiker braucht ebenso nur eine Zelle anzuschauen und kann zweifelsfrei feststellen, ob sie menschlich oder nichtmenschlich ist. Ein Dazwischen gibt es nicht. Um dieses Wissen zu verbreiten und der stattgefundenen Verdummungskampagne, die von einem Zellklumpen, einem Schleimpatzen u. ä. sprach und die in der Wortwahl bei der Abtreibung fortgesetzt wird (man spricht von nachsteuernder Geburtenregelung, von der Entfernung des fötalen Gewebes, des Gebärmutterinhalttes etc.), ein Gegengewicht zu setzen, muß immer wieder auf die tatsächliche Entwicklung hingewiesen werden. Dazu gibt es Dia-Reihen, Filme, Bücher. Dabei braucht auch nicht die Rede zu sein von der Abtreibung, vielmehr sollte bereits den Kindern die Entwicklung der Kinder nahegebracht und gelehrt werden.

2. Motivenanalyse

Der andere große Teil der geistigen Bewältigung der Problematik liegt im Verständnis für die Frauen, die sich aus eigenem oder fremdem Antrieb zu einer Abtreibung entschließen. Mit Verständnis meine ich nicht Gutheißen der Tat, aber wir gingen völlig an der Wirklichkeit und somit auch am Problemverständnis vorbei, wenn wir meinten, Abtreibung geschähe vor allem aus Willkür, aus Indolenz. Gewiß, manche Eingriffe geschehen auch aus diesem Grund, aber hinter vielen, wahrscheinlich den meisten, liegt eine Lebenssituation, die schwierig, ja manchmal sogar unbewältigbar erscheint. Umso trauriger allerdings, wenn wir diese Menschen alleinlassen in ihrer Not und ihnen mehr oder weniger deutlich den Weg der Abtreibung als Lösung anbieten.

Da es in Österreich keine umfassende Motivenuntersuchung zum Schwangerschaftsabbruch gibt, muß ich die folgenden Ausführungen auf die Erfahrungen,

die wir in unserer Beratungsstelle machen, beschränken und kann nur eine österreichische Arbeit zitieren, die sich allerdings auf die Befragung von 54 Frauen, die sich zu einer Abtreibung entschlossen hatten, beschränkte. Wenn nachstehend versucht wird, Gruppen von Motivationen anzuführen, so möge das nicht dazu verleiten, anzunehmen, Beratungsfälle ließen sich kategorisieren. Selbstverständlich ist jeder Beratungsfall anders, jeder Mensch hat ein unterschiedliches Schicksal und braucht unterschiedliche Hilfe.

Das häufigste, ganz generell anzuführende Motiv ist nicht die prinzipielle und totale Ablehnung von Kindern, es ist die Ablehnung „dieses“ Kindes: nicht jetzt, nicht unter diesen Umständen, nicht von diesem Mann! Abgesehen von diesem sozusagen alles verbindenden Motiv könnte man die Gründe für die vermeintliche Notwendigkeit des Abbruches in folgende Gruppen einteilen:

a) *Medizinische Gründe*: Die Mutter leidet unter Depressionen, Angstzuständen, hat eine psychiatrische Behandlung hinter sich, ist drogenabhängig, stand zum Zeitpunkt der Empfängnis unter Alkoholeinfluß; sie fürchtet, daß das Kind krank oder behindert sein könnte wegen eigener Krankheit (z. B. Röteln), ihr Gesundheitszustand ist wegen bereits vorhandener Kinder angegriffen und sie fürchtet, einerseits der neuen Schwangerschaft nicht gewachsen zu sein, andererseits die bereits vorhandenen Kinder vernachlässigen zu müssen.

b) *Psychische Gründe*: Hier steht die Angst vor dem Verlust des Partners im Vordergrund. Die Häufigkeit, mit der Frauen vom Druck des Partners zur Abtreibung berichten, ist erschreckend. Aber nicht nur der Partner (wenn er oder sie jung ist), häufig sind es auch die Eltern, die zur Abtreibung drängen, ja zwingen. Angst, der Erziehungssituation nicht gewachsen zu sein, Angst, den Anforderungen des Kindes sowohl in materieller wie auch geistiger Hinsicht nicht nachkommen zu können (Hospitalismus, Heimerziehung), Verzweiflung, ein weiteres Kind zu bekommen, jetzt, wo die bereits vorhandenen schon größer sind, all das sind Gründe, die selbstverständlich immer wieder auftreten und oft zu einem Abbruch führen.

c) *Soziale und materielle Gründe*: Ein Kind bedeutet in unserer Gesellschaft sehr häufig einen sozialen und materiellen Abstieg, es gefährdet die Berufsausübung, stellt den Abschluß einer Berufsausbildung oder eines Studiums vehement in Frage. Wie werden die Eltern der Kindesmutter reagieren? Zwar ist ein uneheliches Kind nicht mehr so stark mit sozialem Stigma behaftet wie noch vor einigen Jahren, aber von der ehrlich gemeinten Anerkennung des Mutes zum Kind, der eine Hochachtung nach sich ziehen muß, sind wir noch weit entfernt. Abtreibung ist manchmal der Ausweg, um eine außereheliche Beziehung geheim zu halten. Unbedingt erwähnt werden muß auch (vor allem in den städtischen Ballungszentren) der Mangel an Wohnraum, oft ist keine oder eine viel zu kleine Wohnung vorhanden, häufig bedingt durch die Tatsache, daß ein Entschluß für das Kind zu einer Trennung vom Partner führen müßte.

d) *Weltanschauliche Gründe*: Noch lange sind nicht alle Menschen davon überzeugt, daß es sich beim ungeborenen Kind um menschliches Leben in des Wortes voller Bedeutung handle. Sie unterscheiden zwischen verschiedenen Phasen der sozialen Interaktion, für sie beginnt der Mensch bei der Geburt, bei manchen auch noch später. Argumente in Richtung Bevölkerungsexplosion der Erde, in diese Welt darf man als verantwortungsvoller Mensch keine Kinder setzen, Ver-

fügungsrecht über den eigenen Körper, sie alle werden gelegentlich vorgetragen, wenngleich diese Argumente vorwiegend in der theoretischen Diskussion über pro und kontra Abtreibung auftauchen.
So weit also Erfahrungen aus der Praxis.

3. Untersuchungsbericht

Nun einige Auszüge aus einer empirischen Untersuchung über Motive zum Schwangerschaftsabbruch von B. Wimmer-Puchinger/B. Moser, die im Auftrag der Ludwig-Boltzmann-Gesellschaft für Geburtenregelung und Schwangerenbetreuung (Leiter: Doz. Dr. A. Rockenschaub) durchgeführt wurde. Befragt wurden 54 Frauen, sowohl an der Semmelweis klinik als auch einer auf Schwangerschaftsabbruch spezialisierten Privatordination einer Oberärztin an der Semmelweis klinik. Die Befragung fand im Frühjahr 1977 statt.

Die Motivationsanalyse umfaßte vier Dimensionen:

Situative Zwänge: Darunter wurden Faktoren wie Einkommen, die Berufssituation, die Wohnungssituation, Alter der Frau, Anzahl der bereits vorhandenen Kinder, ev. vorliegende Krankheit, Ausbildung verstanden.

Psychische Dimension (d. h. Faktoren wie: Ängste vor der Mutterrolle, Ängste vor der Änderung der Lebenssituation, Ängste vor einer Änderung der Partnerschaft, Rollenbild, Aspekte der eigenen Kindheitssituation, Bedürfnisse nach stabilen Familienverhältnissen).

Partnerproblematik: Hier wurden verschiedene Aspekte der Partnerschaft erfaßt.

Sittliche Normen und Wertvorstellungen: Eigene Wertvorstellungen sowie Einflußnahme von Familie, Kirche und anderen Institutionen.

Diesen einzelnen Bereichen kam ganz unterschiedliche Bedeutung für die Entscheidung zu. Den stärksten Einfluß hatten die situativen Faktoren, gefolgt von den psychischen Faktoren und der Dimension der Partnerproblematik. Kaum einen Einfluß auf die Entscheidungssituationen haben Normen und Wertvorstellungen (wobei im Auge behalten werden muß, daß in beiden Institutionen, an denen die Frauen interviewt wurden, Leute im Regelfall nicht zur Beratung, sondern bereits mit fixiertem Abtreibungsentschluß kommen). Von den situativen Faktoren hatten jene eine besonders hohe Bedeutung, die einen unmittelbaren Bezug zu den finanziellen Lebensumständen der Frau aufweisen: Berufssituation, Einkommen und Ausbildungssituation der Befragten. Dies würde bedeuten, daß sich die Situation und das Rollenbild der Frau entscheidend gewandelt haben. Zum einen ist die Frau finanziell ebenso zur Stütze der Familie geworden wie der Mann, zum anderen hat sich ihr Rollenverständnis vornehmlich von der Hausfrau auf eine Berufstätigkeit und Befriedigung und Bestätigung im Berufsleben verlagert.

Natürlich treten hier Verschiebungen in der Bewertung, je nach der spezifischen Situation der Frau, auf. So spielt z. B. bei Frauen, die schon Kinder haben, dieser Umstand eine wesentliche Rolle für die Entscheidung. Bei ledigen (alleinstehenden) Frauen hingegen ist die Bewertung von Berufs- und Ausbildungssituation vorrangig. Die Bedeutung der Partnerschaftsproblematik für diesen Problembe-

reich ist, wie zu erwarten, abhängig von der Belastbarkeit der Beziehung sowie der Festigkeit der Bindung.

Interessant auch die Wohnsituation:

17 % wohnen allein, 6 % allein mit Kind;

13 % wohnen mit einem Partner, 39 % mit Partner und Kind;

17 % wohnen gemeinsam mit Eltern, 4 % mit Freunden.

Von allen Befragten waren 52 % verheiratet, wobei die Ehe im Durchschnitt seit 8 Jahren bestand, 56 % von den befragten Frauen hatten bereits Kinder, wobei die Ehepaare im Durchschnitt 2 Kinder hatten.

Motive, die die allgemeinen Lebensumstände bei Frauen betreffen, erwiesen sich als am meisten ausschlaggebend. Vor allem bei den ledigen Frauen und jenen, die noch keine Kinder hatten und Alleinverdiener waren, rangierte die Berufs- und Ausbildungssituation ganz vorne. Auch Überlegungen des Rollenverständnisses und Aspekte der Partnerbeziehung wogen schwer.

Leider enthält die Motivuntersuchung keine Fragen über die Empfängnisverhütung, die in allen Fällen ja offensichtlich nicht angewendet wurde oder nicht funktioniert hat. Zwar heißt es in einem Absatz: „Aus keinem der untersuchten Fälle kann geschlossen werden, daß die Interruptio leichtfertig als Methode der ‚Empfängnisverhütung‘ betrachtet wurde. Vielmehr ging aus allen Daten eindeutig ein großes Verantwortungsgefühl der Frauen und auch ihres Partners her vor“.

Zwei Absätze vorher hieß es in der gleichen Studie allerdings: „Die Frage der Aufklärung über Empfängnisverhütung und ein genaues Einschätzen des Risikos, vor allem während der Pillenpause, weist auf noch ungenügende Informiertheit der Patientinnen hin. Die Mehrzahl der Frauen gibt an, sich der Tragweite ihrer ‚Methode‘ nicht bewußt gewesen zu sein.“ Der zuletzt zitierte Absatz scheint mir demnach dem ersten diametral entgegengesetzt, und aus meiner eigenen Beratungstätigkeit weiß ich, mit welcher Nonchalance die Empfängnisverhütung behandelt wird.

Bis zu einem gewissen Grad spielt in einzelnen Fällen ein latenter Wunsch nach einem Kind mit, bis zu einem gewissen Grad auch die Tatsache, daß kirchlicherseits die Einstellung zur Empfängnisverhütung nicht klar genug ausgesprochen wird, wie überhaupt die Frage der Empfängnisregelung bei durchaus kinderwillingen Ehepaaren die betreffenden oft bedrückt und ihr Glaubensleben verunsichert.

Eine letzte Bemerkung zur Motivuntersuchung von Wimmer-Puchinger: Im Diskussionsteil der Arbeit befindet sich ein sehr bedeutsamer Eingangssatz. „Generell waren nach unserer Studie als Motive für den Schwangerschaftsabbruch hauptsächlich Außenfaktoren relevant, d. h. sozialer Druck, wie die Berufssituation, die Ausbildungssituation, sowie die finanziellen Verhältnisse der Frau.“ Wahrhaftig eine harte Selbstkritik, wenn man bedenkt, daß das Gesetz unter der Devise „Freiheit für die Frau“ abgeändert wurde und nun zugegeben wird, daß es keineswegs der freie Wille der Frau, sondern vielmehr ihre Lebensumstände sind, die sie zur Abtreibung bewegen.

Der Vorwurf soll aber nicht nur gegen andere erhoben werden. Ich möchte auch ausdrücklich darauf hinweisen und den Leser bitten, darüber nachzudenken, ob die Christen alles in ihrer Macht Stehende tun, um Hilfe anzubieten und immer wieder auf die Angebote zu verweisen. Erst unlängst verwies die Kath. Frauenbewegung Österreichs darauf, daß sie über 21 Millionen Schilling für Entwicklungshilfe beim Familienfasttag gesammelt habe, die Jungschar sammelte über 40 Millionen Schilling für Entwicklungshilfe. Die Sammlung

für den Hilfsfonds der Erzdiözese für schwangere Frauen in Notsituationen erbrachte heuer rund 1 Million Schilling. Ich schätze den Betrag nicht gering und es kann viel damit geholfen werden, ich weiß aber sehr genau, was alles nicht gemacht wird und nicht gemacht werden kann, weil es am Geld fehlt.

4. Praktische Hilfe

Abschließend noch einige Hinweise zu der bereits angeklungenen Arbeit, der praktischen Hilfe: Es ist ausschließlich der christliche Arbeitsbereich, der Hilfe anbietet, und wenn man den Weg zu den Hilfsstellen findet, dann funktioniert die Hilfe sehr gut. Viel zu wenig sind die Hilfseinrichtungen jedoch bekannt, und es ist zu wenig, sich auf Mundpropaganda zu verlassen. Die Hilfsstellen sollten sich nicht scheuen, durch Inserate, Plakate, Anschläge, Flugblätter etc. auf ihre Tätigkeit und ihr Hilfsangebot hinzuweisen. Bis das geschehen kann, muß aber jene Denkungsart geändert werden, die da meint, Geld dürfe man zwar für direkte Hilfe, nicht aber für das Bekanntmachen dieser Hilfe ausgeben. Überhaupt sollte mehr Augenmerk dafür verwendet werden, Geld auszugeben (natürlich für sinnvolle Hilfe), als Geld zu haben. Jeder Spender möchte einer bestimmten Sache dienen, nicht das Bankkonto eines Vereines erhöhen. Den Frauen, allen Frauen, auch jenen, ja vor allem jenen, die sich nicht auskennen, die nicht wissen, wohin man geht, wenn man etwas braucht, klar und deutlich den Weg zu den Hilfsstellen aufzuzeigen, muß ein viel größeres Anliegen werden, als es jetzt ist. Die Abtreibungskliniken inserieren täglich in der „Kronen-Zeitung“. Wir leider nicht.

Wie sieht nun das vorhandene Hilfsangebot aus? An erster Stelle steht das Gespräch, das Verständnis für eine schwierige Situation und die Bereitschaft, dem Menschen nicht nur zuzuhören, sondern sich mit ihm zusammen auch über die Beseitigung der Krisensituation den Kopf zu zerbrechen, Wege zu gehen, die Hilfe bringen. Bei finanziellen Problemen läßt sich vieles über öffentliche Stellen erledigen, die wenigsten Menschen kennen die Ansprüche, die sie im Fall einer Schwangerschaft haben. Das ist weiter nicht verwunderlich, denn unser Sozialgesetz ist in vielen Aspekten sehr gut, aber auch recht kompliziert. Darüber hinaus gibt es in jeder Diözese einen Hilfsfonds, der rasch und unbürokratisch finanzielle Zuwendungen erteilt.

Das Wohnungsproblem stellt sich immer wieder und ist sehr oft der Grund für einen Abbruch. Vor allen bei Familien, die bereits Kinder haben und die sich außerstande sehen, eine größere Wohnung zu bekommen. Hier private Hilfe zu leisten, ist mit den vorhandenen Mitteln unmöglich.

Zu den großen menschlichen und finanziellen Hilfsstellungen gesellt sich eine Unzahl kleiner Dienste, die keine Beratungsstelle allein schaffen kann, sondern für die sie die Unterstützung möglichst vieler einzelner braucht. Dazu zählt die menschliche Anteilnahme durch jemand, der in der Nähe wohnt, der auch einmal das Kind übernimmt, der auf Besuch kommt. Dazu zählen Bekannte, die eine alleinstehende Frau und ihr Kind in ihren Lebenskreis miteinbeziehen. Da sind die Vermittlung von Babysachen, die Hilfe bei Behördengängen, die Übernahme von Patenschaften, die Vermittlung von ärztlichen Diensten, der Verweis auf andere Beratungsstellen etc.

Zusammenfassend möchte ich nochmals auf die tragenden Pfeiler der Arbeit zum Schutz des menschlichen Lebens verweisen:

Aufklärung über das ungeborene Leben, Verständnis für die sich in einer Konfliktsituation befindlichen Frau, praktische Hilfe, Arbeit in der Öffentlichkeit zum besseren Verständnis und zum Abbau der Problematik.

Kinder sind kostbar. Es ist uns aufgetragen, sie zu behüten.

Firma Karl Michelic

Bauspenglerei, Turmdeckung, Kupferarbeiten

4020 Linz-Kleinmünchen, Straßlandweg 23, Tel. 45 1 57

Ein Blick in „Arzt und Christ“:

Heinrich Schipperges, Der Mensch und seine Welt bei Hildegard von Bingen (Heft 1/78-79). Anton Kner, Die Rolle des Glaubens bei der Behandlung psychisch Kranker (Heft 2/78-79). Gustav Ermecke, Die zunehmende Manipulation des Menschen (Heft 3/78-79). Anton Székely, Spiritualität des Krankenseelsorgers und seiner Helfer (Heft 3/78-79).

Gerhard Pfohl, Von der Krankheit der Didaktik. Oder: Die Hoffart des Momentanen. Ein medizinsoziologischer Beitrag (Heft 4/78-79). Johannes Vilar, Biologische Manipulierbarkeit der menschlichen Sexualität (Heft 4/78-79).

Bezugsmöglichkeit: ÖÖ. Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz. Einzelheft öS 68.-; DM 9,50; Sfr 8.50. Jahresabonnement öS 240.-; DM 33,-; sfr 30.- zuzüglich Porto.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Anvertrauung und Inkorporation von Pfarren

Die päpstl. Kommission für die Interpretation der Dekrete des II. Vat. Konzils befaßte sich in ihrer Generalversammlung mit einigen Fragen, die hinsichtlich der Anvertrauung bzw. Inkorporation von Pfarren vorgelegt wurden.

I. Das MP „Ecclesiae sanctae“ vom 6. August 1966 gibt in I, 33, § 1 dem Ortsordinarius die Vollmacht, einer Ordensgemeinschaft mit Zustimmung des zuständigen Oberrn eine Pfarre anzuvertrauen. Eine Anfrage geht dahin, ob damit auch die Vollmacht eingeschlossen sei, diese Eingliederung („unio“), die kraft c. 1425 CIC verfügt wird, wieder aufzulösen, ohne daß der Apost. Stuhl damit befaßt wird. Die Antwort lautet: „Ja, unter Wahrung etwa bestehender wohlverworbener Rechte“.

II. Dasselbe MP verfügt in I, 21, § 2, daß in Zukunft Pfarren nicht mehr Kanonikerkapiteln voll („pleno iure“) inkorporiert werden sollen; wenn solche Pfarren vorhanden sind, sollen sie nach Anhörung des Kapitels und des Priesterrates abgetrennt werden; es soll ein eigener Pfarrer bestellt werden, sei es einer der Kanoniker oder sonst jemand. Dazu wurde angefragt: 1. Ob diese Normen auch auf Pfarren angewendet werden sollen, die Ordensgemeinschaften voll inkorporiert sind nach Norm von c. 1425 § 2 CIC; 2. Wenn „ja“, ob die gen. Inkorporationen der Pfarren aufgelöst und in Zukunft verboten werden sollen. Die Antworten lauten: „Nein“ zur 1. Frage; zur 2.: „dafür ist bereits durch die 1. die Verfügung getroffen“.

Papst Johannes Paul II. bestätigte in der Audienz am 25. Juni 1979 diese Entscheidungen und ordnete ihre Veröffentlichung an. (AAS LXII/1979, 696.)

Glaubensunterweisung

Das Apost. Schreiben zu dieser Materie ging durch die Hand dreier Päpste, ehe es veröffentlicht wurde. Schon Paul VI. wollte auf diese Weise die Erkenntnisse der Bischofssynode von 1977 in Umlauf bringen, er starb kurz vor der Fertigstellung. Johannes Paul I., selber ein begabter und eifriger Katechet, übernahm die Vorlage und wollte sie rasch veröffentlichen. Dies gelang erst Johannes Paul II., er tat es am 1. Jahrestag seiner Wahl zum Papst. Das Dokument verrät an verschiedenen Stellen seine persönliche „Handschrift“. Es umfaßt neben Einleitung und Schluß 9 Kapitel bzw. 73 Abschnitte.

Die „Adhortatio Apostolica Catechesi tradendae“ beginnt betont christologisch: Im Zentrum jeder Glaubensunterweisung muß Jesus Christus stehen, er ist ihr entscheidender Gegenstand, er ist unser einziger Lehrer und Meister (1. Kap.). Mit Katechese ist nicht bloß der RU für die Kinder gemeint, sondern die Glaubenserziehung der schon Getauften überhaupt. Das Dokument wendet sich nicht nur an die Religionslehrer, sondern an die gesamte Seelsorge. Gegen Tendenzen, die meinen, es sei nicht so wichtig, daß die Christen alles wissen, was die Kirche zu glauben lehrt, wenn sie nur als Christen richtig handeln, schreibt der Papst: „Ich bestehe auf der Notwendigkeit eines organischen und systematischen Religionsunterrichts“ (21). „Es hat keinen Sinn, die Orthopraxis (rechtes Tun) gegen die Orthodoxie (richtiges Glauben) auszuspielen: das Christentum besteht untrennbar aus beidem“ (22).

Eindringlich bekräftigt der Papst „die hl. Verpflichtung“ wie „das unverzichtbare Recht“ der Kirche zur religiösen Unterweisung. Er verweist auf die allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die internationale Abmachung über die bürgerlichen und politischen Rechte und auf die Schlußakte der Konferenz über die Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa und fordert, daß „Behinderungen völlig aufhören, die die menschliche Freiheit im allgemeinen und die Religionsfreiheit im besondern belasten“. Auch der Getaufte hat das

Recht, von der Kirche Unterweisung zu empfangen. „Daher muß die katechetische Tätigkeit unter günstigen zeitlichen und räumlichen Bedingungen stattfinden können sowie zu den Massenmedien und geeigneten Arbeitshilfen Zugang haben, ohne daß Eltern, Schüler oder Katecheten diskriminiert werden“. In diesem Zusammenhang erhebt der Papst Protest gegen jene Staaten, die den RU behindern oder über seine Erteilung sogar Strafsanktionen verhängen. Die Katechese bedarf der ständigen maßvollen Erneuerung. „Der Konservativismus führt zum Stillstand, zur Lethargie und am Ende zur Auflösung der Katechese“; unbedachte Erneuerung aber „führt zur Verwirrung der Schüler und deren Eltern“ (17). Quelle und Grundlage der Katechese ist die ganze Frohe Botschaft, wie sie die Hl. Schrift und die Überlieferung darbieten und wie sie in den Glaubensbekenntnissen zusammengefaßt ist (4. Kap.).

Die vollständige Weitergabe des christlichen Glaubensschatzes betont der Papst ganz besonders: „Damit die Opfergabe seines Glaubens vollkommen sei, hat jeder Jünger Christi das Recht, das Wort des Glaubens nicht verstümmelt, verfälscht oder verkürzt zu empfangen, sondern voll und ganz, in all seiner Macht und Kraft. Wer die Vollständigkeit der Botschaft in irgendeinem Punkt aufgibt, entleert in gefährlicher Weise die Katechese selbst und setzt die Früchte aufs Spiel, die Christus und die Gemeinschaft der Kirche mit Recht von ihr erwarten . . .“ (30). Der Papst verkennt freilich keinesfalls, daß aus methodischen Gründen nicht immer alles gesagt werden kann; wichtig ist ihm die Absicht, alles mitzuteilen (31). Hohen Stellenwert nimmt im Dokument die ökumenische Dimension der Katechese ein; „denn alle Gläubigen sind aufgerufen, sich je nach ihrer Fähigkeit und Stellung in der Kirche in die Bewegung zur Einheit hin einzureihen“. Sie ist ökumenisch, wenn sie ein echtes Verlangen nach Einheit weckt, wenn sie die anderen christlichen Brüder besser kennen und schätzen lehrt, wenn sie die Katholiken „darauf vorbereitet, im Kontakt mit Nichtkatholiken zu leben und dabei ihre katholische Identität mit Respekt vor dem Glauben der anderen zu wahren“ (32).

Das 5. Kap. sagt: Alle bedürfen der Unterweisung im Glauben: die Kleinkinder, Kinder, Jugendlichen, Heranwachsenden und Erwachsenen; auf sie, auch auf die Behinderten, muß die Katechese jeweils angepaßt werden. Im 6. Kap. sind einige Wege und Mittel der Katechese erwähnt; als ihre Hochform wird die Predigt hingestellt: „Sie soll nicht zu lang, aber auch nicht zu kurz sein, immer sorgfältig vorbereitet, wesentlich und konkret, und soll den geweihten Amtsträgern vorbehalten bleiben“ (48). An heutigen katechetischen Handbüchern findet der Papst einiges auszusetzen: „Im Bemühen um eine bessere Sprache oder um den neuesten Stand in den pädagogischen Methoden verwirren hie und da gewisse katechetische Werke ziemlich oft die Jugendlichen und sogar die Erwachsenen, sei es, weil sie bewußt oder unbewußt wesentliche Elemente des Glaubens der Kirche weglassen, sei es, weil sie bestimmte Themen zum Schaden anderer überbetonen, vor allem aber, weil man von einer allzu horizontalen Gesamtschau ausgeht, die dem, was das Lehramt der Kirche verkündet, nicht entspricht“ (49). Die Katechese soll sich an der Offenbarung ausrichten, „so wie das universale Lehramt der Kirche sie in feierlicher oder gewöhnlicher Weise vorlegt“. Sie darf nicht vermischt werden mit Ideologien und kann sich durch den Kontakt mit neuen Kulturen nicht ändern. Wichtig ist dabei die Berücksichtigung der Volksfrömmigkeit; gesund ist auch ein gewisses Maß von Auswendiglernen (7. Kap.). Einen Glaubensbegriff, der den Glauben als Sprung ins Dunkle darstellt, hält der Papst für unbefriedigend (60). Er redet ferner den Theologen und Exegeten ins Gewissen, „sehr achtzugeben und zu vermeiden, etwas als gesicherte Wahrheit hinzustellen, was in den Bereich der Meinungen gehört oder zu dem, was man unter Fachleuten diskutiert. Die Katecheten werden ihrerseits so klug sein, aus dem Gebiet der theologischen Forschung das aufzugreifen, was ihre eigenen Überlegungen und ihren Unterricht erhellen kann“ (61). Katechese ist Aufgabe für Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laienkatecheten, für die Pfarre, besonders für die Familie (9. Kap.). „Die Familienkatechese geht daher jeder anderen Form der Katechese voraus, begleitet und bereichert sie . . . Christliche Eltern können darum nie genug tun, um sich auf die katechetische Aufgabe an ihren eigenen Kindern

vorzubereiten und ihr dann auch mit unermüdlichem Eifer gerecht zu werden“ (68). Das Dokument klingt in eine Anerkennung der bisher geleisteten Arbeit aus; der Papst wünscht einen gläubigen Optimismus für die Zukunft: „Ich möchte in den Herzen all der vielen und so verschiedenen Verantwortlichen für den Religionsunterricht und die Einübung in ein Leben nach dem Evangelium in reichem Maße Mut, Hoffnung und Begeisterung wecken“.

Im Schlußteil stellt der Papst den Hl. Geist als den Lehrer der Kirche dar und Maria als Mutter und Vorbild des Jüngers: „Ich rufe hier auf die katechetische Tätigkeit der Kirche diesen Geist des Vaters und des Sohnes herab und bitte ihn, den Eifer für die Katechese in der Kirche zu erneuern. Möge die Jungfrau des Pfingstfestes uns dies durch ihre Fürbitte erflehen! In ihrer einzigartigen Berufung sah sie ihren Sohn Jesus ‚wachsen an Weisheit, Kraft und Gnade‘.“

(Apostolisches Schreiben „Catechesi tradendae“ vom 16. Okt. 1979; „L’Osservatore Romano“ vom 26. Okt. 1979; deutsche Wochenausgabe vom 2. Nov. 1979.)

Ein Blick in

„Kunst und Kirche“,

Heft 1/1979, „Meditation im Alltag“:

Harry Haas, Meditieren im Alltag. Albrecht Strelbel, Meditation – mehr als Mode. Theologische Bemerkungen zur Vielfalt meditativer Formen. Frédéric Debuyst, Meditation und meditativer Raum heute.

Heft 2/1979, „Wie wirken Medien?“:

Hans Blankesteijn, Die Welt in Deinem Wohnzimmer – Massenmedien – Abstandsmedien. Herbert Muck, Die Haßliebe zum Medium – Es gibt keine Kommunikation ohne Medium. Verena Metze-Mangold, Information oder Invasion? – Machtstrukturen im Medienbereich.

Heft 3/1979, „Problemfeld Architektur“:

Helmut Striffler, Über das Zeitgemäße in der Architektur. Roland Rainer, Trendwende im Wohnungswesen und Städtebau.

Bezugsmöglichkeit: ÖÖ. Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz. Einzelheft öS 78.-; Jahresabonnement öS 278.- (zuzüglich Porto).

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

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

- BAUCH ANDREAS, *Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit*. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard. (Eichstätter Studien NF Bd. XII) (372 S., 2 Karten, 1 Abb.) Pustet, Regensburg 1979, Ln. DM 24.80.
- BETZ JOHANNES, *Eucharistie*. In der Schrift und Patristik. (VI u. 159.) (HB d. Dogmengeschichte Bd. IV, Fasz. 4a) Herder, Freiburg 1979. Kart. DM 56.- (Subskr. DM 49.-).
- BIBELKALENDER 1980, *Visionäre Maler der Romantik*. (18 Farb-, 10 Schwarzweißtafeln mit Einführungstext) KBW Stuttgart/Katzmann, Tübingen 1979. DM 26.-.
- BOCKLE FRANZ, *Menschenwürdig sterben*. (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 52) (54.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 7.80.
- BRANTSCHEN NIKLAUS, *Was ist wichtig?* Meditationen für den Alltag. (82 S., 7 Abb.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 9.80.
- BREUSS JOSEF, *Theorie des Evangeliums und pastorale Praxis*. Schriftenanalyse als Bekennnisanalyse aufgrund von Texten aus dem Markus-evangelium. (Erfahrung u. Theologie 2) (134.) Lang, Frankfurt/M. 1979. Kart. sfr 25.-.
- BUJO BENEZET, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin*. Unter Einbeziehung der ntl. Kommentare. (Veröff. d. Grabman-Inst., NF 29) (382.) Schöningh, Paderborn 1979. Kart. DM 44.-.
- BUTTLER G./FAILING W.-E., *Didaktik der Mitarbeiterbildung*. Grundlagen zur Ausbildung und Begleitung von freien Mitarbeitern in der Kirche. (Beiträge zur Gemeindepädagogik) (95.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 14.80.
- CARITAS '79, *Jahrbuch des Deutschen Caritas Verbandes*. (374) Freiburg 1979.
- CENACCHI GIUSEPPE, *Introduzione alla Filosofia*. (Saggi filosofici 1) (206.) Libr. Vaticana, Città del Vaticano 1979. Kart. lam.
- CHRIST FELIX, *Henry Dunant*, Leben und Glauben des Rotkreuzgründers. (Gelebtes Christentum, hg. v. Conzemius/Meinholt) (64.) Imba, Freiburg/Schweiz/Wittig, Hamburg 1979, Kart. sfr/DM 5.-.
- CONZEMIUS VICTOR, *Vinzenz von Paul*. Großstrategie der Brüderlichkeit. (Gelebtes Christentum, hg. v. Conzemius/Meinholt) (54.) Imba, Freiburg/Schweiz/Wittig, Hamburg 1979. Kart. sfr/DM 5.-.
- EVERS GERNOT DIRK, *Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung*. Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheits-Ereignis. Dargestellt an der Strukturologie Heinrich Rombachs und der Pneumatologie Ferdinand Ebners. (406.) (Stud. z. Gesch. d. kath. Moraltheol. Bd. 24) Pustet, Regensburg 1979. Kart. DM 58.-.
- FEHR KARL, *Jeremias Gotthelf*. (Gelebtes Christentum, hg. v. Conzemius/Meinholt) (64.) Imba, Freiburg/Schweiz/Wittig, Hamburg 1979. Kart. sfr/DM 5.-.
- FISCHER BALTHASAR, *Von der Schale zum Kern*. Kurzansprachen zu Zeichen und Worten der Liturgie. (Pastoralliturgische Reihe) (96.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 11.50.
- FRIES HEINRICH, *Hoffnung, die den Menschen heilt*. Geistliche Orientierung. (111.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 10.80.
- GRADL FELIX, *Ein Atheist liest die Bibel*. Ernst Bloch und das Alte Testament. (Beitr. z. bibl. Exegese u. Theol., Bd. 12) (288.) Lang, Frankfurt/M. 1979. sfr 47.-.
- GRAFF MICHAEL, *Glauben ohne Fremdwörter*. (117.) Religiöse Bildungsanstalt, Stuttgart 1979. Kart. DM 9.80.
- GRESHAKE GISBERT/LOHFINK GERHARD, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*. (Qu. disp. 71) (208.) 3., erw. Aufl. Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 34.-.
- GRILLMEIER ALOIS, *Jesus der Christus im Glauhen der Kirche*. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451) (XXIV u. 829.) Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 98.- (Subskr.).
- HÄHN FRANZ ERICH, *Unterwegs mit Gott*. Be- sinnliches Freizeitbrevier. (64.) Auer, Donauwörth 1979. Kart. DM 4.50.
- HÄRING BERNHARD, *Frei in Christus*. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Bd. I: Das Fundament aus Schrift und Tradition. (460.) Herder, Freiburg 1979, Kln. DM 49.50.
- HAMMER FELIX, *Macht – Wesen – Formen – Grenzen*. (Grenzfragen zw. Theol., Phil. u. Sozialwissenschaft, Bd. 28) (VIII u. 94.) Hanstein, Königstein/Ts. 1979. Kart. DM 24.-.
- HARBERT ROSEMARIE, *Solange wir miteinander reden*. Erfahrungen zwischen den Generationen. (124.) Grünwald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 12.80.
- HARTUNG MARIANNE, *Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie*. (156.) (Urban-TB 647) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 14.-.
- HASENHÜTTL GOTTHOLD, *Kritische Dogmatik*. (291.) Styria, Graz 1979. Kln. S 320.-, DM 44.-.
- HÜRLIMANN CHRISTOPH/KRÖMLER HANS, *Ich bringe euch heim*. Eine Meditation über den Tod. (24.) (Med.-Cassetten) Benziger, Zürich 1979. sfr 28.-.

- IMBACH JOSEF, Fjodor Michailowitsch Dostojewski. Durchlittener Glaube. (Gelebtes Christentum, hg. v. Conzemius/Meinholt) (58.) Imba, Freiburg/Schweiz/Wittig, Hamburg 1979. Kart. sfr/DM 5.-.
- JAMES WILLIAM, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Eine Studie über die menschliche Natur. (597.) Walter, Olten 1979. Ln. DM 63.-, sfr 58.-.
- JOHNE KARIN, *Meditation für Kranke*. Eine Anleitung. (133.) Benziger, Zürich 1979. Kln. sfr 19.80.
- KALLIS ANASTASIOS, *Orthodoxie. Was ist das?* (Orthodoxe Perspektiven 1) (94.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. DM 9.80.
- KATHOLISCHE CHARISMATISCHE ERNEUERUNG, *Theologische und pastorale Orientierungen*. (75.) Selbstverlag des Vereins, Wien o. J. Kart. lam.
- KOCH-STRAUBE URSULA, *Gemeindearbeit mit alten Menschen*. (Beiträge zur Gemeindepädagogik) (96.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 14.80.
- KÜSTER HEINRICH, *Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik*. (VI u. 191.) (HB d. Dogmengeschichte Bd. II, Fasz. 3 b) Herder, Freiburg 1979. Kart. DM 67.- (Subskr. DM 58.-).
- KRIEGSTEIN, MATTHIAS VON, *Predigt als Gespräch*. Pastoraltheologische und didaktische Reflexion von Predigten und Gesprächsgottesdiensten. (168.) (Urban-TB 645) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 14.-.
- KRUMWIEDE HANS-WALTER, *Geschichte des Christentums*. III. Neuzeit: 17.-20. Jh. (Theol. Wissenschaft, hg. v. C. Andresen u. a., Bd. 8) (XV u. 264.) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Kart. DM 27.-.
- LANCZKOWSKI GÜNTHER, *Einführung in die Religionsphänomenologie*. (VII u. 152.) Wissenschaftl. Buchges., Darmstadt 1978. DM 25.50.
- LOTZ JOHANNES B., *Die Drei-Einheit der Liebe. Eros – Philia – Agape*. (288.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kln. DM 29.80.
- LOTZ JOHANNES B., *Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartungen und Erfüllung*. (215.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kln. DM 26.80.
- MEIER CHRISTOPH, *Kirchliche Erwachsenenbildung*. Ein Beitrag zu ihrer Begründung. (246.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 32.-.
- MERTON THOMAS, *Keiner ist eine Insel*. Beitrachtungen. (246.) Benziger, Zürich 1979. Kln. sfr 22.80.
- MOSIS RUDOLF, *Ich lege mein Wort in deinen Mund*. Geistliche Impulse aus Jeremia. (102.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 10.80.
- MUSSNER FRANZ, *Hören auf sein Wort*. Verkündigung im Kirchenjahr. (324.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 29.80.
- NEUFELD KARL H., *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche*. Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums“. (Innsbrucker theolog. Studien Bd. 4) (223.) Tyrolia, Innsbruck 1979. Kart. lam. S 270.-, DM 38.-.
- NEUNER PETER, *Döllinger als Theologe der Ökumene*. (Beitr. z. ökum. Theol. Bd. 19) (265.) Schöningh, Paderborn 1979. Kart. DM 42.-.
- OHELMACHER R. u. a., *Vorlesebuch Religion*. Arbeitshinweise – Register. (504.) Kaufmann, Lahr/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Benziger, Zürich/TVZ 1979. Kln. sfr 29.50.
- OTTO ECKART, *Jakob in Schem*. Überlieferungs-geschichtliche, archäologische territorialge-schichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels. (BWA [NJT] Bd. 110) (296 S., 23 Abb.) Kart. lam. DM 69.-.
- PESCH RUDOLF, *Das Evangelium der Urgemeinde*. (222.) (Herder-Bücherei Bd. 748) Freiburg. Kart. lam. DM 7.90.
- RICH ARTHUR, *Blaise Pascal*. Verwegener Glaube. (Gelebtes Christentum, hg. v. Conzemius/Meinholt) (62.) Imba, Freiburg/Schweiz/Wittig, Hamburg 1979. Kart. sfr/DM 5.-.
- RICHTER K./PLOCK H./PROBST M., *Die kirchliche Trauung*. Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. (175.) Herder, Freiburg 1979. Kart. DM 19.80.
- RODT NORBERT, *Kirchenbauten in Niederöster-reich 1945–1978*. Anteil der Erzdiözese Wien. (Veröff. d. kirchenhist. Inst. d. kath. theol. Fak. Wien, Bd. 20) (380.) Wiener Dom-V., Wien 1979. Kart. lam. S 360.-, DM/sfr 60.-.
- ROTTER HANS, *Fragen der Sexualität*. (128.) Tyrolia, Innsbruck 1979. Kart. S 110.-, DM 16.80.
- SARTORY THOMAS/GERTRUDE, *Wenn Himmel und Erde sich begegnen*. Feste und Zeiten im Jahreskreis. (134.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 16.80.
- SCHERSCHEL RAINER, *Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens*. (FreibThSt Bd. 116) (176.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 32.-.
- SCHMITZ HERIBERT, *Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht*. Die Entwicklung von 1959 bis 1978. (96.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 13.80.
- SCHOTT, *Advent und Weihnachtszeit*. Die liturgischen Texte. Lesejahr C. (110.) Kart. DM 4.-.
- SCHWENDENWEIN HUGO, *Rechtsfragen in Kirche und Staat*. (139.) Inst. f. Kirchenrecht d. Theol. Fak. Graz. Graz 1979.
- SUIN DE BOUTEMARD BERNHARD, *Projektar-beit in Gemeinden*. (Beiträge zur Gemeindepädagogik) (93.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 14.80.
- STUTTGREN ALBERT, *Ende des Humanismus – An-fang der Religion?* (195.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. DM 25.-.
- THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE) Bd. III, Lfg. 4/5 (Apostel – Aristoteles) (346.) W. de Gruyter, Berlin 1978. Kart. DM 76.- (Subskr.); Bd. IV, Lfg. 1–5 (Arkandisziplin – Auto-biographie) (813.) W. de Gruyter, Berlin 1979. Kart. DM 190.- (Subskr.).
- TILLARD JEAN-MARIE R., *Freisein in Gott*. Zur Praxis des Ordenslebens heute (136.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 19.80.
- WEGMANN HERMANN A. J., *Geschichte der Li-turgie im Westen und Osten*. (300.) Pustet. Regensburg 1979. Kart. DM 38.-.
- ZIEGENAUSS ANTON, *Gegenwart der Zukunft*. Meditationen zur Apokalypse mit Bildern von Heinz Seeber. (56 S., 16 Bilder) Auer, Donau-wörth 1979. Pappbd. DM 24.80.

HERAUSGEBER

BÄTZ KURT, *Weltreligionen heute*. Hinduismus. Materialien für Schule und Erwachsenenbildung. Planung, Texte, Kopiervorlagen, Dias. (127 u. 24 S., 30 Dias) Benziger, Zürich/Kaufmann, Lahr 1979. Kart. sfr 68.-.

BRAULIK GEORG, *Herausforderung der Mönche*. Benediktinische Spiritualität heute. (236.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 168.-, DM 24.80.

BREDL KLEMENS/PICHLER ISFRIED H., *Aggen-Schlägl*. Portrait einer Kulturlandschaft. (691 S., 5 Farb-, 64 Bildtafeln) OÖ. Landesverlag, Linz 1979. Ln. S 300.-.

BROST EBERHARD, *Abaelard*. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. (511.) Schneider, Heidelberg. 4., verb. Aufl. 1979. Ln. DM 34.-.

DAUTZENBERG G. u. a., *Zur Geschichte des Urchristentums*. (160.) (Qu. disp. 87) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 26.-.

HENRICK HANS HERMANN, *Jüdische Liturgie*. Geschichte – Struktur – Wesen. (Qu. disp. 86) (160.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 26.-.

KATH. GLAUBENSGEINFORMATION FRANKFURT, *Vom Zeugnis der Christen – eine Ermutigung*. (Helft den Menschen glauben Bd. 1) (96.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kart. DM 9.80.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG – TRIER – ZÜRICH, *Erhöre die Bitten deines Volkes*. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Für Verkündigung und Meditation. Bd. II: Advent und Weihnachtszeit. (215.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1979. Kart. sfr/DM 26.-, S 205.40.

LITURGISCHE INSTITUTE TRIER – SALZBURG – ZÜRICH, *Antiphonale zum Stundengebet* (1616.). Herder, Freiburg 1979, Kunstleder. DM 94.-.

MÖHL CHRISTOPH, *Vaduzer Predigten*. Was Laien auf der Kirchenkanzel sagen. (159.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 19.80.

MOLINSKI WALDEMAR, *Versöhnen durch Strafen?* Perspektiven für die Straffälligenhilfe. (Sehen – Verstehen – Helfen, Bd. 3) (175.) Herder, Wien/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. S 168.-, DM 22.80.

NORDHUES PAUL/WAGNER ALOIS, *Vesperbuch zum Gotteslob*. (272.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1979. Plastik. DM 12.- (Mengenpreis DM 10.-).

PESCH RUDOLF/KRATZ REINHARD, *So liest man synoptisch*. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. VI. Passionsgeschichte 1. Teil. (112.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kart. DM 16.80.

PROJEKTGRUPPE GLAUBENSGEINFORMATION, *Wer glaubt, lernt leben*. Briefe an junge Eltern. (192.) Benziger, Zürich/Kaufmann, Lahr 1979. Kart. lam. sfr 9.80.

RABANUS MAURUS AKADEMIE, *Stichwort: Tod*. Eine Anfrage. (173.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kart. lam. DM 25.80.

REICKE BO/ROST LEONHARD, *Biblisch-historisches Handwörterbuch*. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. IV. Bd.: Register und historisch-archäologische Karte Palästinas. (284 S., 2 Landkarten) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Ln. DM 95.- (Bd. I–IV DM 415.-).

STROLZ WALTER, *Schöpfung und Sprache*. (160.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 24.-.

TOLG HANS, *Katechese in der Gemeinde*. Hinführung der Kinder zum Bußsakrament. (95.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kart. DM 14.80.

WIENER J./ERHARTER H., *Arbeiterpastoral in der Pfarre*. Österreichische Pastoraltagung 27.–29. Dezember 1978. (184.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 158.-, DM 22.80.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Theologie in Linz*. (Linz Phil.-theol. Reihe, Bd. 12) (VIII u. 176 S., 8 Bildtafeln) OÖ. Landesverlag, Linz 1979. Kart. lam. S. 178.-, DM 28.-.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

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

Diese preiswerte und gut gestaltete Einführung in das proph. Denken aus der Hand des Hamburger AT-lers ist von bes. Interesse, weil ihre Zielsetzung „das geistige Eigenprofil dieser großen Gestalten herauszuarbeiten“ (9), gegenüber früheren Darstellungen neu ist. Die Vertiefung in die Gedankenwelt der Propheten wird dem Leser aber nicht immer leicht gemacht. K. bringt zwar zunächst Verständnishilfen aus unserer Zeit (11–16), aber schon die Behandlung der Frühgeschichte isr. Prophetie (17–46) lässt keinen Zweifel daran, daß mit hebr. Quellen gearbeitet wird. Noch deutlicher wird das im Hauptteil (47–181), wo die Schriftpropheten des 8. und 7. Jh. behandelt werden.

Amos (nach K. nicht aus dem judäischen, sondern einem spät bezeugten galiläischen Tekoa stammend) eröffnet die Reihe der Künster unbedingten Unheils. Mit einem durch bes. „Hellsicht“ (80) geschärften Blick erkennt der Prophet, daß seine Zeitgenossen durch ihr soziales Fehlverhalten „Unheilssphären“ aufbauen, die kult. Handlungen zu Unheilsquellen werden lassen. Wenn nun der Prophet im „vorlaufenden Sprachgeschehen“ (82) die notwendig mit diesem Verhalten gegebenen Folgen ankündigt, werden damit jene Wirkungskräfte in Bewegung gesetzt, mit denen Jahwe an „seinem Tag“ die gestörte Ordnung wiederherstellen wird. So zeigt sich im Denken des Amos ein weit über alles Vordergründige hinausgehendes Zusammenspiel zwischen menschl. Taten mit den sie erzeugenden Folgen und den die gesamte Wirklichkeit einbeziehenden und umgreifenden Wirkungsgrößen Gottes, das K. „Metahistorie“ (84) nennt. Aus ihr wird nicht nur „die Überzeugung von einer Zielstrebigkeit und Unumkehrbarkeit

des Geschehens" (ebd.) verständlich, sondern auch, wie Gegenwart und Zukunft in diesen langanlaufenden Prozessen in innergeschichtlicher Determination zusammenhängen.

Auch das Denken Hoseas (- und der folgenden Propheten-) basiert auf dem Tat-Folge-Zusammenhang, sein Modell der Metahistorie ist jedoch entscheidend von seiner eigenen Eheerfahrung geprägt. Dadurch erhält Jahwe in der Sprache dieses Propheten „anthropopathische Züge“ (99) wie bei keinem anderen; ungleich größer ist auch die Wirkung seiner Botschaft auf die Nachwelt.

Die Unheilsprophetie des S-Reiches erreicht in Jesaja auch sprachlich einen Höhepunkt. Anhand der 4 Wirkungsperioden lässt sich bei ihm auch ein Wandel des Denkens aufzeigen. Einer stark sozialkritischen Periode (Jes 6 gehört nach K. an ihr Ende und ist daher kein Berufungsbericht) folgt eine Wende zur Außenpolitik unter Einbezug aller Bewegungen im Vorderen Orient. Zur Darstellung im einzelnen sei bes. darauf verwiesen, daß K. in der Frage der Echtheit der Heilsaussagen (– aber nicht nur der Jesajas! –) „der Überlieferung . . . lieber zu viel als zu wenig“ (119) zutrauen möchte.

Ein kurzer Blick auf die Propheten der ausgehenden Assyrierzeit, Joel (!), Nahum und Zefanja sowie einige Überlegungen zur Verschriftung und Überlieferung der proph. Sprüche runden die Darstellung dieser Periode ab. Ein knappes Literaturverzeichnis ist beigegeben. Wer die Mühe nicht scheut, mit aufgeschlagener Bibel den Darlegungen K. zu folgen und sich weder von den zahlreichen hebr. Wörtern, noch von der teilweise ungewohnten Terminologie und „Orthographie“ sowie etlichen Druckfehlern abschrecken lässt, wird das Büchlein mit großem Gewinn lesen und mit Spannung den 2. Bd. erwarten.

Graz

Franz D. Hubmann

BRAULIK GEORG, *Sage, was du glaubst*. Das älteste Credo der Bibel – Impuls in neuester Zeit. (86.) KBW, Stuttgart 1979. Ppb. DM 14.80.

Dies ist eine ganz kompetente, von jedem wissenschaftlichen Apparat freie Hinführung zu einem der wichtigsten Texte des AT: dem Glaubensbekenntnis, das nach Dtn 26 der Israelit im Heiligtum vor dem Altar sprach, wenn er nach der Ernte die Erstlingsgaben opferte. Es hat sich in der neueren Forschung zwar als falsch herausgestellt, daß dieses Glaubensbekenntnis einmal gewissermaßen die Urzelle darstellte, aus der letztlich das ganze AT gewachsen sei (die faszinierende These von G. von Rad). Inzwischen ist deutlich, daß es sich eher um die Zusammenfassung des Glaubens Israels auf der Höhe seiner Geschichte, zugleich aber auch in seiner größten Gefährdung handelt, in der kritischen Stunde kurz vor dem babylonischen Exil. Gerade da wurde Israel der Mund geöffnet und es war in der Lage, ganz neu, ganz einfach und ganz einleuchtend zu sagen, was es glaubte.

B. legt diesen auf eine „Kurzformel“ gebrachten

Glauben Israels nicht nur im Licht des Damals aus, sondern er zeigt zugleich, welch ein Licht dieses Bekenntnis auf unsrer Heute wirft. Von den Sätzen des alten Glaubensbekenntnisses her äußert er sich sehr genau zu Problemkreisen wie Säkularisierung, Pluralismus, Triumphalismus, Gesellschaftlichkeit des Heils, Menschenrechte, Möglichkeit persönlicher Beziehung zum fernen Gott, Gottesherrschaft als Befreiung des Menschen. Es ist ganz seltsam, wenn man dieses Büchlein liest: Man merkt plötzlich, wie falsch viele unserer Alternativen sein können, etwa die, daß man entweder progressiv oder konservativ sein müsse. Die Bibel steht quer zu solchen Festlegungen und entwirft uns ganz neue Perspektiven. Das Büchlein verdient es, gekauft, gelesen, verschenkt, meditiert, in Gesprächskreisen durchgesprochen zu werden.

Norbert Lohfink

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.

Unter den vielen Versuchen, die Pss für den Menschen in seiner heutigen Glaubens- und Gebetsnot zu erschließen, darf dieser Bd. besondere Beachtung beanspruchen: Evang. und kath. Christen, darunter nicht bloß Fachtheologen sowie Vertreter des Judentums, haben zum ersten Mal in Buchform dokumentiert, daß der Psalter seit 2 Jt. das große ökumenische Gebet von Christen und Juden ist. Die von den einzelnen Autoren frei gewählten Pss (1. 8. 16. 19. 27. 42/43. 51. 73. 86. 90. 91. 104. 109. 122. 139) geben nicht bloß einen Querschnitt durch den Reichtum der Welt der Pss; die Auslegungen zeigen sehr viele Möglichkeiten des Zugangs zu diesen Liedern: mehr philosophisch reflektierend, dem Text folgend, oder unmittelbar betroffen. Ohne die Beiträge der christl. Psalmenausleger (u. a. M. Barth, Füglister, Link, R. Schmid, Stier, Strolz, Zeller, Zenger) geringer zu schätzen, wird sich gerade der christl. Leser dieser Sammlung den jüd. Interpretationen (Friedländer, Gradwohl, Levinson, Magonet, Prijs, Teichman) mit besonderem Interesse zuwenden: der Verwurzelung in Geschichte und Glaubenspraxis des Judentums, sowie einem Einblick in Eigenart und Reichtum jüd. Auslegungstradition. Am bedeutsamsten aber bleibt dies: gerade daß Klage, Zweifel, Hoffnung und Lob der Psalmisten auch mit den grauenvollen Erfahrungen von Auschwitz konfrontiert werden, verleiht dem jüd. Ja zur Möglichkeit des Psalmengebetes und der Psalmenfrömmigkeit heute Glaubwürdigkeit und Gewicht. Man wünscht dem Band nicht bloß besinnliche Leser, sondern Nachfolger im gemeinsamen Psalmengebet von Juden und Christen.

Johannes Marböck

BECK ELEONORE, *Das Buch der Psalmen. Der ökumenische Text*. (292.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 19.80.

Der approbierte ökumenische Text der Pss (Einheitsübersetzung) wird hier in einem eigenen

Bd. vorgelegt, allerdings ohne jeden Hinweis auf mögliche bzw. begründete Textvarianten. B. bietet neben einer kurzen Einleitung zu jedem Ps einige Notizen zu Gattung und mutmaßlicher Datierung sowie wesentliche Linien der Gebetsbewegung als Hilfestellung zum Vollzug. Gerade weil in der Flut zeitbedingter Gebetsammlungen jedwede Verbreitung und Erschließung der Pss als bleibend gültiges Modell menschlichen Betens zu begrüßen ist, sei gefragt, ob nicht eine noch handlichere und auch preisgünstigere (Taschen-)Ausgabe dieser Art notwendig und möglich wäre.

Graz

Johannes Marböck

SCHALOM BEN CHORIN, *Die Tafeln des Bundes*. Das Zehnwort von Sinai. (191.) Mohr, Tübingen 1979. Ln. DM 28,-.

„Gerade der Aufstand gegen die Zehn Gebote erweist ihre Aktualität“ (177) – auch die Fülle gegenwärtiger Veröffentlichungen zum Dekalog von der wissenschaftlichen Exegese bis zur Erschließung für die Verkündigung bestätigt das Interesse am „Zehnwort“ in einer Zeit ethischer Orientierungslosigkeit und der Diskussion um Grundwerte. Vf., durch seine Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog bekannt, versteht seine Darstellung, die „den Dekalog als aktuellen Anspruch aus der Transzendenz“ erfassen möchte (6), als Konsequenz seiner Vorlesungsreihe „Jüdischer Glaube“ (vgl. ThPQ 124 [1976] 299f) zum Credo des Maimonides.

Nach einer Einleitung mit interessanten Hinweisen zu Terminologie, Stellung und Bedeutung des Zehnworts in der jüd. und christl. Tradition (13–36) werden die einzelnen Gebote des „Grundgesetzes“ der hebr. Bibel interpretiert. Die Herausstellung des jüd. Verständnisses der Gebote in Tradition und Gegenwart (Vf. ist Vertreter eines maßvollen Reformjudentums) bildet eine wertvolle Ergänzung und Bereicherung zur christl. Dekalogauslegung. Für christl. Leser besonders bedenkenswert ist u. a. die Ehrfurcht des Judentums im Umgang mit dem Namen Gottes, die an Beispielen aus der jüd. Tradition bis in die Gegenwart illustriert wird (70–81). Das Kap. über den Sabbat (84–96), der das jüd. Volk stärker bewahrt hat als dieses den Sabbat (A. Haam), lässt in der Darstellung der Hausliturgie die fundamentale Bedeutung der Familie für die jüd. Frömmigkeit erkennen (eine heilsame Herausforderung für den christl. Sonntag in der Familie!). Beim Tötungsverbot weist die rabbinische Auslegung auf den Zusammenhang mit Ehebruch – Diebstahl und Lügenzeugnis als Entfaltungen des „Mordens“ hin (110f). Interessant auch die Aspekte zu Eherecht und Eheauflassungen (Weinen Gottes über jede zerstörte Ehe – Tempelzerstörung!) oder zum Thema Eigentum (Menschenraub heute – Ehrfurcht vor dem geistigen Eigentum – Landbesitz – Demagogie als „Diebstahl des Herzens“: 2 Sam 15,6).

Information über jüd. Denken, der ständige Blick auf die Situation der Gegenwart sowie die gut lesbare Sprache machen den schmalen Bd. über

Prediger und Religionslehrer hinaus für weitere Kreise überaus empfehlenswert.

Graz

Johannes Marböck

FELDKÄMPER LUDGER, *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas*. (Veröff. d. Missionspriesterseminares St. Augustin, Bd. 29) (371.) Steyer-V., St. Augustin 1978. Kart.

Eine Dissertation am Bibelinstitut in Rom (1977). Eine kurze Einleitung informiert über den Stand der literarischen Diskussion zum Thema. Im breit angelegten 1. Kap. (fast vier Fünftel des ganzen Buches) werden der Reihe nach die einzelnen Texte, mit Ausschluß der eucharistischen Stellen behandelt. Darauf folgt in gewissem Sinn ein systematischer Teil, der die gewonnenen Ergebnisse miteinander konfrontiert. Im 3. Kap. zieht F. auch noch die Apostelgeschichte heran und vergleicht die einschlägigen Passagen mit denen des Lk-Ev. Eine Gesamtzusammenfassung und Register beschließen das drucktechnisch leicht lesbare Buch.

F. geht (wie heute kaum anders vorstellbar) nach der redaktionsgeschichtlichen Methode vor und analysiert neben den eigentlich in Frage kommenden Versen in den meisten Fällen auch den Kontext. Obwohl hier manch wertvolle Zusammenhänge zur Sprache kommen, wird doch in dieser Hinsicht zu weit ausgegriffen, so daß die Darlegung verschiedener und nicht immer überzeugender Strukturen wenig für die eigentliche Fragestellung bringt. Ohne an wesentlichen Aussagen zu verlieren, hätte die Untersuchung viel prägnanter gefaßt werden können. Auch die nicht überraschenden Ergebnisse der jeweiligen Abschnitte wie die Schlußzusammenfassung hätte man sich griffiger vorstellen können. Trotzdem wird die fleißige Arbeit wegen der reichlichen Verwendung der internationalen Literatur für die Studien der behandelten Perikopen ihren Wert behalten.

Linz

Albert Fuchs

KAHLEFELD HEINRICH (Hg.), *Schriftauslegung dient dem Glauben*. (104.) Knecht, Frankfurt/M. Kart. lam. DM 12.80.

Dieser Bd. berichtet über eine Tagung (1978) der Una-Sancta-Kreise von Schweinfurt und München über die Frage, was die wissenschaftliche Theologie tatsächlich für den Glauben des einzelnen Christen bringe. Dabei hat man sich auf das Thema der Christologie beschränkt. J. Gnilkka berichtet über „Die Evangelien und der historische Jesus“ (11–34), H. Hegermann über „Der erhöhte Herr in der exegetisch gesichteten neutestamentlichen Darstellung“ (35–55), aus der Sicht vor allem der kath. Kirche (aber keineswegs nur!), H. Fries über „Das kirchliche Lehramt und dieexegetische Arbeit“ (56–90). J. Strauß resümiert über „Schriftauslegung als ökumenische Aufgabe“ (91–98) und der Hg. bietet eine „Ansprache in der Eucharistiefeier des Sonntags – zu Mt 13, 1–23“ (99–104).

Das Thema der Tagung gilt dem Unbehagen über den (weiten) Abstand zwischen wissenschaftli-

cher Arbeit und allgemeiner Glaubenserfassung. Zerstört die wissenschaftliche Theologie den Glauben? Worin hilft sie ihm? Die Titel der 3 Referate geben korrekt den Inhalt an. Sie sind gute Information über die historische Rückfrage nach Jesus, die im NT nachweisbare Christologie (als Vollzug, nicht so sehr in Einzelheiten!) und die auch leidige Geschichte des Verhältnisses zwischen kirchlichem Lehramt (der kath. Kirche) und exegetischer Arbeit (mit korrekten Klarstellungen über das tatsächlich Verbindliche am kirchlichen Lehramt). Adressat dieser Beiträge sind selbstverständlich wieder Theologen. Ihnen, die nicht mehr direkt der wissenschaftlichen Theologie dienen, können mit den Darlegungen durchaus Hilfen geboten sein. Das Problem ist freilich nicht mit einem solchen Bd. aus der Welt zu schaffen. In der Sache ist es eben eine nie zu lösende und immer wieder anzugehende Aufgabe für den Fachtheologen und für den für seinen Beruf durch Wissenschaft ausgebildeten Praktiker.

Salzburg

Wolfgang Beilner

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.-.

Das Textbuch konzentriert sich auf 2 Schwerpunkte. Der 1. liegt auf der politischen und ökonomischen Ordnung Judäas in hellenistischer und römischer Zeit. Es wird ein Florilegium einschlägiger, die Zeitsituation charakterisierender und erhellender Texte jüdisch-palästinischer, griechischer und römischer Autoren geboten. Vom Quellenmaterial her ist verständlich, daß dabei Josephus Flavius vor Sueton, Tacitus, Philo und heterodox-jüdischen Äußerungen das Übergewicht zukommt. Inhaltlich beziehen sich die Texte auf die Zeit von der Seleukidenherrschaft bis Bar Kochba und beleuchten die Gegebenheiten der jeweils politischen Situation, wie auch der ökonomischen und sozialen Lage. Der 2. Schwerpunkt liegt auf dem theolog. Denken zweier das NT tangierender jüd. Gruppen, nämlich der Samariter und der Rabbinnen. Für erstere werden die Themen Garizim, samaritanische Liturgien, eschatologische Vorstellungen, samaritanischer Gnostizismus und die rabbinische Sicht der Samariter durch Texte aus der samaritanischen Literatur selbst, wie auch durch rabbinische, hellenistische und christliche Äußerungen illustriert. Zu der für Joh 4 vermuteten samaritanischen Jakobstradition findet sich allerdings kein Hinweis. Zum Denken des rabbinischen Judentums über politische und soziale Strukturen und Probleme, über das religiöse Leben (Tempel, Synagoge, Gebetsschriften, Thora, Proselyten etc.) und das Leben des einzelnen (Geburt, Hochzeit, Beruf, Tod), schließlich über positiv/negative Berührungspunkte mit dem Christentum wird aus der Materialfülle des talmudischen Schrifttums eine vielfältige Auswahl beigebracht.

Natürlich läßt sich über die Textauswahl und ihre Kriterien diskutieren. Der Hinweis der Hg., „daß dieses zeitgeschichtliche Textbuch durch ein religionsgeschichtliches ergänzt wird“ (5), läßt diese Diskussion als verfrüht erscheinen. Aufs Ganze besehen bietet der Bd. sicherlich eine brauchbare und praktische Studienhilfe an, um ntl Texte hinsichtlich ihrer historischen Bezogenheit besser zu verstehen.

Graz

Franz Zeilinger

KIRCHENGESCHICHTE

KARRER OTTO, *Streiflichter. Aus Briefen an mich 1933–1945.* (192.) Knecht, Frankfurt/M. 1976. Efalin. DM 22.-.

Diese „Streiflichter“ wollen jenen, die diese Zeit selbst miterlebt haben, wie auch denen, die sie jetzt nur noch aus Geschichtsbüchern erfahren können, lebendiges Anschauungsmaterial bieten für das, was sich damals in Europa tat in Politik, Kirche und Theologie, wie es erlebt und auch erlebt wurde. Für den, der diese Jahre nicht selbst erlebt hat, empfiehlt es sich, die Lektüre mit dem Abschnitt „Autobiographisches“ (174–192) zu beginnen, um den nötigen Hintergrund zu bekommen für viele Andeutungen in den Briefen, die sonst unverstanden und uninteressant blieben. K. hat diskret ausgewählt: allzu Persönliches und der Schweigepflicht Anvertrautes wurde ausgeklammert, ohne daß deswegen der Eindruck entsteht, als würden nur Allgemeinplätze aus jener Zeit der Nachwelt überliefert. Was zeitgeschichtlich von besonderem Interesse war im Sinne von Streiflichtern, die als Akzentsetzungen die faktische Geschichte und ihre oft geheimnisvollen Abläufe ins Licht stellen, ohne durch ein Vielerlei die Einsicht zu erschweren, das wird hier vorgelegt. Die Briefe und Briefteile betreffen den Nationalsozialismus, die Emigranten, die Nachkriegsjahre, Freunde, die Kirche, Glaubens- und Seelsorgefragten, Ehe und Familie, theolog. Probleme wie Marienverehrung, Okumene, Religionsfreiheit und schließlich das II. Vatikanum. Diese Briefgruppierungen werden jeweils durch Erklärungen eingeleitet und durch Anmerkungen weiter erschlossen. Der Historiker würde sicher gern einen umfassenderen Einblick tun in Karrers Briefwechsel mit bedeutenden Männern jener Jahre. Alle anderen Leser werden aber dankbar sein für diese streiflichtartige Schau lebendiger Menschen in ihren entscheidenden Jahren; denn nicht zuletzt von daher ist auch manche theolog. Entwicklung erst voll zu verstehen.

Wien

Raphael Schulte

ALTANER BERTHOLD / STUIBER ALFRED (Hg.), *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter.* (XXIII u. 672.) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 78.-.

Die Patrologie von Altaner-Stuiber bedarf keiner Empfehlung. Sie ist anerkanntermaßen das beste und gängigste Hand- und Lehrbuch dieser Sparte. Das Buch hat unterdessen selbst schon wieder

seine Geschichte: Der schmale „Grundriß der Patrologie“ von G. Rauschen erschien 1903, wurde dann von J. Wittig betreut und 1931 von B. Altaner übernommen, der es in einer völlig neu bearbeiteten und erweiterten Aufl. nunmehr als „Patrologie“ (1938) zum Standardwerk des Faches machte, das in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Die Aufl. 1958 besorgte Altaner nach seiner Flucht aus Breslau und dem Verlust seiner Bibliothek noch selber, übergab aber (er starb 1964 79-jährig in Würzburg) 1959 A. Stüber die Sorge für sein Werk, der es 1960 so weit verbesserte und ergänzte, wie es ohne Änderung der Seitenzahlen möglich war. Die 7. Aufl. 1966 war eine gründliche Neubearbeitung. Die 8. Aufl. läßt die vorhergehende im Text nahezu unverändert, trägt aber auf 128 Seiten die gesamte jüngste Literatur nach. Man mag bedauern, daß die neue Literatur nicht eingearbeitet oder doch wenigstens im Text (etwa durch Marginal-Sternchen) signalisiert ist; immerhin ist sie für die wissenschaftliche Weiterarbeit in einem ungewöhnlichen Ausmaß vorhanden.

Das Buch bringt in 3 Teilen (christliche Literatur vom 1. – Anf. d. 4. Jh.; patristische Literatur von Nizäa bis Chalcedon; Ausgang der patristischen Literatur) Leben, Lehre und Werke der Kirchenväter; von allergrößtem Wert ist die Bibliographie von Textausgaben und Untersuchungen, wobei letztere nicht chronologisch, sondern nach dem Alphabet der Verfassernamen geordnet ist, was ein schnelles Zurechtfinden ermöglicht. Ferner ist das Register sehr hilfreich. Studenten und Lehrer nicht nur der Patrologie, sondern auch Historiker und Archäologen, Dogmenhistoriker und Ikonographen und viele andere werden dem Vf. großen Dank wissen für die saubere und gewissenhafte Arbeit. Aber auch alle jene, die das neue Stundengebet verrichten, würden gut daran tun, das Buch öfters in die Hand zu nehmen, um die Väterlesungen in den angemessenen Kontext zu bringen: Erst so bekommen die ausgewählten Stücke Kolorit und ihren Stellenwert.

Wien

Johannes H. Emminghaus

INSTITUT FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BOHmen - MÄHREN - SCHLESIEN, *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien*, Bd. V. (454 S., 1 Faltkarte) Selbstverlag, Königstein/Taunus 1978.

Bd. V des bereits gut eingeführten „Archivs“ ist dem 200-Jahr-Jubiläum der Erhebung von Olmütz zum Metropolitansitz (1777) gewidmet und befaßt sich durchgehend mit der Geschichte der mährischen Kirche. Der Schwerpunkt der 13 Aufsätze, Texte, Forschungsberichte und kleineren Beiträge liegt auf der Epoche des Josephinismus, womit zahlreiche Bezüge zur österr. Kirchengeschichte gegeben sind. Einiges soll kurz gewürdigt werden.

Zunächst läßt K. A. Huber (Hg.) den Leser in einer lockeren „Szenenfolge“ wesentliche Stationen und Ereignisse der „Kirche in Mähren-Schlesien im 19. und 20. Jh.“ miterleben. Dabei

wäre es der späteren Benutzung dieser Studie dienlich gewesen, wenn sie durch Zwischenüberschriften (statt durch Nummern) gegliedert worden wäre. In einer gediegenen Abhandlung befaßt sich B. Demel mit dem „Plan einer Bistumsgründung in Troppau“ (1773–1777). Gera-dezu spannend liest sich der Bericht von K. A. Huber über „Die Apostolische Visitation des St.-Thomas-Klosters in Alt-Brünn 1853/1855“. Die Spätfolgen des Josephinismus werden hier deutlich sichtbar. Der Konvent wies damals eine Reihe bedeutender Gelehrter auf (darunter Gregor Mendel), war aber stark verweltlicht. Der Versuch, dieser Situation mit der „Wiederherstellung der im Mittelalter wurzelnden und zuletzt aus dem Geist des Trierer Konzils geformten Observanzen“ zu begegnen, trug dem Umstand nicht Rechnung, daß die Mönche ja inzwischen „den Weg der neuen humanistischen Bildung gegangen waren“. Hier liegt die Erklärung für manche persönliche Tragödie, aber auch für die teilweise Erfolglosigkeit der kirchlichen Restauration. Das willkommene Pendant zu diesem Aufsatz bietet Huber selbst durch die Herausgabe und Kommentierung eines Memorandums der mährischen Bischöfe von 1848, bei dessen Lektüre man den Eindruck gewinnt, daß damals Tendenzen vorhanden waren, die den bis dahin üblichen staatlichen Absolutismus durch einen bischöflichen ersetzen wollten. Hier werden gewisse Zusammenhänge mit der tridentinischen Kirchenreform erkennbar, der J. Köhler in seinem Beitrag über den Olmützer Bischof F. Dietrichstein (1599–1636) und die Prämonstratenser in Mähren seine Aufmerksamkeit schenkt. Aufgrund der Auswertung der Korrespondenz zwischen den Äbten S. d. Lairuelz (Pont-à-Mousson) und K. Questenberg (Strahov) meint K. sagen zu können, daß die von den Bischöfen vertretenen „neuen“ Tendenzen gelegentlich „recht konservative und restaurative Züge“ trugen, was Spannungen und Konflikte ergab, die hier an einem konkreten Beispiel aufgezeigt werden.

Abschließend sei angemerkt, daß Bd. V auch einige Materialien zur mährischen Kirchengeschichte in der NS-Zeit enthält (344–374 passim, 392–421).

Linz

Rudolf Zinnhobler

LEIDL AUGUST (Hg.), *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.–.

Der XX. Bd. enthält eine Fülle interessanter Aufsätze, vor allem kirchengeschichtliche Beiträge. Anlässlich der Eingliederung der Phil.-Theol. Hochschule Passau als Kath.-Theol. Fakultät in die Universität Passau gibt A. Leidl einen guten Überblick über die Geschichte der Anstalt, die zum Träger der Geistlichenbildung des Bistums wurde. Den Akzent legt er zunächst auf die Zeit nach der Reformation, als diese Schule auf Wunsch des Fürstbischofs Erzherzog Leopold

von Österreich von den Jesuiten 1611/12 errichtet, von bedeutenden Theologen, meist aus der österr. Provinz stammend, geführt und nach einem Aufschwung in der 1. Hälfte des 18. Jh. 1803 aufgehoben wurde. Die 2. Epoche brachte 1833 die Wiedererrichtung in Form eines Lyzeums, den schrittweisen Ausbau zur Phil.-Theol. Hochschule, die Schließung im II. Weltkrieg und 1945 die Wiedereröffnung.

J. Oswald stellt in seiner Abhandlung „Die Stadt Passau und der deutsche Fürstenkongreß 1552 (Passauer Religionsvertrag)“ die Vorbereitungen, den Verlauf und die Ergebnisse des Kongresses dar. Er schildert die wirtschaftlichen und sozialen Zustände der Stadt Passau um die Mitte des 16. Jh. als lebendigen Hintergrund des Geschehens. Die Persönlichkeit des Fürstbischofs Wolfgang von Salm und dessen Bedeutung in der Reichspolitik werden entsprechend hervorgehoben.

W. Pera verfolgt die „Successio Apostolica“ der Passauer Bischöfe Anton Hofmann und Franz Eder. Vf. stützt sich auf neue Ergebnisse, die bisherige Ansichten korrigieren und die bischöfliche Ähnenreihe bis ins 16. Jh. zu Scipio Kardinal Rebiba zurückführen.

C. L. P. Trüb bietet in dem Beitrag „Die Mirakelbücher über die vergessenen Krankheitspatrone, den seligen Gunther und seligen Hermann, im Pfarramtsarchiv Bischofsmais“ vor allem eine tabellarische Übersicht der Eintragungen in zwei Mirakelbüchern betreffend die genannten Seligen.

R. Christlein klärt in seiner Studie über „Das Gräberfeld auf dem Ziegelfeld bei Lauriacum-Lorch und die Vita Severini“ die Frage nach der Bevölkerungskontinuität in Lauriacum durch eine systematische Untersuchung des antiken Friedhofes auf dem Ziegelfeld. Die aus dem 5. Jh. stammenden Gräber versprengter Römer lassen vermuten, daß diese mit den Einwohnern von Quintanis und Batavis zu identifizieren seien, die nach Eugippius um 470 n. Chr. ihre Wohnsitze verließen, nach Lauriacum flüchteten und später mit alteingesessenen Bewohnern donauabwärts zogen. Den Beweis für die Richtigkeit der Aussage des Eugippius erbringt der plötzliche Abbruch der Bestattung sowohl der romanischen Bevölkerung als auch der Einheimischen, was jedoch wiederum keine generelle Siedlungszäsur in Lauriacum nach Severin darstellt, weil offensichtlich nur ein Bruchteil der laureacensischen Bevölkerung auf dem untersuchten Gelände bestattet war.

Für die Anregungen und Impulse zur Herausgabe der Passauer Bistumsmatrikel spricht R. Zinnhöbler in einer „Laudatio auf den Wiener Kirchenhistoriker Josef Lenzenweger“ seinem verehrten Lehrer und Förderer den warmempfundenen Dank aus. A. Leidl bringt eine gelungene Zusammenfassung der bestehenden und aufgelösten „Sozialen Einrichtungen in der Stadt Passau“. Daran schließen sich mehrere gut bebilderte Aufsätze über das Passauer St. Johannis-Spital.

Unser Wissen über kirchenhistorische und so-

zialgeschichtliche Details im Passauer Raum wird durch den schönen Band erheblich erweitert.

Linz

Kriemhild Pangerl

OBERMANN HEIKO A., *Werden und Wertung der Reformation*. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. (XXI u. 501.) Mohr, Tübingen 1979, Ppb. DM 48.-.

Der Buchtitel ist ein wenig irreführend, weil ja nicht so sehr das Insgesamt der geschichtlichen Ereignisse vom „Wegestreit“ (via moderna / via antiqua) zum Glaubenskampf, sondern vielmehr eine Sicht der Reformation vom Boden der Universität Tübingen her geboten werden soll. Tatsächlich handelt es sich um eine – 1977 erstmal erschienene – anspruchsvolle Jubiläumsschrift zum 500jährigen Bestand der genannten hohen Schule. Das vorgelegte Ergebnis wirft beim Leser allerdings auch Fragen auf. Wieso mündet in Wittenberg die „via moderna“ in die Reformation ein, während sich ihr das „nominalistische“ Tübingen so lange verschließt? Wieso muß der Autor immer wieder auf anderes Terrain (etwa Zürich) ausgreifen, wenn doch der Gang der Entwicklung am Beispiel Tübingens exemplifiziert werden soll? Vielleicht machen schon diese zwei Fragen die Problematik des Ansatzes deutlich.

Trotzdem: Man ist für das anregend geschriebene Werk, das viele neue Gesichtspunkte vermittelt und Forschungswege aufzeigt, sehr dankbar. Der eindringliche Hinweis auf den epochalen Einschnitt um die Mitte des 14. Jh., der sich mit den Schlagwörtern Nominalismus, „via moderna“, „devotio moderna“ und Augustinusrenaissance in etwa umschreiben läßt, ist durchaus berechtigt. Auch illustriert das Tübinger Beispiel trefflich, daß „via moderna“ und „via antiqua“ keine unvereinbaren Gegensätze waren. Man wird O. weiters zustimmen können, daß Spätmittelalter, Renaissance und Reformation eigentlich viel eher als drei Aspekte einer Epoche, denn als „von einander abgegrenzte Zeitschnitte“ gesehen werden sollten. Schließlich erfährt man in dem Buch eine Fülle bisher kaum beachteter oder zumindest nicht in diese Zusammenhänge gestellter Details. Als Österreicher freut man sich, daß der Gestalt des späteren Wiener Bischofs Johannes Fabri so viel Raum geschenkt wird.

Das materialreiche Werk wird von einem ausgezeichneten und bis ins einzelne gehenden Register erschlossen. Außerdem wird der Leser in einem ausführlichen Anhang mit einer Reihe einschlägiger Originaltexte konfrontiert.

Linz

Rudolf Zinnhöbler

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.

Unter einem etwas journalistisch klingenden Titel sind 3 thematisch nicht ganz zusammenge-

hende Vorträge vereint. „Der Beitrag der Kirche zum Werden Europas“ wird zunächst historisch skizziert. Dieser Abschnitt gehört wohl zum Besten des Buches. Der geschichtliche Befund läßt, wie Vf. mit Recht feststellt, eine „Wiedervereinigung“ Europas nur aufgrund einer Neuentdeckung des christlichen Erbes als möglich erscheinen. „Die Reformation Martin Luthers in katholischer Sicht“ ist für B. ein „Umsturz im Namen des Evangeliums“. M. E. muß man jedoch dem Reformationsgeschehen in seinen Anfängen in höherem Maße den Charakter eines Reformversuchs zubilligen. Der Vortrag „Ökumenismus vor dem Hintergrund der Geschichte“ war offenbar bemüht, in einem kurSORischen Überblick weniger bekannte „Stimmen“ vernehmen zu lassen, wobei die gebotene Darlegung von einem leisen Pessimismus durchweht ist.

Insgesamt vermittelt das Bändchen eine Fülle anregender Gedanken, von denen aber als gesprochenes Wort wohl eine noch stärkere Wirkung ausgegangen ist. Jahreszahlen bedürfen gelegentlich einer Korrektur (Ankunft des Bonifatius auf dem Kontinent 716, nicht 719; Beginn des Konzils von Konstanz 1414, nicht 1415).

Linz

Rudolf Zinnhöbler

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

FRIES HEINRICH, *Glaube und Kirche als Angebot*. (338.) Styria, Graz 1976. Kart. Iam. S 290.— DM 40.—.

F. hat sich mit Erfolg bemüht, der Fundamentaltheologie das Stigma einer schon alles wissenden und die Gegner verurteilenden Apologetik zu nehmen, und ökumenische Fragen im irenisch-christlichen Geist zu erörtern. Gerade dieses Buch zeigt, wie heute Theologie verantwortet und doch in froher Gelassenheit zum Nutzen der Glaubenden wie auch der Noch-nicht-Glaubenden betrieben werden kann und soll.

Die Aufsätze des 1. T. stellen sich der Gottesfrage, wie sie heute vom modernen Atheismus und Säkularismus als Herausforderung an die Theologie christlicher Verkündigung formuliert wird. Z. B. „Der Glaube an Gott – Illusion oder Wirklichkeit?“, „Die Säkularisierung der Neuzeit im Lichte des Glaubens und der Theologie“, „Evangelisation und Dialog“, um nur einige zu nennen. Von der neuen „anthropologisch gewendeten Theologie“ sind die Beiträge geprägt „Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie“ und „Die ökumenische Dimension der Fundamentaltheologie“. Der 1. T. schließt mit dem Aufsatz „Der anonyme Christ – das anonyme Christentum als Kategorie christlichen Denkens“. F. zeigt, daß es sich bei diesen oft mißverstandenen (und wohl auch mißverständlichen) Formeln nicht um Vereinnahmung, Nivellierung oder Zumutung, sondern um „Würdigung“ (199) des Menschen geht, dem wie allen Menschen das Heil von Gott her zugedacht ist. Im 2. T. werden aktuelle, vor allem durch das II. Vat. aufgeworfene Fragen behandelt. Neben „Kirche . . . Jahre nach dem Konzil“ und „Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft“ seien be-

sonders die Aufsätze „Reform und Anerkennung der Ämter“ und „Das Papsttum als ökumenische Frage“ hervorgehoben, weil sie Fragen anschneiden (und einer möglichen Lösung zu führen), die heute sehr brennend sind und über die Zukunft all unserer ökumenischen Bemühungen hüben wie drüber entscheiden werden. Wir sind F. dankbar für dieses Angebot, das er uns in diesen bedeutenden und immer wieder froh stimmenden Beiträgen zur Theologie gemacht hat.

Wien

Raphael Schulte

FRIES HEINRICH u. a., *Möglichkeiten des Redens über Gott*. (104.) (Patmos-Ppb.) Düsseldorf 1978. DM 16.80.

Der Bd. enthält 4 Vorträge von einer Tagung kath. Religionslehrer in Aachen (1977). Im 1. Vortrag „Wie heute von Gott reden?“ geht der Hg. aus vom Buch „Gott als Geheimnis der Welt“ (1977). Darin will E. Jüngel alles Reden von Gott auf Jesus Christus, dem Gekreuzigten, aufbauen. Die in ihm kund gewordene Menschlichkeit Gottes ist eine zu erzählende Geschichte. Darum muß eine argumentierende Theologie wieder zu einer narrativen werden. F. bemerkt kritisch: „Theismus“ als Gottesvorstellung der abendländischen Metaphysik ist nicht abzulehnen. Wenn Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist, dann kann das nicht fehlen, was den Menschen auszeichnet: Subjektivität, Freiheit, Unverfügbarkeit. Als Lückenbüsser verstanden, ist Gott für die Welt nicht notwendig. Aber etwas anderes ist es, daß die Welt sich als geschaffen erweist und die Frage nach dem Seinsgrund weckt. Auch die Verklammerung von Theologie und Anthropologie ist berechtigt. Gott ist im Kontext der Sinnfrage anzusiedeln. Man macht damit Gott nicht vom Menschen abhängig. „Vom Menschen reden, heißt von Gott reden“ (R. Bultmann). Es ist auch nicht wahr, daß sich der moderne Atheismus nur gegen den „Theismus“ (s. o.) richtet. Der Atheismus eines Feuerbach und Marx richtet sich ganz dezidiert gegen das Christentum. So berechtigt es ist, Gott in Jesus Christus zu verkünden, so notwendig ist ein Vorverständnis dessen, was mit Gott gemeint ist. Die Rede kann nicht beim absoluten Nullpunkt beginnen.

Wim de Pater („Der Sprechakt, seinen Glauben zu bekennen“) bringt eine theoretische Abhandlung über den Gebrauch der Sprache mit Verweisen auf ihre Sinngabeung. Die sog. Sprechaktheorie gibt z. B. an, welcher Art von Sprechakten das Credo angehört: Es kann sein Legitimation bei Berufung zu kirchlichen Ämtern, Freude über die Erlösung, Stärkung in der Not usw. Erst in der Zeit der Kontroversen wurden die Bekenntnisse Lehrsätze. Ein spezielles Reden über Gott sind die Wundererzählungen der Bibel. Gottes Handeln ist dabei nicht eindeutig ersichtlich, ergibt sich erst aus der unmittelbaren religiösen Erfahrung. Liturgie ist Feier von Gottes Gegenwart im Alltag und in der Schöpfung. Wege der Abwesenheit Gottes in der Welt ist es

sehr schwer, ihn in das Kirchengebäude hineinzutragen. Wort und Sakrament sollten zu Gott führen, aber wir haben es verlernt, die Symbolsprache zu verstehen, und doch kann jedes Geschöpf seinem Wesen nach Symbol der Gegenwart Gottes sein.

E. Zenger („Wie spricht das Alte Testament von Gott?“) will aufgrund eines reichen Belegmaterials das Bekenntnis eines theoretischen Eingottglaubens in der polytheistischen Umwelt Israels ausschließen. Der Jahwegaube kennt seine Entwicklungen zu der Einmaligkeit, in der er sich am Schluß darstellt. Z. bringt die verschiedenen Entwicklungsstufen, wie sie aus den Epitheta Jahwes in den Pss. und ersten Geschichtsbüchern zu erheben sind. Ein weiteres Erfahrungsfeld bringen die sog. Patriarchenerzählungen. Das Besondere dieses Gottesbildes läßt sich mit dem Stichwort „persönlicher Gott“ umreißen, womit die schützende Bindung dieses Gottes an einen einzelnen oder eine Gruppe gemeint ist. Eine scharfe Auseinandersetzung wurde dem Glauben Israels mit der Baalsreligion abverlangt: Durch die Fruchtbarkeit des kanaanäischen Kulturlandes ergab sich eine verlockende mythische Bewältigung der Naturprozesse in Form einer Divinisierung der Natur. Alle Erfahrungen Israels wuchsen zu einem zentralen Bekenntnis zusammen, wie es Dtn. 6, 4f. ausspricht: „Jahwe, unser Gott, ist ein Jahwe“ – Weil Jahwe der einzige ist, soll Israel ihn lieben. Z. führt aus, wie der Jahwename Grundraster der Geschichte Israels wurde.

Im 4. Referat: „Macht und Ohnmacht des Wortes“ von Bischof K. Hennerle findet jeder RL und Prediger seine Situation. Man kann von einem Wort-Drama sprechen, weil sein Ankommen vom Zusammenspiel verschiedener Elemente abhängt: dem Ich, der Sache, dem Wort, dem Partner. Letzter kann andere Assoziationen mit dem Wort verbinden, als ich sie beabsichtige. Das verlangt eine Verantwortung. Das Wort muß der Sache angemessen sein, zu mir selbst passen und auch zum Partner. Eine besondere Gewissenserforschung schließt der Autor für den RL an (87). Um eine Optimierung der Verhältnisse zwischen den 4 Polen zu erreichen, verweist H. auf Gott selbst. Auch er offenbart sich im Wort, aber er tut es in Liebe. Zwar ist sein Wort mißdeutbar, es kommt nicht an und ist auch der Ohnmacht ausgesetzt, aber ein Weg zum Erfolg tut sich auf. Wer liebt, der gibt sich selbst. Die Liebe ist ein kreatives Vermögen, an die genannte vierfältige Beziehung richtig heranzugehen. Wort ist aber auch Macht: Ich bin nämlich damit im andern. Die verfehlteste Form aber von Macht wäre die Gewalt. Freisetzen ist das Entscheidende von Macht. „Ich soll über meine Ohnmacht nicht klagen und sie nicht überspielen, sondern ich soll zur Ohnmacht meines Wortes stehen. Ich soll die Chance ihrer Ohnmacht erkennen. Nur wenn ich das tue, wenn ich bereit bin, mich zu exponieren –, habe ich die Chance, daß mein Wort wahrhaft mächtig wird. – Gerade in dem Verkaufsteen an das, was die andern tun, liegt die Chance, daß etwas passieren kann.“

Diese schönen Gedanken sollen als eine Empfehlung für das Buch am Schluß der Rez. stehen.
Linz
Sylvester Birngruber

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

Bereits im „Missionsprozeß“ (1977) hat sich B. einer Methode bedient, die das Lesen der Kirchengeschichte in Afrika leicht macht. Er baut sie in diesem Buch weiter aus, indem er eine Reporterreise fingiert, um dem Geheimnis der Religionen in Asien, der Wiege der Religionen, auf die Spur zu kommen.

Folgerichtig befaßt er sich zunächst mit den Haltungen der großen christlichen Konfessionen den Religionen gegenüber. Weder die kath. Kirche noch die Protestanten dürfen beanspruchen, in der Vergangenheit eine positive Haltung den Religionen gegenüber eingenommen zu haben. Die ersten 3 Kap. beschäftigen sich in der Hauptsache mit der Haltung der kath. Kirche. 1964 kam es zur Errichtung eines vatikanischen Sekretariates für die Nichtchristen, das den Dialog der kath. Kirche mit den Religionen fördern soll. Leider ist die Bezeichnung „Nichtchristen“ noch immer negativ, zumal ja der Dialog die Religionen als Größen positiv sieht. Das 5. Kap. beschreibt die Haltung der Protestanten den Religionen gegenüber.

Das Buch schildert die Meilensteine der Begegnung mit den Weltreligionen. Teilweise war B. als Augenzeuge mit dabei in Bombay 1964, Beirut 1970, Kyoto 1970 (Konferenz der Religionen für den Frieden), Manila 1970 (asiatisches Bischoftreffen), Nagpur 1971 (Treffen von Theologen), Bangalore 1974 (Liturgische Revolution) u. a. m., teilweise hat er sich wie ein Reporter an die genannten Orte begeben, Teilnehmer befragt und die Dokumente studiert. Die Kongreßberichte vermitteln dem Leser etwas von der Brisanz der Fragen, zumal es B. nicht versäumt, nach Möglichkeit auch die Reaktion der Öffentlichkeit in den Massenmedien miteinzubeziehen. Freilich wurde die angekündigte Thematik nicht konsequent durchgehalten. Neben den großen Religionskongressen stehen persönliche Erlebnisberichte (10. Kap.: Interreligiöses Rendezvous in Varanasi) oder rein innerkirchliche Ereignisse, wie das Treffen der Franziskaner auf Colombo (11. Kap.) oder der Bericht über subversive Ordensleute auf den Philippinen (14. Kap.). Es ist nicht das gleiche, ob über den Dialog der Religionen berichtet wird, wie er in offiziellen Begegnungen der christlichen Kirchen geschieht, oder über das alltägliche Verhalten verschiedener religiöser Bekenntnisse untereinander (vgl. 12. Kap.). Auch der China-Kongreß in Löwen 1974 (13. Kap.) ist ein Fremdkörper in diesem Zusammenhang, wobei die Brisanz der China-Frage nicht gelehnt werden soll.

Positiv zu vermerken sind die beiden letzten Kap. Kap. 16 schildert den Einfluß der Hochreligionen im Westen, wo wir Missionsgebiet der

Religionen sind, und Kap. 17 zieht eine ausgereifte Bilanz über die Religionen und das Verhältnis zu den christlichen Kirchen. Gut ist das Literaturverzeichnis. Selten weiß jemand über die großen Meilensteine des Dialogs Bescheid. Nach der Lektüre dieses Buches findet der Interessierte im Literaturverzeichnis wertvolle Hinweise zu weiterer persönlicher Vertiefung.

St. Gabriel/Mödling

Jakob Mitterhöfer

KOGON EUGEN u. a., *Gott nach Auschwitz*. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk. (144.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 14.80.

Das Bändchen vereinigt 4 Vorlesungen, die 1977 an der Universität in Illinois gehalten wurden; J. B. Metz ergänzt sie durch einen auf dem Freiburger Katholikentag gehaltenen Vortrag. E. Wiesel hat es sich als Überlebender der Konzentrationslager zur Aufgabe gemacht, die Erinnerung an die jüdischen Opfer wachzuhalten; das Thema des Gedenkens (obwohl man eigentlich verstummen müßte) bestimmt seine eigenen Romane, aber auch die zahlreichen Tagebücher aus den Lagern, aus denen er erschütternde Auszüge bietet. Um das Gedenken an die Opfer geht es auch L. S. Dawidowicz, die als historische Quellen dieser Zeit neben den offiziellen deutschen Dokumenten die in den Gettos und Lagern entstandenen Dokumentationen der Judenverfolgung (v. a. die Organisation Oneg Schabbat von E. Ringelblum) in den Vordergrund rückt. Die Probleme der Überlebenden, vor allem psychischer Art, ihr Nichtverständenwerden und die fast unüberwindliche Schwierigkeit, in den KZ begangene Verbrechen heute vor Gericht zu beweisen, schildert D. Rabinowitz.

R. McAfee Brown steht als christlicher Theologe vor dem Problem, zu Auschwitz nicht schweigen zu dürfen, diese grauenhafte Vergangenheit jedoch auch nicht vorschnell theologisch erklären und in die Heilsgeschichte Gottes einbauen zu können. So versucht er eine Antwort durch eine theologische Betrachtung der Romane E. Wiesels, gibt also eine christliche Antwort, die durch jüdisches Zeugnis vermittelt wird, eine Antwort, die notwendigerweise mehr Fragen aufwirft als löst. So schreibt auch J. B. Metz zu Auschwitz: „Wer hier begreifen wollte, hätte nichts begriffen“ (124); jede christliche Theodizee jener Ereignisse wäre Blasphemie. Er warnt vor heilsgeschichtlichem Triumphalismus der Christen, mahnt auch, daß die Christen im christlich-jüdischen Dialog schon wieder zuviel reden, anstatt einmal zuzuhören. Die Erinnerung an Auschwitz kann nicht rein historisch bleiben, sondern muß „moralisch“ sein, um zu einer erneuerten Beziehung der Christen zum Judentum zu führen. Dem gerade in seiner Schlichtheit erschütternden, besinnlich stimmenden Buch ist größte Verbreitung zu wünschen, rückt es doch die Eigenart des jüdischen „Gedenkens“ (nicht Rachel) wie auch die mögliche theologische Reaktion der Christen dazu ins rechte Licht.

Wien

Günter Stemberger

KERN WALTER, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* (88.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 9.80.

Eine „kleine gemeinverständliche Studie“, aus einem Vortrag für Teilnehmer eines theologischen Fernkurses hervorgegangen. Mit Hinweisen zur Geschichte des Axioms, wodurch es bestärkt und im Lauf der Zeit erschüttert wurde, lenkt K. die Aufmerksamkeit des Lesers auf die verschiedenen Theorien über die außerordentlichen Heilswege. Es geht um die Kirchenzugehörigkeit „in voto“, den „limbus parvolorum“ und die „Entscheidungshypothese“. Neuere Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes und Deutungsversuche von Y. Congar, H. Küng und K. Rahner werden hinzugefügt. Verwiesen wird noch auf die Kirche als Ursakrament und Zeichen der Einheit. Ein Zitat aus Henri de Lubacs „Catholicisme“ beschließt die Ausführungen: „Und bliebe noch immer das Bedenken, daß trotz alledem die Formel: „außerhalb der Kirche kein Heil“ recht hart klingt, so besteht kein Hindernis, sie positiv auszudrücken und also zu jenen, die guten Willens sind, nicht zu sagen: „außerhalb der Kirche seid ihr verdammt“, sondern: „durch die Kirche und allein durch die Kirche seid ihr gerettet“. Denn durch die Kirche kommt das Heil, durch sie ist es schon unterwegs für die Menschheit.“

Lubacs‘ Aussage aber ergibt sich aus der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Lehre von der alleinseligmachenden Kirche und dem unlösbar damit verbundenen missionarischen Auftrag zur Mitarbeit am gemeinschaftlichen Heil der Welt. Darum geht es, wie angesichts des unbestrittenen und allgemeinen Heilswillen Gottes ohne Rückzug der unbedingte Anspruch der Kirche und ihres Glaubens zu begreifen ist. Oder biblisch gesprochen: Wie es steht mit der strengen Verbindlichkeit der Einladung zum Hochzeitsmahl (Lk 14, 23), der drängenden Liebe Christi (2 Kor 5, 14) und dem Wehe lastender Ananke (1 Kor 9, 16). Leider wird dem Lesser in K.s Ausführungen der Ernst dieses Zusammenhangs vorenthalten.

Graz

Peter Schleicher

RAHNER K. / MODEHN C. / GÖPFERT M., *Volksreligion – Religion des Volkes*. (198.) (Urban-TB 643) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 16.–.

Das TB hat einen überaus hohen informativen Gehalt, es macht in überschaubaren Beiträgen über religiöse „Phänomene“ in anderen Erdteilen und Kulturen vertraut. Um nur wichtige zu nennen: Lateinamerika (Nicaragua, Brasilien, Honduras), Japan, Afrika, Europa (Frankreich), USA. Dabei geht es um religiöse „Phänomene“, die nicht „gelehrtes Christentum“, sondern eben „vom Volk gelebte Religion“ sind. Allein diese kurze Formulierung enthält die ganze Tragweite des Problems, das hier exemplarisch und in sehr unterschiedlich angelegten Artikeln angegangen wird: Was heißt hier Volk? Was Religion, und das im Vergleich zum ererbten und gelebten Christentum? Und was heißt hier gelebt?

Am leichtesten tut sich hier noch der systematische Theologe K. Rahner, der im Grunde seine berechtigte Idee des anonym-namenlosen Christen aufgreift und eben betont, daß Gott auch dann am Werk ist (bzw. genauer: sein kann), wo immer menschliches Leben geschieht und sich mehr oder minder reflex darstellt, in Worten, Mythen und Symbolen religiöser Art. Insofern wird natürlich auch das an „Religion“ selbst für den christlichen Theologen interessant und zu einem locus theologicus, was er außerhalb und zum Teil sogar in Abweichung von seinen theologischen Handbüchern vorfindet. Aber eben diese mutige und fast ein wenig euphorische Zuwendung zur gelebten Religion und damit zum Volk wird getrübt, wenn man aus humanwissenschaftlich inspirierten Beiträgen erfährt, was gute Religionssoziologie schon mehrere Jahrzehnte gesagt hat, erstaunlicherweise aber von einigen Theologen erst jetzt entdeckt wird, nachdem sie der Dominanz aufgeklärter Volks- und Religionsmißachtung entronnen sind: Deutlich zeigt sich nämlich, daß gelebte Religion Ausdruck tiefer menschlicher Lebensnöte individueller und kollektiver Art ist: also Ausdruck des Heilsverlangens in kollektiver Unterdrückung oder Ausdruck des Suchens nach dem hl. Schild für die bedrohte individuelle und familiäre Existenz. Solche religionssoziologische Vermutungen lassen aber ihrerseits die neue, fast unkritische Zuwendung mancher Theologen zum Volk und ihrer gelebten Religion wieder befragenswert erscheinen: Wird hier nicht dasselbe Christentum, das den einen als Legitimation ihrer Herrschaft dient, numehr zur Legitimation von politischer Befreiung? Natürlich ist hier noch nichts gesagt über die befreiende Kraft christlichen Glaubens. Aber es gibt ja auch so etwas wie eine „Funktionalisierung“ und Verzweckung des christlichen Glaubens. Und muß man schon gleich ein Anhänger der Barthschen Dogmatik sein, wenn man zur Auffassung kommt, daß eben nicht schon jegliche gelebte Religion mit christlichem Glauben identisch ist? Die Unterscheidung E. Fromms bzw. die seines Schülers R. Funk zwischen Habenreligion und Seinsreligion kann hier schon allein aus humanwissenschaftlicher Perspektive weiterhelfen. Und noch eine Frage: Warum entdecken gerade heute vereinzelt Theologen die Theologie des Volkes? Auch das kann ja seinen „wissenssoziologischen“ Ort haben: Spielen nicht auch hier innerkirchliche Macht- und Kommunikationsprobleme eine Rolle? Wird hier nicht das sog. Volk herbeizitiert, um theologische Überlegungen und Argumente zu garnieren, die man gerade so gut ohne dieses Volk hätte formulieren können? Die Beiträge des Büchleins verstärken eher solche Fragen als daß sie sie lösen. Umso verdienstlicher ist es, daß hier reichliches Material zusammengetragen wurde. Anhänger einer Volksreligion sowie ihre Analytiker mögen durch diese kritischen Fragen ermutigt werden, diesem bedeutsamen Thema eher verstärkt nachzugehen, als es nach einer kurzen Modephase enttäuscht wieder abzulegen: Vor allem dann mögen sie an diesem Thema bleiben, wenn

sich das Volk als widerspenstig erweist und einen kirchen- und theologiepolitischen Gebrauch mit ureigenster Hartnäckigkeit widersteht.
Passau

Paul M. Zulehner

DOGMATIK

LONERGAN BERNHARD, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*. (Qu. disp., hg. v. Rahner/Schlier, Bd. 67) (192.) Herder, Freiburg 1975. Kart. Iam. DM 29.50.

L., Prof. in Montreal, Toronto und Rom (Gregoriania), als „Rahner Amerikas“ bezeichnet, ist in Europa weniger bekannt. G. B. Sala, Hg. dieses Buches, will „eine erste Kenntnis von L. im deutschsprachigen Raum vermitteln“ (8). Er publiziert 14 „papers“ aus den Jahren 1964–1976 in 3 Teilen. Der 1. T. vermittelt den „neuen Kontext“, auf den die Theologie heute Rücksicht zu nehmen hat mit ihrer neu zu gewinnenden Methode. Der 2. T.: Dimensionen der Bedeutung (meaning), Erkenntnisstruktur, Existenz und Aggiornamento, natürliche Gotteserkenntnis umreißt das theologisch-methodologische Anliegen. Der 3. T. (Auf dem Wege zu einer neuen Theologie) weist auf die notwendige „Bekehrung“, auf das personale Engagement hin. „Die spezifisch theologischen Termi werden in der religiösen Erfahrung ihre Wurzeln finden (und zu finden haben). Man wird viel weniger über Beweise, aber viel mehr von Bekehrung, intellektueller, moralischer, religiöser Bekehrung sprechen. Die Betonung wird sich von der Ebene des Erfahrens, des Verstehens und des Urteilens auf die Ebene des Abwägens, des Wertens, des Entscheidens und des Liebens verlagern“ (190). Darin sieht L. die Revolution in der kath. Theologie. Das Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen L. beschließt den Bd. Man kann nur wünschen, daß auch die beiden Hauptwerke von L., „Insight“ (London 1957) und „Method in Theology“ (London 1972), übersetzt und im deutschen Sprachraum bekannt würden.

HEMMERLE KLAUS, *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*. (159.) Herder, Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 19.80.

Der ehemalige Ordinarius für christliche Religionsphilosophie will nach Art eines theologischen „Grundkurses“ aufzeigen, was es letztlich um Glaube (Theologie) wie um das Leben im und aus dem Glauben (Theologie) ist, wenn sie vor philosophisch verantwortetem Denken und konkreter Lebenserfahrung, denkend „mitspielend“, betrachtet und mitvollzogen werden. Es ist erstaunlich, was H. in diesem „Spiel“ zu erschließen vermag an scholastischen Einsichten bis zur Transzendentalienlehre. Ein Beweis mehr, daß man die enormen Werte der Tradition nicht herunterspielen oder beiseitelassen müsse in der heutigen Theologie, wenn es auch gilt, im „Mitspielen“ gewisse, u. U. andere Akzente setzende Impulse zu geben. So würde Rez. die Auswirkungen von Geschöpflichkeit, von zeitlicher Verfaßtheit u. ä. nicht so-

gleich als „Ohnmacht“ des Daseins bezeichnen (40ff.). Geschöpfsein bedeutet jedenfalls Ermächtigtsein zum Sein, also zum Mächtigsein, ohne daß zunächst ein negativer Bezug erkennbar wäre. Ist es wirklich so, daß die Sache sich verfremdet, wenn sie zur Sprache kommt (61)? Muß Sprache, die sicher „Äußerung“ ist, sogleich als „Entäußerung“, als „Verfremdung“ begriffen werden (62f.)? Wird damit nicht zuviel Konzession gemacht an eine Tradition des vergangenen Jahrhunderts? Was zur Offenbarung und zur Philosophie gesagt wird (124) ist nur zu unterschreiben, wenn der sündige Mensch vorausgesetzt ist, nicht aber, wenn der Mensch in seinem ursprünglichen, von Gott her siegenden Wesen gefaßt wird. „Der unbedingte, entzogene Ursprung gibt sich selbst hinein in den Raum menschlichen Denkens und Daseins“ (124), ja, aber eben seitdem der Mensch geschaffen ist, nicht erst mit einer (wenn vielleicht auch nur logisch) später angesetzten „Offenbarung“, zumal wenn diese erst im Ereignis Jesu Christi ange setzt wird, wie es das letzte Kap. anzunehmen scheint. Wenn die Studienanfänger auch beim letzten Kap. „Das Spiel Gottes in Jesus“ mitgespielt haben, dann sind sie und der Vortragende zu beglückwünschen. Ist es doch in gutem Sinn sehr anspruchsvoll und wohl nur dann mitzuvollziehen, wenn die Trinitätslehre schon absolviert wurde.

Zum Schluß die ermunternde Einladung, dieses „Vorspiel zur Theologie“ mitzuspielen. Es gibt den Anreiz zum frohen Weiterspielen!

Wien

Raphael Schulte

FINKENZELLER JOSEF, *Was kommt nach dem Tod?* Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch. (188.) Don Bosco-V., München 1976. Kart. DM 16.80.

F. hat dem im Untertitel ausgedrückten Anliegen voll entsprochen und damit einer allgemein verbreiteten Unsicherheit aufgeholfen. Einleitend spricht er über „Die Eschatologie im Rahmen heutiger Theologie“ und fügt „Das Menschenbild der christlichen Theologie“ an. Das 3. Kap. „Die Unsterblichkeit der Seele und das Fortleben nach dem Tod (33–39) bringt Klärungen für das 4. Kap. „Der Tod des Menschen“ (40–63). Anschließend werden „Das persönliche (besondere) Gericht“ (64–75), „Der Zwischenzustand“ (76–96), „Das Fegefeuer“ (97–115), „Die Auferstehung der Toten und die Zukunft des Kosmos“ (116–147), zuletzt „Das endgültige Heil oder Unheil“ (148–173) behandelt. Dabei stellt F. zunächst die theologische und kerygmatische Problemlage vor, läßt dazu die kirchliche Lehre wie das Zeugnis der Offenbarung zu Wort kommen (auch jeweils in der unterschiedlichen Auslegung früherer und heutiger Theologie bzw. kath. und protest. Sicht), um dann Deutungen, Auffassungen, Hypothesen und Interpretationen bedeutender Theologen von heute auszubreiten (z. B. die Endentscheidungshypothese von L. Boros) und ggf. zu ihnen Stellung zu nehmen. So wird erreicht, daß jeder Leser zunächst für

sich ein Bild der theolog. und kirchlich-lehrmäßigen Lage gewinnen kann und sich für diese oder jene Position entscheiden muß. Dazu verhelfen die zahlreichen Anmerkungen am Schluß des Buches.

Überblickt man das Dargebotene, so kommt man um eine gewisse Zwiespältigkeit nicht herum. F. hat sich nicht unnötig auf bestimmte Positionen festgelegt, so daß der Vorwurf erhoben werden kann (nicht muß), es fehle an klaren, eindeutigen Aussagen; es sei kaum jemand in der Lage, zu entscheiden, wenn er vor die harte Frage gestellt wird, was denn nun tatsächlich verbindliche Lehre sei. Wer möchte da den Mut haben, „letzte, eindeutige Antwort“ zu wissen? (Vgl. die jüngste römische Verlautbarung zur Sache.)

Das andere: Offensichtlich kann nur die entsprechende Erneuerung und vertiefte Besinnung auf die grundlegenden Traktate (Theologie, Christologie, Anthropologie) dazu verhelfen, daß die Glaubensaussagen eschatologischen Charakters überhaupt verstehbar und glaubend annehmbar werden. Das geht nicht gegen dieses Buch, stellt freilich die Aufgabe der Gesamtheologie vor die grundkritische Frage letzter Redlichkeit.

Wien

Raphael Schulte

WARNACH VIKTOR, *Christus-Mysterium. Meditationen. Ein Überblick.* (170.) Styria, Graz 1977. Kln. S 290.–, DM 39.–.

Ein jäher Tod ließ W. nicht vollenden, was er seit 1937 geplant und 1940 im 1. Entwurf vorgelegt hatte. B. Neunhauser (Hg.) sagt in der Einleitung (12): „Viktor Warnach war im Kreis der Laacher Benediktiner aus der Schule Abt Herwegens und der Anregungen Odo Casels zweifellos der bedeutendste spekulativen Kopf. Er ist der einzige, der sich um eine eindrucksvolle Synthese bemüht hat.“

In der Einführung (15–25) gibt W. anhand einer etwas eigenartigen Analyse des Vorkommens und der Bedeutung von „mysterion“ in der Hl. Schrift den eigentlichen Gegenstand der „Mysterientheologie“ und ihren Aufbau an (24). Es folgen die Kap.: Das Urmysterium; das Schöpfungsmysterium; der Mensch und das Mysterium der Bosheit; das Heilswerk Christi; das Mysterium der Kirche; das Kultmysterium; das Heilmysterium; die Heilsvollendung. Im großen und ganzen folgt W. damit dem Inhalt des Großen Glaubensbekenntnisses oder auch dem Gang des Mysteriums Gottes aus göttlichem Ursprung durch die Geschichte in die Vollendung. Es ist hier nicht möglich, auszubreiten, was W. in diesen Kap. vorlegt. Wollte man diese „Synthese“ vom heutigen dogmatischen oder gar exegesischen Standpunkt beurteilen, würde man sich schwer tun, jedenfalls dem Duktus des Werkes nicht entsprechen, dessen Untertitel zu beachten ist. In „Meditationen“ darf man z. B. mit Schrifttexten operieren, wie es die Väter schon taten; dem Dogmatiker sind solche Wege eher versperrt. Wer im liturgischen Mysterium so geboren ist wie W., wird seine Erbauung finden, auf die schon die Sprache des Vf. hinzielt. Antwort-

ten auf heute brennende humane und christliche Probleme und Nöte darf man füglich nicht erwarten.

Dem Hg. ist für seine Mühe zu danken, weil das Buch erkennen und beurteilen lässt, was „Mystrienteologie“ ist und will. Ohne es fehlte ein entscheidender Beitrag.

Wien

Raphael Schulte

KARRER LEO, *Der Glaube in Kurzformeln*. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religiöspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens. (XIII u. 297.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. Iam. DM 39.-.

K. Rahners Entwurf einer Kurzformel des Glaubens (1964) hat die theolog. Literatur darüber zum Fließen gebracht. Der weltanschauliche und theologische Pluralismus unserer Zeit verlangt eine Konzentration auf die Mitte des Glaubens. Solche Kurzformeln gehören zum festen Bestand des AT wie des NT, leben vor allem im Gottesdienst und im Kerygma. Daraus entwickelten sich die „Symbola“, die primär nicht Glaubensregeln, sondern Bekennnisse waren. War das altrömische Taufsymbolum noch als Frage und Antwort abgefaßt, so kam es bald zur Credo-Bildung, zu systematischen Zusammenfassungen des Glaubens. Die ersten Konzilien haben die offiziellen Glaubensbekennnisse gestaltet, das Tridentinum hat ein letztes vorgelegt. Im Lauf der Kirchengeschichte wurde das Streben zur Vereinheitlichung der Glaubensbekennnisse immer stärker. Kurzformeln kommen nicht aus einem methodischen Glaubensminimalismus, sondern aus dem rechten Verständnis der Offenbarung, die nie zu einer bloß satzhaften Wahrheit verobjektiviert werden kann, sondern als Heilsgeschehen zur persönlichen Beziehung zu Christus führt. Der Glaube erschöpft sich also nicht in einem Fürwahrhalten von Wahrheiten, sondern in einem Antwortgeben des ganzen Menschen in Wort und Tat. Hier liegt die Berechtigung von Glaubensformeln. Es kann nie darum gehen, den ganzen Glaubensinhalt auszusagen, das ist unmöglich. Es geht auch nicht um die Reduzierung des Glaubens, um eine Eliminierung mißliebiger Wahrheiten, sondern darum, alle Kraft und Aufmerksamkeit auf die Mitte des christlichen Glaubens zu konzentrieren aus pastoralen und religiöspädagogischen Gründen. Bei Erstellung der Glaubensformeln sind auch die phil. Sprachuntersuchungen zu beachten. Die Aussagen der hl. Schrift bilden die erste Sprachstufe. Alle Glaubensformeln sind metasprachlich als Aussagen über Aussagen zu verstehen und sind eingebunden in den umgangssprachlichen Verständnishorizont. Die Gültigkeit einer Aussage ist nicht von außen her durch eine Autorität, sondern durch metasprachliches Bemühen zu erreichen. Dabei geht es nicht darum, einmal Gesagtes zu konservieren, vielmehr es für heutigen Glaubenskonsens zu erschließen. Die je neue Aktualisierung dieses Prozesses in Kontinuität und Treue zum Ursprung ist als ver-

pflichtende Sorge der Kirche überantwortet. Nach Wittgenstein kann man auch von Sprachspielen des Glaubens sprechen. Wie es eine Professoren-, Bauern- und Jägersprache gibt, so auch eine (amtliche) Kirchensprache, eine Theologensprache. Da der Glaube eine Lebenspraxis ist, kann Glaubenssprache nur aus diesem Erfahrungskontext erwachsen. Schwindet die Zahl der Gläubigen, die den kirchlichen Sprachgebrauch verstehen, so kommt es zur Glaubenskrise.

Religiöse Sprache will als Erschließungssprache (disclosure) über die sichtbar und sprachlich unmittelbare Objektivität hinaus einen Sinnzugang eröffnen. Die Parabeln und Gleichnisse im NT sind Musterbeispiele für solche Modelle. Jede menschliche Situation kann zum Ausgangspunkt für eine religiöse Erschließungssituation werden, manche in besonders dichter Weise: Entscheidungssituationen, Abhängigkeit, Verlorenheit, Angst, Solidarität, Liebe, Schuld, Hoffnung usw. Daraus folgt für die Kurzformeln des Glaubens: Sie sind nicht unantastbare Konserverungen des Glaubens, sondern kontextgebundene und kontextbedingte Modelldarstellungen des christlichen Glaubens. Kurzformeln sind in konkreten Lebensformen verankert. Ihre werbende Vitalität hängt von der Leidenschaftlichkeit engagierten Glaubens ab. Dabei sind sie von den in der Liturgie verwendeten Doxologien, Hymnen oder Homologien zu scheiden. Sie sind nämlich nicht direkter Anruf Gottes oder Jesu Christi, sondern bekenntnishaft Darstellung des Glaubens mit dem besonderen Gewicht auf dem Subjekt des Bekennens. Das bedeutet auch die Pluralität der Formeln. Literarisch ist zu sagen, daß sie keine Summierung der kath. Dogmatik bringen sollen. Für christliche Verbände sind sie Identifikationsformeln, ohne zu einer verpflichtenden Parteilinie zu werden. Da diese Formeln in der kirchlichen Basis entstehen, erhebt sich die Frage ihrer Kirchlichkeit. Hier muß gesagt werden, daß es eine Dialektik gibt zwischen dem fundamental christlichen und dem je partiellen Kontext. Der Glaube erschöpft sich nicht im kognitiven Akzeptieren einer allgemein formulierten Glaubenslehre. Keine Formel, auch keine amtliche, faßt den ganzen Inhalt des Glaubens. Es mögen ruhig einige offiziöse und halbamtliche Versuche auf kath. Seite vorliegen (z. B. das „Credo des Gottesvolkes“ Pauls VI.); sie genügen nicht, weil nicht alle damit erreicht werden. Theologisch wird deutlich, daß die Kurzformelentwürfe in Spannung stehen zwischen den heutigen Anforderungen und der Treue zum christlich Wesentlichen. Der Vf. gibt dann Regeln an für ihre Authentizität: Inhaltliche Normierung durch den Konsens der Kirche (Orthodoxie von Kurzformeln läßt sich nie isoliert von Orthopraxie verifizieren); anthropologische Dimensionierung als Bedingung für die Rezeption; Grundfunktion und situative Funktionen (erstere liegt darin, den Glauben auf das elementare Fundament hin zu orientieren; letztere sind durch die Verwendung gegeben: in der Katechesis, beim Gottesdienst usw.). Kurzformeln kön-

nen auch degenerieren. Es gibt eine inhaltliche Reduktion durch einseitige Interessen oder grammatische Vereinfachungen. Es gibt Erstarrung und Realitätsverlust durch abstrahierende Objektivierung (wenn man Glaubenswirklichkeit unbedingt „auf den Begriff bringen“ will), sowie Verwischung konträrer Formen, gerade im ökumenischen Gespräch. Wenn sie von oben verordnet werden, wird leicht ein institutionelles Lehrinstrumentarium daraus.

Das letzte Kapitel behandelt die Funktion der Kurzformeln als Bekenntnisformeln in der Liturgie, die Kurzformeln in der Gemeindekatechese, und gibt praktische Weisungen für ihren Einsatz im RU. Die Zusammenstellungen von Kurzformeln sind hilfreich.

Die umfangreiche Rezension – sie wollte wirklich das Buch vorstellen – dürfte den großen pastoral-theologischen und rp. Wert dieser gediegenen Abhandlung gezeigt haben. Jeder, der irgendwie in der kirchlichen Verkündigung und liturgischen Praxis steht, könnte sehr viel aus diesem Buch lernen.

Linz

Sylvester Birngruber

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

St. bietet nicht einfach narrative Theologie, ev. rp. zugeschnitten, auch nicht eine Bibelmeditation für den Gebrauch des Predigers, vielmehr eine philosophisch hochgestochene Betrachtung der Evv. Ihre Geschichte wird nicht einlinig erzählt, sondern versucht, auf 4 Ebenen eine „verlorene Geschichte“ des Glaubens wieder zu entdecken. Auf der 1. Ebene geht St. dem „geschichtlichen“ Jesus nach und meditiert nach ordnenden Stichwörtern, wie „die Verlorenen“, „Gerechte und Sünder“, „das Volk“ usw. Worte und Taten Jesu. Auf der 2. Ebene geht es um die Ostergeschichten. Sie sind „eine glückliche Wiederholung einer verlorenen Geschichte“. Sehr gut wird gedeutet die Mahnung an die Apostel, nach Galiläa zu gehen, wo sie dem Herrn begegnen würden, buchstäblich oder bildlich. Sie müssen also den Weg zurückmachen in ihr früheres Dasein und den Weg mit Christus wiedergehen nach Jerusalem. Dann erst können sie am Grab stehen und es wird ihnen seine Botschaft verkünden.

Anschließend baut der Vf. eine Art philosophisches „Symposion“ ein, ein Gespräch, das von einem Exegeten, Dogmatiker, Philosophen, Laientheologen und Bibelfreund bestritten wird. Im wesentlichen geht es um die Frage, wie man Jesus begegnen und die Erfahrungen machen kann, die heute für den Glauben so konstitutiv sind. Die Historie ist ja tot, die Geschichte aber lebt. Um dem Auferstandenen gleichzeitig zu werden, braucht es eine Art vertiefte Auffassung vom Leben. Leben ist eine Wiederholung, sonst wäre man eine Tafel, auf der jeden Augenblick eine neue Schrift eingetragen würde. Die Wiederholung ist die Wirklichkeit und des Daseins. Ernst. So trägt man auch die ganze Geschichte

mit – „2000 Jahre warst du bei deiner Geburt und im Mutterleib eine Waise“ (121). Die 3. Ebene ist eigentlich „eine Verdoppelung einer wieder gewonnenen Geschichte“. Vom „Christus des Glaubens“ wird erzählt, vom Auferstandenen, der geheimnisvoll neben uns hergeht. Taufe, Versuchungsgeschichte, Verklärung, Dämonen-austreibung, Abendmahl und Leidengeschichte werden in einem tiefgründigen weiterführenden Meditieren behandelt. Die 4. Ebene, „eine glückliche Erinnerung an eine Vorgeschichte“, betrachtet die Kindheit Jesu unter der Systematik „Kinderträume auf Israels Spuren“, „Das Kind und die Geschlechter“.

Das Buch gibt seine Schätze nicht leicht her. Manches ist hineinverpackt, was in der Gelehrtenstube einer historisch-kritischen Methode gehandelt wird, auch viel Philosophie über Leben und Erfahrung, Sein und Werden. Wer sich aus dem Buch schöne Gedanken holen will – und die sind drinnen –, muß damit vertraut sein.

Linz

Sylvester Birngruber

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.

Diese überarbeitete und gekürzte Fassung einer Gießener Dissertation (1976) will das Gottesverständnis der neueren „politischen Theologie“ untersuchen und hinsichtlich seiner Christlichkeit beurteilen. Sie bringt im 1. T. eine Übersicht über das christliche Gottesverständnis vom AT bis zur Gegenwart (3–133), wobei das Schwerpunkt im 20. Jh. liegt (54–133). Im 2. T. geht es um die politisch-theologische Hermeneutik „politischer Theologie“ und damit um die Grundlage von deren Gottesverständnis (135–256). Der 3. T. versteht sich als „Grundlegung einer Stellungnahme“ (257–334). Die Arbeit hat bereits formale Schwächen: Besonders die undurchsichtige Gliederung, die Wiederholungen und die zahlreichen langen Zitate und Paraphrasen machen die Lektüre mühsam.

Der 1. T. bietet zwar eine Unmenge von Einzelheiten, aber die problemgeschichtlichen Zusammenhänge in der Geschichte des christlichen Gottesverständnisses bleiben verschwommen. Im Grunde ergibt sich für das Verständnis des Gottesbegriffes der „politischen Theologie“ (der als solcher keineswegs besonders intensiv untersucht wird) nur, daß „politische Theologie“ dem Trend der angepaßten Säkularisierungstheologien der jüngsten Vergangenheit folgt, gegen die eigentlich schon die dialektische Theologie den notwendigen Einspruch formuliert hat. Diese grobe Zusammenordnung ergibt sich auch daraus, daß der Begriff „politische Theologie“ völlig unreflektiert verwendet wird und sich daher auf alles mögliche bezieht: auf theologische Entwürfe, die sich selbst unter diesen Titel gestellt haben und die ihrerseits sehr verschieden sind, auf Revolutionstheologien amerikanischer Prägung, auf la-

teinamerikanische Befreiungstheologien usw. Damit wird natürlich auch die Kritik an der „politischen Theologie“ zweideutig. Denn wo sie deutlich ist, wo sie sich z. B. gegen eine völlige Anpassung, Immanentisierung und Politisierung der Theologie wendet, trifft sie nur Extrempositionen und damit eben nur einen Teil dessen, was sie generell im Blick hat. Insgesamt also: für die systematische Diskussion der Gottesfrage oder der „politischen Theologie“ nichts wesentlich Neues.

Regensburg

Siegfried Wiedenhofer

ÖKUMENE

WESTPHAL HINRICH C. G. (Hg.), *Christsein in Zukunft*. Zeichen, Ziele und Vermutungen. (160.) (Herderbücherei 683) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 5.90.

Am 4. Dezember 1978 wurde Helmut Thielicke 70 Jahre alt. Seine ethischen und dogmatischen Werke haben evang. Denken und kirchliches Leben der Gegenwart maßgeblich mitgeprägt. Nicht bloß in Deutschland, seiner Heimat, sondern auch im Ausland (u. a. in den USA) ist er als Wissenschaftler und Schriftsteller hoch geachtet. Aus diesem Anlaß haben sich Schüler und Freunde zusammengetan, um ihrem Lehrer eine kleine Aufmerksamkeit zu erweisen, nicht durch Veröffentlichung einer Festschrift, sondern durch weitere Verwirklichung des Verkündigungsauftrages, dem sie sich verpflichtet fühlen. Dazu wurde die Form eines Taschenbuches gewählt, um ein möglichst breites Leserforum zu erreichen. Schon diese Selbstbescheidung ladet ein, nach dem Büchlein zu greifen.

7 Autoren wollen mit ihren Beiträgen den Blick auf ein „Christsein in Zukunft“ lenken, wie es sich in Kirche, Politik, Gesellschaft, Gemeinde und Familie verwirklichen kann und soll. Dabei werden nicht Prophezeiungen, wohl aber Aussagen gemacht, die aus der Gewißheit erwachsen, daß Christsein Kräfte frei macht und Alternativen bietet, die in unserer Welt mehr denn je gebraucht werden. L. Mohaupt zeigt am Beispiel der Diskussion um die Grundwerte auf, welchen Beitrag die Kirche zur ethischen Orientierung in der Welt von heute zu leisten hat. (Für kath. Leser wird dabei ein interessanter Einblick in das evang. Menschenbild und die evang. Ethik geboten.) R. Röhricht versucht eine klare Trennung zwischen dem Bleibenden und dem Veränderlichen in der christlichen Ethik herauszuarbeiten. Vermutungen über die Religion von morgen stellt Bischof H.-O. Wölber anhand von Vermutungen über die Zukunft der Stadt an und kommt zu der Aussage, daß die Religion der Stadt der Säkularismus ist. H. Thielicke ist Gründer der Projektgruppe „Glaubensinformation“; A. Westphal berichtet über seine persönlichen Erfahrungen mit dieser Projektgruppe, deren Ziel es ist, neben der schriftlichen Glaubensinformation kleine Gemeindegruppen und Hauskreise ins Leben zu rufen und zu begleiten.

Der Fernsehbeauftragte der evang. Landeskirche in Württemberg, Jörg Zink, macht sich Gedanken darüber, wie politisch ein „Wort zum Sonntag“ sein darf, d. h. welchen Beitrag die Kirche im Fernsehen zu leisten hat. Der Religionspädagoge H. Jetter zeigt anhand einiger biblischer Beispiele die pädagogische Dimension dieser Texte auf und gibt konkrete Anleitungen, wie Eltern und Erzieher heute und morgen ihre Aufgabe erfüllen können. H. P. Schmidt stellt die Frage nach der gemeinsamen Basis der Christen, auf der die Zukunft von den verschiedenen Gruppen (von konservativ bis progressiv) mitgestaltet werden kann, und findet eine Antwort in Apk 1, 9.

Die Beiträge sind zwar recht unterschiedlicher Art, jedoch anregend und bedenkenswert. Sie vermitteln einen guten Einblick in evang. Christsein heute und in evang. Erwartungen von morgen. Für kath. Christen bedeuten sie nicht nur einen ehrlichen Beitrag zum besseren Verständnis von Ökumene, sondern zugleich Anregung, die eigene Position als Christ in der Welt von morgen neu zu überdenken. Alle, die sich um die Zukunft der Kirche Gedanken machen, finden in diesem Büchlein reichlich Denkanstöße.

Traunkirchen

Herbert Anzengruber

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.-.

Die Lektüre dieser sorgfältig gearbeiteten Studie wird für den kath. Leser eine Auffassung bekräftigen, die sich in der Fachliteratur immer deutlicher abzuzeichnen beginnt: daß die von der kirchlichen Autorität eingebremste Bewegung des Modernismus keineswegs ein spezifisch innerkath. Problem darstellt, sondern nur ein Ausläufer einer viel weiter reichenden und tiefer liegenden Krise des neuzeitlichen Bewußtseins überhaupt ist. Dieser tiefen Krise innerhalb der Geschichte des abendländischen Christentums, die die Möglichkeit einer traditionellen Recht fertigung des Glaubens radikal in Frage stellte, versuchte nun das von E. T. vorgelegte theolog. Programm gerecht zu werden. Der „totalen und allseitigen Veränderung des modernen Denkens seit den letzten zwei Jahrhunderten“ (54, 163), die für T. eigentlich krisenkausal ist, stemmt sich T. dennoch nicht im fundamentalistischen Trotz entgegen, sondern nimmt sie als vorgegebene „apologetische Wurzel“ aller zukünftigen religionsphilosophischen und theolog. Arbeit (62, 161) auf. Diese Aufgabe der Überwindung des schmerhaften Konfliktes zwischen modernen naturwissenschaftlichen wie historischen Wissens und den überlieferten Wahrheiten des Glaubens stellt für T. die „eigentliche Kardinalfrage der Dogmatik“ (62) dar. Von da aus fordert T. einen „wirklichen Neubau“ (69) des „morsch“ (63) gewordenen Gedankengerüstes der traditionellen Theologie. Charakteristisch und imponierend ist die methodische Ausgangs-

forderung eines „rückhaltlosen Eingehens“ auf die moderne Welt und ihre rigorosen wissenschaftlichen Methoden in der optimistischen Annahme, daß gerade dadurch „Möglichkeit und Notwendigkeit religiöser Überzeugung“ (170) klarer herauskommen wird. In einem an Teilhard de Chardin gemahnenden Pathos glaubt T., daß das neue, kosmisch geweitete Selbstbewußtsein „eingeschmolzen“ werden kann in den christlichen Glauben und daß es so gelingen wird, „die heilige göttliche Liebe auch in diesem so unendlich vergrößerten Weltall zur Empfindung zu bringen“ (76). Das ist in kurzen Zügen der Ansatz und das Anliegen seines religionsphil. Projektes. Dieses und seine Durchführung in psychologischer, erkenntnistheoretischer, geschichtsphil. und schließlich metaphysischer Hinsicht hat A. mit Präzision und Sympathie herausgestellt und gegen vielfältiges Mißverständnis rehabilitiert.

So beeindruckend und zwingend der „Sitz im Leben“ des neuzeitlichen Problems des Christentums gesehen wird, so klar und mit kompromißloser Schärfe der Ausgangspunkt aller zukünftigen religionsphil. Rede bestimmt wird, die Lösungen freilich, die T. vorgeschlagen hat, erscheinen in ihren Ergebnissen weithin aporetisch und unzureichend. (Es hätte m. E. der Sympathie für dieses Denken nicht geschadet, wenn A. hier mehr Kritik eingebracht hätte.) Denn unbeschadet der persönlichen Frömmigkeit und „Mystik“ T.s bleibt unbefriedigend: die erklärte Unmöglichkeit eines „Wertvergleiches“ zwischen den geschichtlichen Religionen (224), als Konsequenz einer rein religionsgeschichtlichen Methode; seine klare Option für ein „undogmatisches“ Christentum (die m. E. der Autor vertuscht, aber die signifikant ausgesprochen ist z. B. im Brief an von Hügel, 22. Okt. 1905); die Denunzierung der Frage nach der Absolutheit des Christentums als „dogmatische Quälerei“ (221); die idealistische Annahme schließlich, daß die Religionen „alle in eine gemeinsame Richtung deuten und alle aus innerem Antrieb in eine unbekannte Höhe streben, wo erst die letzte Einheit und das Objektiv-Absolute liegen kann“ (225).

Alles in allem, trotz dieser Anfragen bezüglich einer deutlicheren kritischen Markierung der Aporetik des T.schen Entwurfes im Interesse einer dem Christentum adäquaten Religionsphilosophie, stellt die Arbeit A.s einen bedeutsamen Fortschritt in der T.-Forschung und in der Erforschung einer geistesgeschichtlichen Situation dar, die heute noch die Grundlagen unseres Selbstverständnisses bestimmt.

Graz

Otto König

KUSCHEL KARL JOSEF, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. (XVIII u. 385.) (Okum. Theol., Bd. 1) Benziger, Zürich/Mohn, Gütersloh 1978. Kart. sfr 39.—.

Dieser Bd., interdisziplinär betreut von der Tübinger Universität, setzt nicht bei konfessionel-

len Aspekten an, die allzuleicht kontrovers werden, sondern bemüht sich um eine Darstellung der Bedeutung, die Jesus in der Literatur hat, die weder liturgiebezogen noch von Autoren verfaßt ist, die sich grundsätzlich kirchentreu im Sinne der einen oder anderen Konfession verstehen. Damit wird, besonders was die Gegenwartsliteratur im engen Sinn betrifft, auch ernsthaft der Aktualität der Botschaft der Evangelien Rechnung getragen, die sie über die Grenzen der kirchlichen Gemeinden hinaus hat.

K. geht aus vom Roman, exemplarisch dargestellt an Bernanos, Greene und Langässer. Dieser steht unter den Kategorien Mysterium, Gnade, Heil u. ä., die aber als eine Art eigenständiger Größen gesehen werden, fast losgelöst von den handelnden Personen. Nach 1945 tritt eine Akzentverschiebung ein, die sich zuerst in der Lyrik bemerkbar macht und durch die Katastrophen und Schocks der Epoche (Stalingrad, Auschwitz, Hiroshima) zu einer veränderten Position anthropologischen Selbstverständnisses führt; einerseits dominiert im Blick auf Jesus das personale Element (Jesus als Bruder), andererseits sind die nun dominierenden Kategorien der literarischen Begegnung mit Jesus Gefährdung, Hoffnungslosigkeit, Verlassenheit, Narrentum. Es ist aber nicht die Absicht dieses Bd., solche Sachverhalte lediglich zu konstatieren (wenn auch in einem breiten Spektrum, in dem über 150 Texte von Ilse Aichinger bis Carl Zuckmayer befragt werden), sondern auch Aussagen der Theologie auf die erwähnten Positionen zu treffen. Dabei begegnet der Leser an zahlreichen Stellen einer redlichen Auseinandersetzung zwischen Literatur und Theologie, die vorschnelle Identifikationen mit den literarischen Positionen vermeidet, Mißverständnisse zwischen Literatur und Theologie aufdeckt, Korrekturen anbringt und polare Positionen, die nicht vermittelbar scheinen, bewußt als solche hinnimmt.

Linz

Dietmar Kaindlstorfer

MEYERS-HERWARTZ, *Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD*. (378.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 29.80.

Diesem Buch sind viele gründliche Leser zu wünschen. Einmal, weil es ein noch immer „heißes Eisen“ mit anerkennenswertem Mut und unbestechlicher Wahrheitsliebe aufgreift und auf wissenschaftlichem Niveau diskutiert. Dann aber, weil es über die unmittelbare Thematik hinaus das komplexe Problem des Verhältnisses von dogmatischer Ekklesiologie und soziologischer Erkenntnis grundsätzlich zur Debatte stellt. Gerade deshalb dürfte es auch von besonderem Interesse für die kath. Theologie sein, in der immer schon das Wesen von Kirche als „sozialem System“ anders und tiefgründiger als von prot. Seite bedacht wurde: das Werk zeigt, wie stark die soziologischen Implikationen auch evang. Kirchenverständnis (entgegen dessen traditioneller Meinung) bestimmen. Die Autorin geht von der soziologischen Theorie

des N. Luhmann aus, in der (begründeten?) Erwartung, hier die Möglichkeit für eine Kooperation mit dem theolog. Anspruch jedweder Ekklesiologie zu finden. In der Tat verhilft ihr dieser Ausgangspunkt zu wichtigen Einsichten. So kann sie schreiben: „Demnach hätte man schon vor dem 2. 9. 70 die Prognose aufstellen können, daß die Institutionalisierung (des Anti-Rassismus-Programmes), zumindest was die deutschen Mitgliedskirchen betrifft, nicht gelingen konnte“ (87). Ihren Nachweis, daß die wesentlichen Forderungen des Anti-Rassismus-Programms nicht nur auf prinzipielle theolog. Gegnerschaft stoßen würden, sondern im Widerspruch zu ekklesialen Strukturelementen stehen, die vor allem im volkskirchlichen Charakter der deutschen evang. Landeskirchen liegen, wird man als gelungen bezeichnen können. So entschärft sie den Konflikt, macht ihn jedenfalls verständlicher, und somit ist dieses Buch geeignet, den harten Gegensatz zwischen den Befürwortern und den Bekämpfern des Anti-Rassismus-Programms sowie die Frage um Stellung und Rolle des Weltkirchenrates im deutschen Protestantismus zu mildern.

Offen bleibt, ob auf die Art solchen Vorgehens der grundsätzliche, d. h. dogmatische Grund jenes zwischen September 70 und März 71 besonders hitzigen, aber auch heute durchaus virulenten Konfliktes in gebührender theolog. Tiefe ausgelotet wird. Nicht nur bleibt der zwar sachlich nicht unrichtige Schlußabschnitt über das Verhältnis von „Systemanalyse und Theologie“ (341/342) eher dürfsig, auch die Luhmann-Hilfe (gilt das für alle soziologischen Analysen?) führt, aufs Ganze gesehen, doch eher zu einer Verschleierung der dogmatischen Entscheidung in der strittigen Sache. Hat jedes Verharren des deutschen Protestantismus in den volkskirchlichen Strukturen (unter Einschluß der Konsequenzen in der Frage der staatlich eingetriebenen Kirchensteuer) nicht doch auch wieder sehr tiefgehende „theologische“ Wurzeln? Gewiß, im reich zit. Material findet der kundige Leser genügend Ansatzpunkte zu eigener Meinungsbildung, da die Vf. umsichtig Unterlagen dazu bietet, jedoch läßt einen die Frage nicht los, welche Fülle von Rechtfertigungsmöglichkeiten etwa die treuen Bewahrer des „guten Alten“ hier für sich herauslesen mögen. Die Objektivität der verantwortungsbewußten Berichterstattung stellt zweifellos eine große, unerlässliche Hilfe dar. Müßte diese aber nicht doch durch eine nicht weniger objektive Analyse ergänzt werden, die die theolog. Qualität der ekklesiologischen Konzepte untersucht und kritisch würdigt? Sonst könnte es passieren, daß einem nicht ganz sachkundigen Leser die immer wieder zitierten „Stereotypen“ und „Typoi“ (97 u. ö.) zu bloßen Chiffren verblassen, ohne daß der im ganzen Buch stets geforderte Sinnzusammenhang vermittelt würde. Dann bliebe am Ende nur die skeptische Frage: Warum der ganze Streit? Sollte jedoch der Hl. Geist (Luther: non est scepticus!) etwa gar nicht mit jenem Konflikt zu tun haben?

Wien

Wilhelm Dantine

PASTORALTHEOLOGIE

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

Nach 3 einleitenden Kap., die aus der beruflichen Praxis eines Pfarrers die Schwierigkeiten der Arbeit in der Kirchengemeinde aufzeigen, versucht L., evang. Pfarrer in Wiesbaden, darzulegen, daß das Erscheinungsbild Kirchengemeinde nicht allein theologisch, soziologisch oder psychologisch erklärbar ist, daß man vielmehr die Geschichte ausgiebig berücksichtigen muß, soll man zu brauchbaren Ergebnissen kommen. Die 2 letzten Kap. handeln von den Chancen der Kirchengemeinde und bieten Vorschläge für deren funktionale Gliederung.

Die Darstellung beruht naturgemäß auf der pfarrlichen Praxis und Geschichte des deutschen Protestantismus, ist also einem kath. Pfarrer in Österreich bis zu einem gewissen Grad fremd. Das soll nicht heißen, daß nicht vieles über die konfessionellen Grenzen hinaus für jeden Mitarbeiter in einer Pfarrgemeinde interessant und von Nutzen ist. Man ist für diese aufschlußreiche Arbeit dankbar und wünscht sich, daß jemand den gleichen Fragen im kath. Raum Süddeutschlands und Österreichs nachginge.

Neumarkt i. H. Engelbert Leitner

KASPAR PETER PAUL, *Zuwendung. Ein Weg, Kommunikation, Partnerschaft und Sexualität zu lernen*. (134.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 98.-, DM 14.80.

Hervorzuheben ist die geglückte Übersetzung tiefenpsychologischer Erkenntnisse in die Sprache des Normalbürgers. So hat Wissenschaft die Chance, dem Leben zu dienen. Die Sexualität bekommt im Aufbau des Buches einen sinnvollen Platz. Bemerkenswert sind die 7 Spielregeln für den Umgang mit ihr. Allerdings fehlt der Wert dauerhafter Bindung. Diese erscheint nur als Überlegung für die Zukunft (83) und im Zusammenhang mit der Regelung des unvermeidlichen Verzichts auf zahlreiche und wechselnde Beziehungen (90). Sexualität als „Zeichen dauernder Liebe“ (85) sagt viel, ersetzt aber nicht die Dauerbindung. Widersprechen muß man der Behauptung, Ehe enthielte – im Gegensatz zur Partnerschaft – auch die Familiengründung. Das II. Vatikanum hat ausdrücklich den Eigenwert der Ehe, die nicht zur Familie wird, festgestellt. Eine Geschmacksfrage sind die vom Autor vorgeschriebenen Denkpausen; manchem Leser mag diese Art etwas zu schulmeisterlich vorkommen. K. schreibt aus reicher Erfahrung und engagiert, d. h. er will beim Leser etwas erreichen: Die Entwicklung von der Liebesbedürftigkeit über die Liebenswürdigkeit zur Liebesfähigkeit (111). Wer mit jungen Menschen an der Thematik Liebe – Sexualität – Partnerschaft arbeitet, wird aus dem Buch wertvolle Anregungen bekommen.

Linz

Bernhard Liss

PAWLOWSKY PETER / SCHUSTER ERIKA,
Woran wir leiden. Beiträge – Texte – Methoden.
(176.) Tyrolia, Innsbruck 1979. Kart. lam.
S 240.–, DM 36.–.

Den Hauptinhalt des Bd. bilden die Referate, die 1977 bei der Sommertagung des Kath. Akademikerverbandes in Salzburg gehalten wurden. Eine an den Anfang gestellte ansprechende Meditation führt ins Thema ein; in einem ausführlichen Anhang (152–176) werden Aspekte des Themas aufgezeigt und wird über Vorbereitung und Stil der Tagung berichtet.

In den 2 bibl. Beiträgen (*N. Füglistler*, Leiden: weshalb und wozu? und *J. Blank*, Der leidende Gottesknecht) wird die subjektive Leiderfahrung des einzelnen aufgebrochen und in einen universalen Zusammenhang gestellt. Blank sprengt durch seine exegetische Gründlichkeit den Rahmen der Publikation, doch lassen beide Beiträge etwas von der größeren Weite ahnen, die nun einmal auch zur Wahrheit des Menschen gehört. Umfangreich referiert *F. Klostermann* über das Leiden an der Kirche. Im Vordergrund steht dabei das Leiden an der Institution. Vom Leid, durch Schuld und Sünde der Mitchristen verursacht, wird nicht mit derselben Eindringlichkeit gesprochen.

H. R. Schlette setzt sich mit dem Thema „Das Ärgernis des Leidens und der atheistische Heroismus“ auseinander und zeigt auf, daß bei allem Leiden am Leid auch ein Atheismus weiser werden und das Leid als Faktum von Dauer zur Kenntnis nehmen muß, auch wenn man sich damit nie abfinden darf. *E. Ringel* spricht zum Thema „Leben – Friedhof begrabener Wünsche?“ und *H. Politzer* († 1978), „Hiob in Amerika“, setzt sich mit der Gegenwartsliteratur zu dieser Frage auseinander.

Ein Thema wie Leid ist dem Leben derart nahe und so vielfältig, daß es nie erledigt ist; es ist aber zu begrüßen, daß die Referate der Tagung und auch die verschiedenen „Aspekte“, die dahinterstanden und von den Teilnehmern bedacht wurden, einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht wurden. Was nicht als Ergebnis verstanden und angewendet werden darf, vermag doch zu erhellen, neue Richtungen zu weisen und damit auch manche Mauern des Eingeschlossenseins, was ja Leid bedeutet, aufzubrechen.

Linz

Josef Janda

THIELICKE HELMUT, *Wer darf sterben?* Grenzfragen der modernen Medizin. (142.) (Herderbücherei. Bd. 710) Freiburg 1979. Kart. lam. DM 5.90.

Das Buch entstand aus Vorträgen. Seine 5 Kap. betreffen den kranken Menschen. Nach der Frage „Wer darf sterben?“ werden die Probleme der Wahrheit für den Kranken, des Selbstmordes, des anthropologischen Wertes des Sports und am Ende das Krankenhaus als Ort der Krisen und der Hoffnungen erörtert.

Die Medizin ist nicht in der Lage, die von der Krankheit gestellten Fragen zu beantworten,

ethische und theologische Reflexionen sind unentbehrlich, damit die Person in ihrer Würde garantiert wird. Diese Würde begrenzt den Gebrauch der technischen Mittel. Wie es ein Recht auf Leben gibt, so gibt es auch ein Recht auf das Sterben. Darf man dort von Hilfe sprechen, wo technische Mittel bloß dazu verwendet werden, um einen nur auf vegetative Funktionen reduzierten Organismus lebendig zu erhalten? Man darf von Hilfe nur sprechen, wenn man sich an ein mit Bewußtsein und Kommunikationsfähigkeit ausgestattetes Leben wendet. Ist aber jede Möglichkeit, das spezifisch Menschliche zu retten, ausgeschlossen, wäre dann die Verhinderung des Naturlaufes etwas anderes als eine Übertretung des Sterberechtes? Vf. ist sich bewußt, daß die Grenzen zwischen vegetativem und menschlichem Leben nicht immer klar bestimmt werden können und es nicht immer leicht ist, sich „zwischen Lebenshilfe und Sterbenlassen zu entscheiden“ (37). Derselbe Konflikt findet sich im Fall von Transplantationen, bei der Wahl, wen man leben und wen man sterben lassen soll. Welche Kriterien können bei dieser Wahl helfen? Die Verwertbarkeit oder der Wert des Menschen? Wie immer die Entscheidung sein kann, man geht nicht ohne Bedenken aus diesem Konflikt.

Auch das Problem der Wahrheit für den Kranken wird unter dem Standpunkt des Konfliktes behandelt. Ist besser eine konstruktive Lüge oder eine destruktive Wahrheit? Sicher darf die Wahrheit für den Kranken nicht zu einer Frage der Methode und der Strategie reduziert werden, ohne erst die eigene persönliche Reife in Beziehung zum Tod in Frage zu stellen. Um die Wahrheit zu sagen, muß man erst in der Wahrheit leben (70); niemand kann mitteilen, was er nicht selbst besitzt. Die Wahrheit zum Kranken setzt die Wahrheit zu sich selbst voraus. Wer schon dem Tod bewußt begegnet ist, ist in der Lage, anderen zu helfen, dasselbe zu tun; es wird ihm nicht schwerfallen, den besten Weg zu finden, um dem Sterbenden zu helfen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient das letzte Kap., in dem das Krankenhaus als ein Spiegel betrachtet wird, der die Probleme und Krisen unserer Gesellschaft, die Notwendigkeit der Kommunikation, die Beziehung zum eigenen Beruf, den Sinn des Leidens, die Gefährdung einer Menschheit, die durch die Apparate der Technik bedroht wird, evident macht. Unsere Kultur hat die Tendenz, Schmerz auch in harmlosesten Formen durch Medikamente zu unterdrücken, unstillbaren Schmerz als eine ungerechte Aggression gegen den Lebenssinn, das Glück, zu betrachten, ein durch unheilbare Krankheit gezeichnetes Leben als zweckloses und darum sinnloses Leben zu werten und solches als nicht mehr lebenswert zu verurteilen (Euthanasie). Wie der Begriff des Leidens so wird auch der Begriff des Dienstes angezweifelt. Unter dem Druck der Säkularisierung neigt man dazu, jeden Berufungsinhalt vom Beistandsberuf zu trennen und jedes christliche Ideal der Hingabe, des

Selbstopfers und der Teilnahme am Problem des anderen abzulehnen.

Aus den wenigen hier betonten Punkten kann man schon verstehen, wie diese Essays Thielikkes Interesse anregen und Hilfe zur Klarheit über die christlich und ethisch betonten Prinzipien bieten können. Das Buch kann allen empfohlen werden, die am Problem des Leidens interessiert sind, und besonders jenen, die in direktem Kontakt mit dem Leidenden leben. Sie werden eine wirksame Hilfe finden, um den Menschen im Leiden zu verstehen und vor allem, um die theologischen Implikationen zu erkennen, die sich mit dem Leiden verbinden.

Wien

Peter Bolech

SPORKEN B. / GENNEWINE C. M., *Mensch sein – Mensch bleiben im Krankenhaus*. (95.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 8.80.

Das Thema des Buches entspricht sehr dem humanitären Geist unserer Zeit, denn der Mensch muß immer menschlich bleiben, auch wenn er in ein Klima kommt, wo die Technik versucht, ihn einzuziehen und zu beschlagnahmen. Es ist nicht genug, das Blut zu analysieren, den Kreislauf zu kontrollieren oder chirurgische Eingriffe zu machen, als wären allein Blut, Herz und Magen krank. Das Krankenhaus wäre in diesem Fall nur eine Reparaturwerkstatt. Da der Kranke aber ein ganzer Mensch ist und nicht ein Organ, ist es notwendig, die einseitige wissenschaftliche und unpersönliche Behandlung zu überwinden, indem man dem Leidenden die Möglichkeit bietet, gehört und ernstgenommen zu werden, um ihm aus seiner existentiellen Not zu helfen. So wird das Krankenhaus der Ort sein, wo neben der Technik und der Wissenschaft auch ein starkes Zeugnis der Humanität erforderlich ist. Es handelt sich um eine Annäherung zum Kranke, indem wir ihn human behandeln (s. Sporken). Man sieht in der heutigen Krankenhaus-Bürokratie eine inadäquate Aufmerksamkeit den menschlichen Problemen gegenüber (S. Bäuml). Die wissenschaftliche Tradition, die in den letzten Jahren groß geworden ist, zieht unser ganzes Interesse auf sich, ohne genügend Raum zu lassen für den menschlichen Kontakt zwischen Leidenden und Helfern. Der menschliche Aspekt der Krankheit wird noch drängender mit dem ununterbrochenen Zunehmen der psychosomatischen Krankheiten, die durch die heutige Situation bedingt sind. Die Krankheiten sind nicht nur physischer Natur, sondern auch vielfach durch psychische Einflüsse verursacht. Dadurch gerät der Patient oft in eine regressive Tendenz, die ihn in ein infantiles Stadium versetzt. Trotzdem tauchen in ihm Fragen nach dem Sinn des Lebens und Leidens auf. Wenn wir diese Aspekte der Krankheit ignorieren, bedeutet das, im Leidenden den Menschen zu vergessen und ihn zu einem Objekt des technischen Apparates zu machen. Die Pflege, die sich menschlich nennt, muß sich mit dem ganzen Menschen befassen.

Wien

Peter Bolech

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. Iam. DM 18.-.

In letzter Zeit sind verschiedene Publikationen zum Thema „Jugendreligionen“ erschienen, z. T. als Reaktion auf die Ereignisse in Guayana. Dieses Buch ist noch vor dieser Tragödie entstanden, zeigt aber deutlich die kritischen Punkte der neuen religiösen Welle auf. Als Zusammenfassung einer Fachtagung bringt es einen umfassenden Überblick. Ziel ist, eine größere Wachsamkeit den neuen religiösen Gruppierungen gegenüber zu ermöglichen. Dazu dient zunächst der Artikel des Sektenbeauftragten Löffelmann, dessen Beitrag eine Kurzinformation über sechs Organisationen (Vereinigungskirche, Scientology, Children of God, Divine Light Mission, Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein – ISKCON, Transzendentale Meditation) enthält. In der anschließenden Analyse werden Versprechungen, Ziele und Auswirkungen, die diesen Gruppierungen großteils gemeinsam sind, genannt.

H.-D. Reimer von der Evang. Zentralstelle Stuttgart beleuchtet den Problemkreis „Jugendreligionen“ vom religiös-weltanschaulichen Standpunkt und schließt eine kurze Beurteilung der einzelnen Organisationen an. Klaus Karbe, Sprecher der Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen Deutschlands, behandelt unter dem Titel „Jugendsektoren: Eine Herausforderung für Wissenschaft und Gesellschaft“ den rechtlichen Aspekt; unter Berufung auf Religionsfreiheit werde hier eine Ideologie vertreten, „die in ihrer Zielsetzung den Prinzipien unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung entgegengesetzt ist“ (32). Eine umfassende „Dokumentation über die Auswirkungen der Jugendreligionen auf Jugendliche in Einzelfällen“ belegt die theoretischen Ausführungen und zeigt die Problematik im Konkreten auf.

Psychologische Studien behandeln Verhaltensmuster in diesen „Kulten“. Wanda a. Baeyer-Katte tritt in ihrem Artikel „Konstante Reaktionsmuster im Aufbau moderner Kulte“ die These, die Verhaltensänderung basiere auf dem Schlüsselerlebnis der Bewußtseinserweiterung. Während Robert J. Lifton das Phänomen der Neureligionen unter dem Titel „Religiöse Kulte und Totalitarismus“ sieht, nennt John G. Clark sein Referat „Der künstlich gesteuerte Wahnsinn“, in dem er die Verhaltensänderung anhand von Untersuchungen analysiert. Da der Bd. aber nicht nur Theorie vermitteln will, geht er auch auf die Probleme des „deprogramming“ und der Rehabilitation ein. Ein Anhang, der unter anderem Beratungsstellen, Literatur und Arbeitshilfen beinhaltet, macht das Buch zu einem empfehlenswerten Werk für alle, die mit den „Jugendreligionen“ befaßt sind und bietet Hilfe zu bessem Verstehen und entsprechendem Verhalten.

Wien Friederike Valentin

GIRARDI GIULIO, *Christen für den Sozialismus – warum?* (155.) (Urban-TB 641) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. Iam. DM 14.-.

Die Bewegung „Christen für den Sozialismus“ (CfS) nimmt mit den Jahren weltweite Dimensionen an. Besonders Italien ist durch seine politisch-soziale Lage zu einem fruchtbaren Boden für die Initiativen dieser Bewegung geworden; allmählich gewinnt sie auch an Einfluß auf die Gestaltung der politischen Landschaft.

G. ist eine interessante, wenn auch impulsive Figur. Sein Buch erschien bereits vor 4 Jahren in italienischer Sprache. Vor Jahren, als G. noch Mitglied des Salesianerordens und Berater der Konzilsväter in Fragen des Atheismus war, analysierte er in profunden Beiträgen die Beziehungen zwischen Marxismus und Christentum. Bald kam es zu Schwierigkeiten wegen seiner engagierten Lehrtätigkeit; er wechselte die Lehrkanzeln der Reihe nach: Rom, Turin, Paris, Brüssel; nun beteiligte er sich an einem Arbeiter-Bildungsprojekt in Turin. Wie diese Schrift manifestiert, meint G. seine theoretischen Einsichten notwendig in politisch-praktisches Engagement umsetzen zu müssen. Er wurde auf den großen Zusammenkünften der CfS (1972 in Santiago de Chile, 1975 in Quebec und auf vielen nationalen Kongressen) zu einem versierten Wortführer und anerkannten Theoretiker der Bewegung; so kann man das Büchlein gewiß als eine anerkannte Programmschrift der gesamten Bewegung der CfS ansehen.

Die Aussagen sind an der Theorie-Praxis-Problematik in spezifischer Weise orientiert; die Marxschen und marxistischen Grundansichten sind für G. verbindlich. Die Revolutionsthematik ist nicht länger aufschiebar; Revolution ist der Angelpunkt und die notwendige Konsequenz der Wirklichkeitsanalyse. Das Vokabular des Vf. ist streng orientiert an dem der Arbeiterbewegung; das Selbstverständnis derart engagierter Christen weist sie als „Militante“ (120ff.) aus; es geht um die „Betonung des Rechts, wenn nicht der Pflicht der Christen, im marxistisch inspirierten, revolutionären Kampf und in dessen Organisationen präsent zu sein“ (72); in einem „Klima des Garens und der Kreativität“ (46) müßte sich der christliche Impuls der „Befreiung als Ausdruck der Liebe“ (54) bemerkbar machen. Ähnlich wie kritische Marxisten den Marxismus als „geschichtliche Inspiration“ verstanden wissen wollen (z. B. L. Kolakowski), will G. sein Christentum in „schöpferischer Treue“ auf die „ursprüngliche Inspiration“ (75) verpflichten. Die Bewegung der CfS ist sich – gemäß dem hier vorgestellten Selbstverständnis (vgl. auch den Dokumentenanhang, 132–155) – der Notwendigkeit konkret-politischer Vermittlung ihrer Ideen bewußt. Da die politische Situation in den einzelnen Ländern unterschiedlich ist, bedarf es differenzierter Strategien. Der Motivationsimpuls bleibt aber eindeutig: In dieser Bewegung sammeln sich Christen, die eine „sozialistisch-marxistische Option getroffen haben“ (63), die eine „Klassenanalyse (auch) der christlichen

Wirklichkeit“ (52) anstreben und die im revolutionären Kampf eindeutig auf der Seite der gesammelten Linken stehen. Gewiß wird für viele, die dieses Büchlein lesen, sein Inhalt zur Herausforderung. G. versteht das Engagement der CfS ja auch „auf religiöser und politischer Ebene als ein Zeichen des Widerspruchs“ (15). Für jene freilich, die der Bewegung der CfS nahestehen, wird das hier Gesagte gewiß zum Fundament ihres selbstverständlichen Engagements werden.

Ferdinand Reisinger
Linz/Salzburg

SPIRITUALITÄT

PASCAL BLAISE, *Worte, die befreien*. Mit einer Einführung von Bischof Klaus Hemmerle. (114.) Herder, Freiburg 1977. Kart. Iam. DM 9.80.

Lange bevor eine politisch orientierte „Theologie der Befreiung“ den Versuch unternommen hat, die Christen aus ihrer Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit aufzuwecken, haben einzelne „Frei-Denker“ gedacht und ausgesprochen, was heute als echt christliches Anliegen erkannt wird: den Menschen aus seinen Zwängen und Täuschungen zu befreien. P. hat bereits vor über 300 Jahren solch einen Dienst geleistet. Er ist den Weg vom Bedenker der Welt um sich zum Befreier der Welt in sich gegangen und hat auf Grund seiner Erfahrungen auch andere eingeladen, diesen Weg zu gehen. P. hat erkannt, daß die Mathematik nichts vom Glück und von der Verzweiflung des Menschen wisse und auch nichts von der „Logik des Herzens“, die allein imstande sei, die Fesseln zu sprengen, um zu sich selbst und zu Gott zu kommen. P., einer der „Väter“ der neuzeitlichen Wissenschaft, fand zu sich selbst, u. zw. auf dem Weg des Glaubens. Seine Gedanken über den Glauben (und über das Wesen des Menschen) sind Fragment geblieben. Doch dieses Fragment reicht aus, Menschen heute noch existentiell anzusprechen.

Eine Hilfe dazu will dieses Meditationsbüchlein sein, in dem die Hg. Maria Otto eine Auswahl aphoristischer Gedanken aus Pascals Werken anbietet, die sie mit verbindenden Texten versehen und neu übersetzt hat. Die Gedanken sind vorwiegend den „Pensées“ entnommen. Hg. hat sie in einige Themenkreise eingeordnet, die mithelfen sollen, jene Glaubenserfahrung nachzuvollziehen, die P. gemacht hat: Zuerst muß der Mensch einmal über sich selbst erschrecken; er muß bereit sein, die eigene Maske abzulegen, in den Spiegel zu blicken, sich selbst zu sehen – und über sich zu lachen (19–31). Er wird daraus seine Größe, aber auch sein Elend erkennen. Erst das Wissen um das, was der Mensch ist, gibt die Kraft, sich auf Gott einzulassen, der sich in Jesus Christus auf den Menschen eingelassen hat (33–78). Der Weg zu diesem Wagnis des Glaubens führt aber nicht über den Verstand, sondern über das Herz. Es ist die Kraft des Herzens, die zum Glauben und zur Liebe fähig macht (81–113).

Diese Aphorismen können streßgeplagte Menschen unserer Zeit zum Nachdenken und Stillwerden anregen und damit von vielem, was das tägliche Leben belastet, befreien.

BOROS LADISLAUS, *Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartungen im christlichen Dasein.* (128.) (Herderbücherei 607), Freiburg 1977. Kart. lam. DM 4.90.

B. wird nicht müde, die Christen auf ihre Zukunft zu weisen. Wie seine früheren Werke, so kreist auch dieses Herder-TB, ein Niederschlag von Radiovorträgen, um dieses Thema. Was B. bietet, ist charismatisch-meditative Theologie der Hoffnung: „Das eigentliche Maß menschlichen Seins ist die Hoffnung“ (7). Der Mensch ist ein Wesen, das aus der Hoffnung auf eine unüberbietbare Zukunft lebt. Ziel ist der Himmel, ein Zustand grenzenloser Dynamik und ungebrochenen Lebens. B. ist sich dabei bewußt, daß über die Zukunft nur in menschlichen Bildern und Denkmodellen gedacht werden kann. Die christliche Theologie bietet verschiedene eschatologische Modelle an. M. E. ist jenes von B. eines der besten und brauchbarsten der Gegenwart. Es ermöglicht, in zeitgerechter und faßbarer Form, über die Zukunft des Menschen zu reden.

Es werden die Themen Leib-Seele, Tod, Gericht, Auferstehung, Vollendung, Himmel, Fegefeuer und Hölle aufgegriffen. Das Überdenken der von B. dargebotenen Eschatologie kann Predigern helfen, die Scheu vor den „Letzten Dingen“ zu überwinden, und ihnen Mut machen, darüber öfters zu reden. Nicht ohne Grund hat erst vor kurzem Rom auf die Notwendigkeit der Endzeitverkündigung hingewiesen. Wenn nämlich die Kirchen über dieses Thema schweigen, dann reden die Sekten. B. bietet eine „Theologie der Hoffnung“: Das Leben ist noch nicht voll da. Es kommt auf uns zu als Hoffnung. Diese Urhoffnung menschlicher Existenz artikuliert sich im christlichen Daseinsverständnis als Erwartung des Himmels. Welche Konsequenzen das mit sich bringt, wird u. a. am Beispiel der Frage nach dem Leid illustriert. B. versucht nicht, diese Frage zu beantworten; sie ist menschlich unbeantwortbar. Er gibt aber Hinweise, wie es vom Christen bewältigt werden kann. Schließlich versucht B. eine Charakteristik des Christseins von morgen, wobei (von der Tatsache der Evolution ausgehend) wesentliche Eigenschaften des Christen durchleuchtet werden. B. gehört zu jenen Menschen, die (prophetisch begabt) den Weg in die Zukunft weisen. Er liefert Hilfen, der Wahrheit näherzukommen. Wer heute solche Hilfen sucht, soll nach diesem Büchlein greifen. Er wird nicht enttäuscht werden.

Traunkirchen

Herbert Anzengruber

MÜLLER-WELSER WOLFGANG M., *In deiner Hand. Gebete und Betrachtungen in der Heilszeit der Krankheit und Genesung.* (160.) Herder, Freiburg 1978. Snolin DM 12.80.

Der kranke Mensch bedarf besonderer Aufmerksamkeit und seelischer Hilfe; er braucht Trost, innere Kraft und guten Zuspruch. Aus langjähriger Erfahrung in der Begegnung mit Kranken hat Vf. mit viel Liebe und Einfühlung die Texte geschrieben und ausgewählt. Da ich selbst Krankenseelsorger bin, kann ich dieses Büchlein sehr empfehlen und bekräftigen, daß hier eine wertvolle Hilfe dargeboten ist, das Leid tiefer zu verstehen, leichter zu tragen und die Zeit der Krankheit als eine besondere *Heilszeit* anzunehmen! Eine reiche Auswahl von Gebeten, Meditationen und liturgischen Texten schenken dem kranken Menschen das Bewußtsein, daß er in seinem Leid nie allein dasteht, sondern in der betenden, opfernden und erlösenden Gemeinschaft der Kirche geborgen ist. Das Buch will zu einer innigen Begegnung mit Christus führen, Trost, innere Ruhe und Geborgenheit schenken, Heilswerte, die nur im gläubigen Gespräch mit Gott gefunden werden.

Ried i. I.

Gaudentius Walser

CANCIK Hubert, *Rausch – Ekstase – Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung.* (184.) (Patmos-Ppb.) Düsseldorf 1978. DM 26.-.

Das Buch enthält die Ringvorlesungen (1976) an der Universität Tübingen. Es geht um Praktiken und Techniken, mit denen ein ekstatischer Zustand herbeigeführt wird; um die Deutung dieser Erfahrung durch den Mystiker selbst; um die Beurteilung von beiden in der jeweiligen Religionsgemeinschaft oder Gesellschaft.

B. Gladigow schreibt zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene. Von halluzinogenen Drogen wird gesagt: „Der individuelle und kulturelle Kontext bestimmt, nicht anders als bei den anderen Ekstasetechniken, Inhalt, Gestalt und mythologische Anknüpfungsmöglichkeiten“ (33). So kann der Exorzist das Rollenangebot „Besessenheit“ an Außenseiter der Gesellschaft herantragen. Über den Wert „religiösen Erlebens“ unter Drogeneinfluß werden die verschiedenen Meinungen referiert: „Das Verhältnis der meisten theistischen Hochreligionen zur Mystik auf der Basis der Ekstase ist ambivalent bis ablehnend“ (40).

H. Halm gibt eine ausgezeichnete Beschreibung des islamischen Mystikers und seines ekstatischen Zustandes. Zu den Methoden, die zur Ekstase führen sollen, gehören Tanz, das Gedanken(Gottes) und das Hören(von Musik und Versen). „Die suggestive, ja hypnotische Wirkung, die schon allein von dem unablässigen Hersagen ein und desselben Wortes ausgeht, wird noch erheblich gesteigert durch rhythmische Körperforschungen, bei einigen Derwischordens zudem noch durch eine minutiös geregelte Atemtechnik“ (43). Die islamischen Theologen werden nicht müde, auf die Gefahren ekstatischer Zustände hinzuweisen und betonen, daß es nicht in der Macht des Sufi steht, eine Epiphanie Gottes herbeizuwegen. Die Vorsichtsmaßregeln und Einschränkungen der orthodoxen Mystiker ha-

ben aber auf die Praxis der Derwischorden kaum Einfluß gehabt.

P. Schreiner stellt zwei Vertreter moderner indischer Mystik vor: Sri Ramakrishna und Ramana Maharshi. Die Darstellung gibt einen guten Einblick in die heutige indische Geisteshaltung und ihre Anziehungskraft auf den Westen. „Menschen aus aller Welt und aus ganz Indien kommen zu ihm (Ramana), begeben sich in den Ausstrahlungsbereich seines Schweigens . . .“ (71f.). U. Jeggle gibt ein spezielles Kap. zur Kulturgeschichte des Rausches. Es geht vor allem um den Zusammenhang von Industrialisierung und Alkohol. „Der Alkohol war der direkte Ausweg aus der Misere, näherliegend als der Kampf um die Befreiung. Kautsky hatte auch das gewußt: „Der trinkende Proletarier, das ist derjenige, der ganz in der Gegenwart lebt, dem vor der Zukunft graut.““ (94) H. Cancik geht den historischen Zusammenhängen für die Leidensmystik des hl. Franz von Assisi nach. Seine Kurzbiographie wirkt einseitig und kann nicht ganz überzeugen. W. Kretschmer spricht von der Hoffnung und Enttäuschung des Rausches. Die verschiedenen Wege zum Rausch in der jetzigen Zeit ergeben kein erbauliches Spektrum. Doch wird auch gefragt, „welche positive Bedeutung der Rausch im besten Fall haben kann“ (128). H. Halbfas zeigt die Vermittlung mystischer Erfahrung durch das Paradox und die Legende an eindrucksvollen Beispielen auf. Das Paradoxon ist geeignet zur Darstellung der coincidentia oppositorum, die für das mystische Denken bezeichnend ist. Die Legende ist „eine Sprachform, in der sich göttliche Wirklichkeit manifestiert, ohne die aber der Mensch in Langeweile und seelischer Trockenheit verbleibt“ (142). W. Marschall führt in die meist synkretistischen Erscheinungsformen der Mystik in Indonesien ein, die gesellschaftlich höchst bedeutsame Folgen haben kann: „Auf Java, wo das Heil nicht in der Einswerdung mit Gott in einem isolierten Zustand, sondern in der ruhig gewordenen Person liegt, die wie die anderen auch stets lebender Teil der Gesellschaft ist, könnte das gesuchte Heil auch ein Heil für die Gesellschaft sein. Es könnte gesucht werden nicht im Entrinnen, sondern in der Auflehnung gegen eine Herrschaft, die die Gesellschaft entfremdet, entfremdet muß, weil sie zu weit entfernt vom Ziel des mystischen Bemühens und eines Gottes Gnade ist“ (159).

Nach H. Mayer („Das magische Theater Hermann Hesses“) kann Hesse nicht als „Meisterführer zum psychedelischen Erlebnis“ (169) gebraucht werden. „Damit aber wird der ‚Steppenwolf‘ zu einem Buch der Warnung und das magische Theater zu einer gesellschaftlichen Gefahr: nicht wegen der Getränke und Rauchwaren, sondern wegen der unernstnen Spielerei von Bürgern mit der Unbürglichkeit. Eben dieser wichtigste Aspekt des ‚Steppenwolf‘ aber: daß die Bürgerwelt fortwirken darf dank der Steppenwölfe, ist bis heute am wenigsten verstanden worden“ (174).

Wels

Eduard Röthlin

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

Es werden sehr verschiedene Gestalten dargestellt, die es verdienen, nicht vergessen zu werden: Abbe Franz Stock, deutscher kath. Gefängnisseelsorger während des Krieges in Paris. Wladimir Solowjew, der Philosoph und Pilger aus der Ostkirche. Florence Nightingale, die berühmte Krankenschwester im Krimkrieg aus der anglikanischen Kirche. Alfred Delp, der Jesuit, den Gott in den sechs Gefängnismonaten vor seiner Hinrichtung nach seinen eigenen Worten „gestellt“ hat. Friedrich von Bodelschwingh, einer der Väter der evang. Diakonie in Deutschland. Marie Noël, die drei Dinge wollte: „Viel Leiden, Dichterin sein, heilig sein“ (kath.). Jakob Künzler, evang. Diakon, der sich für die bedrängten Armenier in der Türkei und im Libanon einsetzte. Léon Bloy, der „bellende Hund Gottes“ (kath.).

Manchmal scheint mir etwas zu wenig die Sendung für uns heute herausgearbeitet zu sein. Es bleibt auch offen, wie weit manche Ereignisse und Entscheidungen im Leben der dargestellten Persönlichkeiten pathologisch bedingt sind und diese deswegen, unbeschadet ihrer subjektiven Heiligkeit, nicht unkritisch Leitbilder des Glaubens sein können. Störend wirken der moralisierende, erbauende Stil und die oft vereinfachten und verallgemeinernden Urteile.

Eduard Röthlin

BOCK RUDOLF/DOMANN GERT (Hg.), *Riskierte Brüderlichkeit. Orden und Kommunitäten*. (228.) Walter, Olten 1979. Kart. lam. DM 29.–, sfr 27.–.

Das Buch bringt Beiträge verschiedener Autoren (Ordensleute) zu brennenden Fragen des Gemeinschaftslebens kirchlicher Orden und Basisgruppen. Es gliedert sich in 3 Teile: I. Ordensleben als Nachfolge in Gemeinschaft (Beiträge von W. Beilner, Carl G. Fürst, G. Domann, Fr. Lenzeneder). II. Praktische Fragen des kommunitären Alltags (Beiträge von M. v. Roesle, M. Perrez, E. Lau, G. Vogt, R. Bock, C. Fr. Wieringa). III. Erfahrungen und Reflexionen (G. Domann und J. Halkenhäuser).

Die heutige Ordenssituation sieht sich ungeahnten Schwierigkeiten gegenübergestellt, u. a. Überalterung, Überarbeitung, Resignation, schmerzliche Austritte, fehlender Nachwuchs, Verunsicherung in der Spiritualität. Ein Umdenken und Neuorientieren, um zu „überleben“, zwingt sich auf. Die herkömmlichen Strukturen scheinen nicht mehr zu bestehen. Die gesammelten Beiträge versuchen, die Ordensproblematik von der Sicht der Sozialpsychoanalyse zu sehen und in neuen Erkenntnissen darzulegen. Die Idee zu diesem Buch ist aus einer mehrsemestriegen Lehrveranstaltung der Hg. an der Theol. Fakultät (Salzburg) entstanden. Bemerkenswert die Feststellung, daß die Wandlungen in der Familie und Ordenskommunität ähnlicher Natur sind und vergleichbaren Gesetzen zu unterliegen scheinen.

Bei aller Sozialpsychologie und Psychoanalyse

soll nicht unbedacht bleiben, daß jede „riskierte Brüderlichkeit“ in Orden und Kommunitäten nur dann voll gewagt und bewältigt werden kann, wenn der Hl. Geist, der „Spiritus rector“, die Seele der Gemeinschaft und des einzelnen Gliedes der Kommunität ist.

Ried i. I.

Gaudentius Walser

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

Dieses Buch will dem Glauben dienen, ihn wecken, stärken, zur Auseinandersetzung mit ihm und (ginge es nicht anders) zu einer Distanzierung von ihm führen.

Zum empfohlenen Training gehört wöchentlich (zu manchen Zeiten auch täglich) eine Besinnung über einen Text der Hl. Schrift, die auf die Lebenspraxis einwirken und Umdenken, Buße bewirken soll. Auch Training zur Freude soll es sein. Diese fehlt ja so oft unserem Leben und ist doch für einen Christen eine unumgängliche Notwendigkeit. Meditation durch Musik, an Beispielen angeregt, ein Vers aus dem Gesangsbuch soll sie einstimmen. Auch Hinweise für besondere Gedenktage im persönlichen und Christenleben werden gegeben, damit sie nicht im Vergessen untergehen. Der Text ist auf das Kirchenjahr abgestimmt, er nimmt Bezug auf die Hochfeste des Jahres und will gerade sie vor der Verflachung retten und mit christlichem Geist erfüllen. 48 Kap. werden dazu angeboten, die zwar auf ein Wochenthema bezogen sind, aber wegen ihres reichen Inhaltes nicht unschwer für eine tägliche Besinnung oder auf ein Wiederaufnehmen während der Woche geteilt werden können. Das Buch ist von einem evang. Pfarrer geschrieben, der auch seine Erfahrungen als Gestalter von Sendungen im deutschen Fernsehen eintragen kann. Es findet sich aber im Buch der biblische Glaube so echt, daß sich auch der kath. Leser darin wiederfinden kann, abgesehen davon, daß er auch Hinweise auf kath. Literatur findet. Alle, die sich in dieses Buch meditierend vertiefen, Priester und Laien, können reiche und schöne Gedanken finden, die ihr geistliches Leben befriedigen werden. Es kann daher zu einer religiösen Vertiefung bestens empfohlen werden.

Linz

Sylvester Birngruber

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 1979. Kart. lam. DM 29.80.

Vf. stand in seiner Jugend (geb. 1908) dem Glauben fern; er war Rechtsanwalt, ehe er in den Orden der Dominikaner eintrat (1934). Seine Sprache ist einfach und verständlich, geistlich und lebensnah – vielleicht das Ergebnis seiner langen Tätigkeit als Arbeiterpriester in Marseille. Beide Bücher sind in ihrem Grundgehalt einander ähnlich und gehen auf Vorträge zurück, die er an der Glaubensschule in Freiburg (Schweiz) gehalten

hat. Sie wollen keine Lehre vermitteln, sondern Zeugnis geben, sind weniger für Studenten gedacht, vielmehr für Jünger, die in die Tat umsetzen, was sie mit dem Herzen aufgenommen haben.

In der „Schule des Glaubens“ will Vf. eine Fähre anlegen, „die wir beschreiten können, weil wir darüber nachdenken, wie man in unserer heutigen Welt dem Gebot des Herrn Folge leisten und das Evangelium verkünden soll“ (5). „In der Schule großer Beter“ zeigt er vor allem an biblischen Gestalten charakteristische Züge einzelner Gottesbegegnungen, um auf diese Weise die vielfältigen Möglichkeiten des gläubigen Umganges mit Gott aufzuweisen.

Linz

Josef Janda

KAMPHAUS FRANZ/BOURS JOHANNES, *Gelebte Spiritualität. Erfahrungen und Hinweise.* (152.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 17.80.

Es geht nicht um eine systematische Abhandlung, sondern um Mitteilung von persönlichen Erfahrungen: von der Not und dem Segen des Betens, dem Ringen, sich vom Evangelium immer mehr ergreifen zu lassen, von hohen Anforderungen und eigenem Unfertigsein, von menschlicher Freundschaft, von den Problemen des Zölibates, aber auch menschlicher Erfüllung im Priestertum. In den Beiträgen des kürzeren 2. T. handelt es sich um Zugang des einzelnen zur Kunst und ihren spirituellen Dimensionen. Es wird gezeigt, wie in der Geschichte der Gedanke der göttlichen Ordnung „kultivierende“ Impulse dem weltlichen Leben vermittelt hat. Es folgen anregende Hinweise, Musik als Meditation oder moderne Gedichte als Zugang zu Menschen zu erleben, sowie ein Plädoyer dafür, daß auch Priester ein Hobby haben dürfen.

J. Bours gibt im 3. T. kurze Hinweise zur Praxis des geistlichen Lebens, die zugleich Aufweis seiner 25jährigen Erfahrung als Spiritual (Münster) sind. Er spricht von den Grunderfahrungen des Schweigens und des Sich-Loslassens, von einem dreimonatlichen „Wüstentag“ der Einsamkeit, von Exerzitiererfahrungen während der Berufssarbeit, von der Wichtigkeit der Planung für das geistliche Leben und von spirituellen Gesichtspunkten der priesterlichen Zusammenkünfte. Schließlich schlägt er eine relative „*vita communis*“ vor für die im kirchlichen Dienst Tätigen. Das Buch ist eine bunte Palette von Gesichtspunkten lebendiger und gelebter Spiritualität eines Weltpriesters ohne falsche Schwarzweißmalerei. Vollständigkeit ist nicht angestrebt. Wichtiger und wertvoller sind m. E. die Ehrlichkeit und Lebensnähe des Gesagten, weshalb die Lektüre des Buches jeden Priester bereichern wird.

SCHNEIDER THEODOR, *Gott ist Gabe. Meditationen über den Hl. Geist.* (109.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 10.80.

Sch. möchte in einem „eingehenden Nachzeichnen und Bedenken vor allem der Geisterfahrung der biblischen Zeugen“ uns heute einen neuen

Zugang zum Glauben an den Hl. Geist „als dem Lebensprinzip der Kirche und jedes einzelnen Gläubigen“ (16) eröffnen. Als wichtige Stationen des ganz in der Kraft des Geistes geschehenen Geschickes Jesu werden die Taufe (Mk), die Kindheitsgeschichte (Mt) und Jesu erste Predigt in Nazaret (Lk) aufgeschlüsselt. Jesu Geisterfülltheit ist nicht zunächst prophetisch-glühende Rede, sondern das Zeugnis (Martyrium) der Hingabe aus Liebe, in deren Strom wir durch seinen Geist mithineingenommen werden.

Die 2. Betrachtung geht Israels vielfältigen Erfahrungen mit dem Geiste Jahwes nach: Sturm, Atem und Wasser besagen die Lebensfülle, die er schenkt. In Jesus, dem „neuen Mose“, bewirkt er das eigentlich Neue der Zuwendung Gottes zu den Menschen. Bei Ezechiel (36) wird dafür der Boden bereitet, da sich im Bild göttlicher „Herztransplantation“ der Geist dem Menschen so mitteilt, daß der in ihm bleibt und der Mensch Wohnung Gottes wird.

Die 3. Betrachtung besinnt sich auf die Kirche als Geistgeschöpf, auf Eucharistie und Taufe als Ausfaltungen ihres Lebens und auf die Kirche als „Sakrament des Geistes“.

Im letzten Gedankengang „Gott als Gabe“ zeichnet Sch. nochmals kurz die dreifaltige Erfahrung Gottes nach, macht aufmerksam auf die negative Theologie, die Analogie alles Gesagten, zumal des Personbegriffes sowie auf die möglichen Mißverständnisse.

Diese anspruchsvollen Meditationen sind denen zu empfehlen, die „geistvergessen“ glauben, Christen sein zu können, wie auch jenen, die allzu leichtfertig und schwärmerisch vom Hl. Geist sprechen, schließlich allen, die einen existentiellen Zugang finden wollen zur uralten christlichen Bitte: „Veni, Sancte Spiritus“.

Linz Walter Wimmer

KERN WALTER, *Jesus – Mitte der Kirche. Geistliche Essays.* (157.) Tyrolia, Innsbruck 1979. Snolin S 110.–, DM 16.80.

Das Buch befaßt sich mit der umstrittenen Kirche, mit Jesus als Mitte des Glaubens und mit unserer Zeitlage. Es ist eine reiche Fundgrube der Information, der Orientierung und klarer Urteile. Nach Aufweis der Notwendigkeit der Kirche aufgrund der anthropologischen und biblischen Voraussetzungen zum Gläubigwerden, nimmt K. objektiv Stellung zu den vielen Vorwürfen, die der Kirche gemacht werden. Daß sich Christen ihrer Schwachheit sogar rühmen dürfen, zeigt Vf. vom Geheimnis des Kreuzes her im gehaltvollen Beitrag „Die Kirche – Gottes Kraft in menschlicher Schwäche“ (55–61). Das 2. Kap. bietet eine Orientierungshilfe zur Flut der Jesus-Bücher. Die Vernachlässigung der modernen Bibelkritik erscheint als gemeinsames Defizit der außerkonfessionellen Jesus-Bücher. Bei den 3 kath. Autoren: H. Küng, „Christsein“, E. Schillebeeckx, „Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden“, W. Kaspar, „Jesus der Christen“ zeigt K. das gemeinsame Anliegen wie die verschiedenen Schwerpunkte (Historie, Keryg-

ma, Dogma) der Darstellung und gibt ein klares Urteil über die Mängel bei Küng und Schillebeeckx. „Christ sein heißt miteinander essen“ (83–93) wehrt ein rein humanitäres Verstehen ab. „Der Gekreuzigte als der Erhöhte“ (94–99) weist die Notwendigkeit wirklicher Auferstehung zur Überwindung des Schocks der Jünger nach. In „Jesus Christus: die Mitte unseres Glaubens“ (103–138) gibt K. Antwort auf das Dilemma „Jesus ja – Gott nein“, indem er die implizite Christologie der Verkündigung Jesu und damit die Gültigkeit des Dogmas aufweist. „Das Christsein heute, im Horizont von Ideologiekritik und Theodizeeproblem, fordert das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Sohne Gottes“ (130). Das Buch schließt mit einer anregenden Studie „Zur Situation von Kirche und Welt“ (139–157), die den engen Zusammenhang der Bewegungen in Kirche und Weltreligionen mit dem allgemeinen politischen und kulturellen Geschehen verdeutlicht.

Verständliche Sprache, Anregung zum Mitdenken, ausgewogenes Urteil zu den aktuellen Fragen empfehlen das Buch einem breiten Leserkreis.

Linz

Walter Wimmer

IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen* und erläuternde Texte. (334.) Styria, Graz 1979. Ln. S 220.–, DM 29.80.

Die „Geistlichen Übungen“ des Ignatius v. L. liegen hier in neuer Übersetzung aus dem spanischen Urtext von P. Knauer vor. „Die Übersetzung ist um eine strenge Wörtlichkeit bemüht und gibt, soweit möglich, gleiche Ausdrücke im spanischen Urtext immer auf gleiche Weise wieder“ (7). „Die kleingedruckten Zahlen am Rand sollen eine Interpretationshilfe sein. Sie verweisen auf parallele oder auch entgegengesetzte Sachverhalte in anderen Abschnitten“ (6) der Ausgabe. In den Fußnoten erfährt der Leser Hinweise zum Verständnis und die Herkunftsangabe der Zitate. Im Anschluß an das Buch der „Geistlichen Übungen“ (9–154) folgen „Mündliche Gebete zu den Geistlichen Übungen“ (155–161), daran anschließend „Erläuternde Texte zu den Geistlichen Übungen“ (164–326), Texte aus dem reichen Schrifttum des Heiligen. „Zurück zu den Quellen“, ein Ruf und eine Forderung des Konzils. Exerzitienleiter und Exerziengemeinschaften schöpfen aus reinster Quelle, wenn sie diese neue Übersetzung in die Hand nehmen. Ein Buch, das Aufmerksamkeit verdient, das Impulse gibt aus der geistlichen Erfahrung der Kirche und das für das eigene geistliche Leben Nutzen bringt.

Ried i. i.

Gaudentius Walser

VODERHOLZER/SIRCH, *Mein Marienalbum.* (32 S., 84 Bilder) EOS-V., St. Ottilien 1977. Kart. lam. DM 13.80.

Das Album enthält Abschnitte aus dem NT, die sich auf Maria beziehen, aber auch Mariengebete und die Rosenkranzgeheimnisse. Dem Album liegen 84 Kunstdildchen bei, die zu den Texten

eingeklebt werden können. Wenn sich die Aktivität der Kinder nicht im Einkleben der Bildchen erschöpft, kann das Album den Kindern eine Beziehung zu Maria vermitteln.

SIRCH BERNHARD, *Mein Jesus-Album*. (48 S., 90 Bilder) EOS-V., St. Ottilien 1978. Kart. lam. DM 15.80.

Das Album ist im gleichen Stil wie das Marienalbum angelegt. Stellen aus den verschiedenen Evangelien sollen einen Überblick über Leben und Lehre Jesu bieten. 90 Kunstbildchen können zu den Texten eingeklebt werden. Wenn die Kinder angeleitet werden, die Bildchen auf ihre Aussage hin zu betrachten, kann dies sicher zu einem vertieften Verständnis der Hl. Schrift führen. Allerdings werden sie dazu die geschickte Führung der Erwachsenen brauchen, damit ihnen die Botschaft der Perikopen etwas mehr aufgeht und sie nicht an nebensächlichen Details hängenbleiben.

SCHMITZ HANS JOSEF (Hg.), *Von heiligen Menschen. Leben, Texte und Geschichten unserer*

Namenspatrone

(256 S., Zeichnungen von Heiner Rottfuchs). Grünewald, Mainz 1970. Ln. DM 24.80.

Kinder und Jugendliche suchen in besonderer Weise nach Leitbildern. Vielleicht erzählen wir ihnen zu wenig von jenen Menschen, die sich in ihrem Leben in so vorbildlicher Weise auf Gottes Führung eingelassen haben. Dieses Buch kann Eltern und Erziehern eine sehr brauchbare Hilfe sein; es ist so kindgemäß geschrieben, daß man es 9- bis 13jährigen auch in die Hand geben kann. Rund 110 Biographien von Heiligen werden geboten; man findet auch die Lebensbeschreibung von hl. Menschen des 20. Jh.: P. Maximilian Kolbe, Edith Stein. Bei 40 Biographien vermittelt eine kurze „Geschichte“ einen sehr direkten Zugang zum Leben der Heiligen. Die Erzählungen halten sich möglichst an historische Tatsachen; Legendenbildungen werden entsprechend den modernen Erkenntnissen kindgemäß zu erklären gesucht, wobei auch herausgestellt wird, um welche wahre Aussage es der Legende geht. Im Anhang ist ein Namenstagskalender zu finden, der auch die Herkunftsnamen von Kurz- und Kosenamen angibt.

Linz

Mirjam Griesmayr

Linzer Philosophisch- theologische Reihe



Bachl/Zauner

Schuld und Schicksal

Band 10, 100 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 98.-, DM 16.-

Autoren aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen zeigen den Zusammenhang von Schuld und Schicksal auf, vor allem auch die Möglichkeiten der Psychologie zur „Entschuldigung“ von Fehlentwicklungen.

Rudolf Zinnhobler

Das Bistum Linz im Dritten Reich

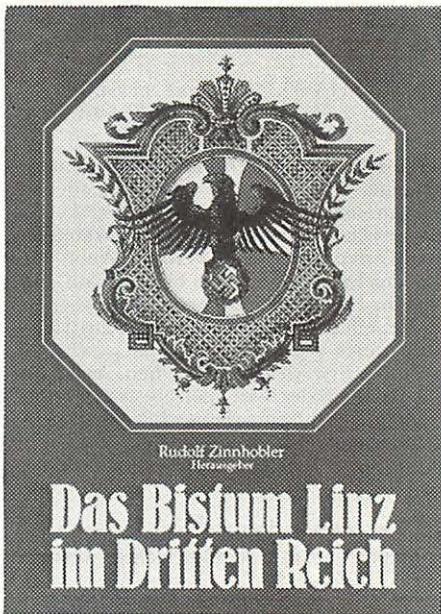
Band 11, 488 Seiten, 48 Seiten Schwarzweißbilder, farbiges Titelbild, Efalin, öS 298.-, DM 46.-

Dieser Band ist weder ein kirchliches Heldenepos noch eine Anklageschrift an die Nationalsozialisten, sondern ein Buch, das die vielfältigen Facetten des Nebeneinanders und Gegeneinanders von Kirche und Nationalsozialismus aufzeigt.

Rudolf Zinnhobler

Theologie in Linz

Band 12, 192 Seiten, 8 Bildseiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 178.-, DM 28.-



Weitere lieferbare Bände:

Rombold/Zinnhobler, Wegbereitung der Gegenwart; Band 9, öS 130.-, DM 20.-.
Zinnhobler, Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz; Band 8, öS 140.-, DM 21.-.
Rombold, Kunst – Protest und Verheißung; Band 7, öS 128.-, DM 20.-.
Bachl/Schink, Gott in der Literatur; Band 6, öS 120.-, DM 18,50.
Rombold, Religion und Tiefenpsychologie; Band 5, öS 120.-, DM 18,50.
Marböck/Zinnhobler, Spiritualität in Geschichte und Gegenwart; Band 4, öS 115.-, DM 18.-.
Krenn, Der einfache Mensch in Kirche und Theologie; Band 3, öS 98.-, DM 16.-.
Zinnhobler, Was bedeutet uns heute die Reformation; Band 2, öS 90.-, DM 16.-.
Priesterbild im Wandel; Band 1, öS 78.-, DM 12.-.

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung



OLV - Buchverlag

Oberösterreichischer Landesverlag

Inlandsbezug 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 gesamte Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandsbezug 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.—
übriges Ausland	öS 230.—	öS 68.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Eigentümer und Herausgeber: Theol. Hochschule Linz (Professorenkolleg), 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.



Promenade

Ruf 78-4-01

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- Arno Schilson: „Notlösungen sind oft Fehllösungen“
Wilhelm Egger: Nachfolge Jesu und Verzicht auf Besitz
Claus Schedl: Zum Verständnis der Welt des Islam
Leo Karrer: Werden die Laientheologen zu einer Chance für die Kirche?
Richard Weberberger: Die Kirche Brasiliens im Jahre 1979
Ernst Pimmingstorfer: Die Sorge um die Fernstehenden
Josef Müller: Endet die Toleranz gegenüber Christen vor dem Fabrikstor?
Paulus Gordan: Kirche in der Welt von heute

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1980

	Abhandlungen	Seite
Arno Schilson:	„Notlösungen sind oft Fehllösungen“	113
Wilhelm Egger:	Nachfolge Jesu und Verzicht auf Besitz	127
Claus Schedl:	Zum Verständnis der Welt des Islam	137
Leo Karrer:	Werden die Laientheologen zu einer Chance für die Kirche?	147
Pastoralfragen		
Richard Weberberger:	Die Kirche Brasiliens im Jahre 1979	157
Ernst Pimmingstorfer:	Die Sorge um die Fernstehenden	161
Josef Müller:	Endet die Toleranz gegenüber Christen vor dem Fabrikstor?	171
Berichte		
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	176
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	179
Literatur		
	Eingesandte Bücher	186
	Buchbesprechungen	188
	Bibelwissenschaft NT, Kirchengeschichte, Ökumenik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Sozialwissenschaft, Religionspäd- agogik, Liturgik, Spiritualität.	
	Bezugsbedingungen	letzte Seite

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

Anschriften
der Mitarbeiter: Dr. P. Wilhelm Egger, HS-Prof., I-39042 Brixen, Rundgadgasse 23.
 P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Postfach 113. Dr. Leo Karrer, Univ.-Doz., CH-4500 Solothurn, Baselstraße 58.
 Josef Müller, stellv. Gewerkschaftsvorsitzender, A-1082 Wien, Eben-
 dorfer Straße 7. Ernst Pimmingstorfer, Stadtppfarer, A-4400 Steyr, Arbeiter-
 straße 15. DDr. Claus Schedl, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Kreuzgasse 34. Dr. Arno Schilson, Univ.-Ass., D-7400 Tübingen 6, Schloß Roseck.
 DDr. Richard Weberberger OSB, Bischof, Barreiras-Bahia, Rua 26 de Maio 419, Brasil.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezessionschriften und Tausch-
exemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landes-
verlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

„Notlösungen sind oft Fehllösungen¹“

Die theologische Problematik sonntäglicher Kommunionfeiern ganzer Gemeinden

Jede Theorie braucht den Bezug zur Praxis – ohne diesen droht sie blind und wirklichkeitsfremd zu werden. Diese Einsicht hat in den letzten Jahren z. T. grundlegende Wandlungen der Theologie verursacht und genießt mit Recht unbefragte Geltung. Ähnliches lässt sich allerdings kaum sagen von der ebenso wichtigen wie richtigen Umkehrung dieses Prinzips: Jede, auch die kirchliche Praxis bedarf einer kritisch begleitenden, sie korrigierenden Theorie. Daraus resultiert nicht nur eine Spannungseinheit von kirchlichem Amt und theolog. Wissenschaft, sondern ebenfalls die möglicherweise notwendige Kritik einer theolog. kaum verantwortbaren kirchlichen Praxis. Um eine längst fällige Kritik aus theolog. Verantwortung gegenüber dem verbindlichen Glauben der Kirche soll es in diesem Beitrag gehen, genauer gesagt: um die theolog. Problematik jener priesterlosen Gemeindegottesdienste in Gestalt von „Kommunionfeiern“ (also von Wortgottesdiensten mit anschließender Kommunionausteilung) ganzer Gemeinden, die dem immer noch wachsenden Mangel an Priestern begegnen sollen. Viele deutsche und auch österreichische Diözesen haben mittlerweile eine solche Regelung für den Sonntagsgottesdienst „priesterloser Gemeinden“ getroffen.

Überraschend und besorgniserregend wirkt dabei vor allem die völlig unzulängliche vorbereitende theolog. Reflexion dieser sonntäglichen Kommunionfeiern ganzer Gemeinden. Erst im nachhinein, offenbar angestoßen durch sehr vereinzelte warnende Stimmen aus theolog. Kreisen, scheint mittlerweile eine Grundlagenreflexion auf diese Praxis in Gang zu kommen.

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um die überarbeitete Kurzfassung eines Referates, das am 2. Oktober 1979 bei einem Symposium der Liturgischen Kommission Österreichs zum Thema „Priesterlose Gottesdienste“ in Salzburg gehalten wurde. Der bewußt provozierende Titel ist ein Zitat aus dem Beschuß der deutschen Bischöfe „Zur Ordnung der pastoralen Dienste“ von 1977. Der gesamte Text des Referates ist – verbunden mit einem ausführlichen Literaturbericht – erschienen in „Heiliger Dienst“ 33 (1979), 147–174. Für ausführlichere Quellenbelege und weiterführende Hinweise sei auf diesen umfassenden Beitrag verwiesen.

Als wichtigste einschlägige Beiträge vgl.: R. Kaczynski, De liturgia dominicali sacerdotibus deficitibus celebrata, in: *Notitiae* 78 (1972), 375–382; ders., Erfahrungen mit priesterlosen Sonntagsgottesdiensten, in: *Gottesdienst* 7 (1973), 105–107; H. Aufdebeck, Sonntagsgottesdienste ohne Priester, in: Th. Maas-Ewerd/Kl. Richter (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Metteier, Freiburg 1976, 91–96; H. Fleckenstein, Vermittlung von Erfahrung. Priesterlose Gottesdienste als Chance und Aufgabe, in: *Gottesdienst* 10 (1976), 89–91; B. Kleinheyer, Unterscheidungshilfen. Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Zur Differenzierung von Kommunion- und Eucharistiefeier, in: *Gottesdienst* 11 (1977), 57–59; W. Dürrig, Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester, in: *Heiliger Dienst* 30 (1976), 139–147; J. H. Emminghaus, Wortgottesdienst mit Kommunionspendung. Anregungen und Hilfen, in: *Bibel und Liturgie* 51 (1978), 23–33; M. Klöckener, Sonntagsgottesdienste unter der Leitung von Laien. Zur Praxis und Diskussion in Frankreich, in: *ThGI* 68 (1978), 77–89; A. Schilson, Ein Schritt in die falsche Richtung. Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern, in: *Diakonia* 8 (1978), 62–67; K. Schlemmer, Priesterloser Gottesdienst – aber wie?, in: *LJ* 28 (1978), 31–44; R. Schwarzenberger, Der priesterlose Sonntagsgottesdienst. Erfahrungen – Bedeutung – Probleme, in: *ThPQ* 126 (1978), 138–144; Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament, hg. v. d. Solidaritätsgruppe katholischer Priester (SOG) der Diözese Speyer, Trier 1978; D. Eissing, Zur Diskussion um die Gestalt sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester, in: *ThGI* 69 (1979), 203–219; R. Kaczynski, Umstrittene Kommunionfeier, in: *Gottesdienst* 13 (1979), 177–180; A. Schilson, Umstrittene Kommunionfeier, in: ebd. 188; ders., Sonntägliche Kommunionfeiern ganzer Gemeinden? Eine Replik, in: *ThGI* 70 (1980), Heft 1; zudem den Problemericht von U. Ruh in: *HerKorr* 34 (1980), Heft 4. Vgl. ferner die beiden Materialreichungen von B. Frei, Priesterloser Gottesdienst, Modelle und Anregungen, Regensburg 1976; und H. Aufdebeck, Wortgottesdienste. Kommunionfeiern am Sonntag, Graz 1979.

I. Situationsanalyse

Die Situation wäre weit weniger bedrängend, wenn sich alle gegenwärtig vorgeschlagenen bzw. praktizierten Möglichkeiten zur Bewältigung des Priestermangels eindeutig als kurzfristige Not- bzw. Übergangslösung begreifen ließen. Dem unvoreingenommenen Betrachter der gegenwärtigen kirchlichen Lage bietet sich freilich ein recht anderes Bild: Alle Statistiken zeigen, daß wir uns im Blick auf den Mangel an Priesterberufen auf eine längere Durststrecke einrichten müssen. Die Zahl der Priester wird in den nächsten Jahren rapide und beängstigend abnehmen.

Selbst wenn die vielbemühte Trendwende die Zahl der Priester tatsächlich langsam wieder ansteigen läßt, bleibt ein breites Tal zu durchqueren, in dem viel zu wenig Priester zur Verfügung stehen. Die von manchen gehegte Hoffnung, durch eine Entkoppelung von Priestertum und Zölibatsverpflichtung der erstaunlich großen Zahl von Laientheologen einen Zugang zum kirchlichen Amt zu eröffnen und so der Not zu begegnen, dürfte sich nach den jüngsten Äußerungen unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. nicht erfüllen. Ob damit auch die Frage nach einer möglichen Ordination von sog. „viri probati“ (von Männern, die sich in Beruf und Ehe durch eine christliche Lebensführung bewährt haben und innerhalb der jeweiligen Gemeinden anerkannt sind) ebenfalls erledigt ist, bleibt allerdings weiterhin offen. Trotzdem dürfen die folgenden Überlegungen kaum von einer positiven Entscheidung für die Weihe solcher „viri probati“ ausgehen. „Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels“ (W. Kasper) sind darum mit aller Nüchternheit ins Auge zu fassen.

Demnach ist nicht mit einer kurzfristigen Übergangszeit eines akuten Priestermangels zu rechnen – wir müssen uns vielmehr einstellen auf eine sich noch weiter zuspitzende und längere Zeit andauernde kritische Situation. Daß nicht wenige Gemeinden sonntags ohne Eucharistiefeier bleiben, wird in absehbarer Zeit nicht nur ein höchst seltener Ausnahmefall, sondern leider sogar *Norm und Regel* sein – mag auch für einen Wechsel von priesterlosem Gottesdienst und Eucharistiefeier vorgesorgt sein. Mögen die gegenwärtigen Lösungen dieser bedrängenden Situation auch noch so deutlich als Ausnahmefall und Notlösung deklariert werden – ihnen haftet die Tendenz zu längerfristigen Dauereinrichtungen an, mit denen man sich irgendwann schlimmstenfalls sogar zufriedengeben wird!

Angesichts dieser erschreckenden Möglichkeit einer erstaunlich sorglosen pastoralen Praxis ist höchste theologische Wachsamkeit geboten. Daher warnen die deutschen Bischöfe mit Recht: „Not- und Ersatzlösungen sind oft Fehllösungen“². Wenn sich durch die Experimente mit sonntäglichen Kommunionfeiern ganzer Gemeinden als Quasi-Eucharistiefeiern und in weitreichender Delegation amtlicher Vollmachten an Laien (vor allem Pastoralassistenten bzw. -referenten) und deren Bestellung zu Quasi-Gemeinleitern das gesamte Gefüge des kirchlichen Glaubenslebens zu verschieben beginnt, dann ist von solch praktischen, im einzelnen (!) durchaus dogmatisch und kirchenrechtlich zulässigen Regelungen zugleich die unaufgebbare dogmatische Substanz mitbetroffen und bedroht. Diese hat ihren Bestand und ihre Plausibilität ja nur in einem gewissen Umfeld gelebter Praxis und besteht nie in reiner Theorie! Der Einspruch des Theologen entspringt demnach der echten Sorge um eine Kirche, die in einer sicherlich äußerst schwie-

² Die deutschen Bischöfe, Zur Ordnung der pastoralen Dienste, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1977, 6f.

riegen Situation gefährliche Wege beschreitet, die in ihrer letzten Konsequenz zu einer Zersetzung verbindlicher und über die gesamte Tradition hinweg unbestritten gültiger Glaubenssubstanz führen.

Auf diesem Hintergrund sollen die folgenden Darlegungen zeigen: *Sonntägliche priesterlose Gottesdienste in Gestalt von Kommunionfeiern ganzer Gemeinden* sind ein Schritt in die falsche Richtung; diese Not- und Ersatzlösung ist eine Fehl Lösung!

II. Kritische Prüfung einiger Argumentationsfiguren

Grundsätzliche Übereinstimmung herrscht in den einschlägigen Veröffentlichungen darüber, daß auch für eine „priesterlose Gemeinde“ eine gottesdienstliche Versammlung am Sonntag sinnvoll und notwendig bleibt. Aus der herausragenden Bedeutung des christlichen Sonntags einerseits und der gemeindekonstituierenden und -erhaltenden Rolle irgendwie gearteter gottesdienstlicher Versammlungen andererseits ergibt sich ein so hoher Rang dieser priesterlosen Sonntagsgottesdienste, daß die Teilnahme daran sogar dem „Sonntagsgebot“ genügen kann. Über die konkrete Gestalt dieses sonntäglichen Gemeindegottesdienstes ohne Priester gehen allerdings die Meinungen weit auseinander.

Genau hier setzen unsere Überlegungen ein. Sie betreffen lediglich die konkrete Gestalt priesterloser Sonntagsgottesdienste, die in der gegenwärtigen Situation des Priestermangels zu rasch und unreflektiert als Kommunionfeiern, also als Wortgottesdienste mit anschließender Kommunionausteilung, gehalten werden. Dieser Praxis soll hier mit allem Nachdruck widersprochen werden. Dazu sind nun einige gängige Antworten und Argumentationsfiguren auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen; die kritisch zu prüfende Argumentationsfigur wird jeweils thesenhaft vorausgeschickt:

1. „Unterscheidungshilfen zwischen Eucharistiefeier und Kommunionfeier sind notwendig und pastoral bedeutsam“

Gegen diese Forderung ist sicherlich nichts einzuwenden – nur unterbietet sie das Problem. Wer Unterscheidungshilfen für Eucharistiefeiern und Kommunionfeiern fordert, hat im Grunde bereits zugunsten der letzteren entschieden. Diese Frage aber ist allererst zu diskutieren und demnach noch unentschieden, zumindest unter theolog. Rücksicht. Bloße Unterscheidungshilfen kaschieren das Problem, statt es kritisch und offen anzugehen.

2. „Priesterlose Sonntagsgottesdienste sind ein Positivum des liturgischen und Gemeindebewußtseins“

Gelegentlich wird betont, das „Negativum“ des wachsenden Priestermangels und des damit verbundenen Ausfalls von Eucharistiefeiern sei durchaus als ein Positivum des liturgischen und Gemeindebewußtseins zu betrachten.

Konkret gemeint ist z. B. eine Abkehr von der vorausgehenden bedenklichen Praxis einer beliebigen Vermehrung von Eucharistiefeiern und die damit verbundene Neubelebung anderer „zudem früher sehr beliebter Weisen der Zusammenkunft des Gottesvolkes . . . [wie] Predigtandachten . . . die Tagzeiten des Breviers . . . Meditationsgottesdienste . . . gemeinsamer Rosenkranz . . . kirchenmusikalische Andachten . . .“³ usw. Andere sehen

³ Emminghaus, a. a. O. (s. o. Anm. 1), 24.

in der gegenwärtigen Notsituation sogar eine einmalige Chance, „das Verantwortungsgefühl einer Gemeinde für ihre eigenen Belange zu stärken“⁴.

Das alles darf freilich den Blick dafür nicht trüben, daß nicht *priesterlose* Wortgottesdienste, sondern die vom ordinierten Gemeinleiter mit der Gemeinde gefeierte Eucharistie die seit frühester Zeit der Christenheit geheiligte Form der Sonntagsfeier christlicher Gemeinden darstellt⁵. Die gegenwärtige Notsituation darf diese für die amtliche Verfaßtheit und eucharistische Prägung einer Gemeinde konstitutive Rolle der sonntäglichen Eucharistiefeier nicht einfach übersehen. Auch neben dieser haben andere liturgische Gemeindegottesdienste selbstverständlich ihren legitimen Ort. Das eigentliche Problem ist nicht die durchaus wünschenswerte Rückstufung einer übergroßen Zahl von Eucharistiefeiern, sondern deren völliger Wegfall als regelmäßiger Sonntagsgottesdienst einer ganzen christlichen Gemeinde.

3. „Reine Wortgottesdienste als Ersatz der sonntäglichen Eucharistiefeier bedeuten eine Gefahr für das Eucharistieverständnis“

Zuweilen wird in reinen Wortgottesdiensten (und selbst in Kommunionfeiern!) jedoch eine gewisse Gefahr gesehen. Diese könnten „durch ihre besonderen Gestaltungsmöglichkeiten aus recht äußerlichen Gründen eine Attraktivität erlangen, die zu Lasten der Wertschätzung der Messe geht“⁶. Doch eine solche Befürchtung bleibt ganz und gar abwegig: Zum einen lassen sich ohne besondere Umstände diese „attraktiven“ Impulse von Wortgottesdiensten in den entsprechenden Teil der Eucharistiefeier einbringen; eine größere Sorge um einen gut gestalteten Wortgottesdienst innerhalb wie außerhalb der Eucharistiefeier ist daher vorbehaltlos zu begrüßen. Zum anderen aber dürfte bei einer liturgisch und homiletisch gelungenen „Mystagogie“ und einer entsprechenden Feier der Eucharistie die unüberbietbare Bedeutung dieses Gedächtnismahles Jesu in Wort und Zeichen klar werden. Wollte man diese Sorge tatsächlich gelten lassen, so müßte sie sich gegen jeglichen Wortgottesdienst überhaupt wenden und in dessen Gelingen gleichsam eine „Konkurrenz“ für die Eucharistiefeier sehen.

4. „Allein durch eine sonntägliche Kommunionfeier wird die besondere Zuordnung von Sonntag und Eucharistiefeier gewährleistet“

Dieses Argument wird manchmal ausdrücklich gegen den Vorschlag eingewendet, als Not-Lösung für den Wegfall der Eucharistiefeier einen bloßen Wortgottesdienst zu halten. Allerdings ist auch hier Vorsicht und Umsicht angebracht.

Sicherlich bleibt zunächst einmal grundsätzlich festzuhalten: „Die eucharistische Herrenfeier wird so sehr als der existentielle Mittelpunkt des Herrentages empfunden, daß eine sonntägliche Gemeindeversammlung ohne die Feier des Herrenmahles einfach unvorstellbar ist“⁷. Damit ist freilich der Vollzug des Herrendächtnisses in der Hochform der Eucharistie gemeint. Wo nun kein Priester zur Verfügung steht und darum die Eucharistie nicht gefeiert werden kann, zeigt die Geschichte der Kirche keineswegs ein eindeutiges

⁴ M. Kratz, in: M. Kratz/F. Schlosser, *Gemeinden ohne Priester. Analysen – Anregungen – Modelle*, Limburg 1973, 32.

⁵ Vgl. statt anderer: J. Blank, *Das Herrenmahl als Mitte der christlichen Gemeinde im Urchristentum*, in: *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie*, a. a. O. (s. o. Anm. 1), 8–29; A. Knauber, „Aus apostolischer Überlieferung . . .“ (Lit.-Konst. Art. 106). Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung, in: ThGl 63 (1973), 308–321.

⁶ Eissing, a. a. O. (s. o. Anm. 1), 211, Anm. 35.

⁷ Knauber, a. a. O. (s. o. Anm. 5), 316.

Bild. A. Heinz hat recht eindrucksvoll für den deutschen Raum nachgewiesen, daß „Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse“ durchaus nicht immer eine eucharistische Komponente hatten, von einer Kommunionfeier ganz zu schweigen⁸.

Immerhin hat gerade das II. Vat. (Lit. Konst. Art. 35, 4), verbunden mit einer ausdrücklichen Wertschätzung der Eucharistie, einen Wortgottesdienst für die Gemeinde in der Situation akuten Priestermangels erlaubt und empfohlen. Die für die obige Argumentation sehr rasch in Anspruch genommene Analogie von sonntäglicher Eucharistiefeier und priesterloser Kommunionfeier ganzer Gemeinden ist demnach zu beweisen, nicht aber schon vorauszusetzen.

5. „Die gegenwärtigen Kommunionfeiern sind eine bloße Ausweitung der über Jahrhunderte üblichen Kommunionsausteilung außerhalb der Eucharistiefeier“

In diesem Zusammenhang wird oft auf die reiche, vor allem für die Ostkirche bedeutsame Tradition der „Missa praesanctificatorum“ („Messe der vorgeheiligen Gaben“) verwiesen, also auf eine liturgisch der Hochform der Eucharistie nahe-kommende Gemeindefeier, in der jedoch die in einer vorausgehenden Eucharistiefeier konsekrierten Gaben ausgeteilt wurden⁹. Abgesehen davon, daß diese Tradition im Westen (den Karfreitag ausgenommen, wobei selbst dort der Verzicht auf die Kommunionspendung die ursprünglichere Praxis gewesen zu sein scheint) nie hat Fuß fassen können, erwies sich bei genauerer Betrachtung die Berufung auf diese besondere liturgische Gottesdienstform als ziemlich unzutreffend.

Ihren Ursprungsort hat sie in der privaten Kommunion einzelner Gläubiger, späterhin vor allem in der herausragenden liturgischen Gestaltung der Fastenzeit; dem Charakter dieser Bußzeit entsprechend, enthielt man sich an Werktagen der Feier der (ausgesprochen freudig stimmenden) Eucharistie. Ausdrücklich ausgenommen waren dabei die Samstage und Sonntage sowie das in die Fastenzeit fallende Fest Mariä Verkündigung (25. März). Vorsteher und Leiter dieser Gottesdienste waren zudem selbstverständlich die Priester, so daß von einer Vorform des *priesterlosen* Gottesdienstes auf keinen Fall die Rede sein kann.

Läßt sich diese „Missa praesanctificatorum“ demnach keinesfalls als ein theologisches Argument für die gegenwärtige Praxis *sonntäglicher priesterloser* Kommunionfeiern betrachten, so bietet die Kommunionspendung außerhalb der Messe dafür ebensowenig Anhalt.

Zunächst bleibt festzuhalten, daß seit der Enzyklika „Mediator Dei“ Pius’ XII. über Art. 55 der Liturgiekonstitution bis hin zu Nr. 56 h) der „Allgemeinen Einführung in das Meßbuch“ der Akzent eindeutig darauf liegt, daß „die Gläubigen nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegennehmen“¹⁰. Der – später noch genauer zu entfaltende – Zusammenhang von Opferhandlung und Mahlgeschehen ist damit eindeutig unterstrichen; eine Kommunionspendung außerhalb der Messe bleibt so die Ausnahme für jene, die aus Alters- oder Krankheitsgründen nicht teilnehmen können. Diese Situation wird ohne jeden Zweifel auch im neuen römischen Ritus der „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“ vorausgesetzt.

⁸ A. Heinz, Ersatzgottesdienste für die Sonntagsmesse. Beispiele aus der Geschichte zu einer aktuellen Problematik, in: TThZ 86 (1977), 11–24.

⁹ Vgl. vor allem H. Lehenhofer, Sonntagsgottesdienst ohne Priester. Die Tradition der Missa praesanctificatorum und die Kommunionfeier priesterloser Gemeinden, in: Bibel und Liturgie 51 (1978), 12–22; I. Zindé, (Messe des) Présanctifiés, in: DThC XIII (1936), 77–111; A.-G. Martimort u. a. (Hg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft I, Freiburg 1963, 467–469.

¹⁰ So in Art. 55 der Lit.-Konst.; vgl. auch AAS 39 (1947), 565f.

Des weiteren aber gilt, daß die hier angesprochene Kommunionausteitung durch einen Priester geschah und so stets im Raum einer durch Amt und Eucharistie voll konstituierten Gemeinde verblieb; sie vollzog sich zudem meist unmittelbar vor oder nach der Eucharistiefeier und ließ sich daher in keinem Fall als deren „Ersatz“ betrachten; daher gab es auch niemals durch die Kombination eines Wortgottesdienstes und einer Kommunionfeier die problematische Annäherung an die Eucharistiefeier. Aus diesen Gründen ist bei einer Berufung auf eine angeblich bereits vorhandene jahrhundertealte Praxis für sonntägliche priesterlose Kommunionfeiern ganzer Gemeinden besondere Vorsicht am Platz.

6. „Die Sinnrichtung der einschlägigen römischen Dokumente legt eine sonntägliche Kommunionfeier einer Gemeinde nahe, die auf die Eucharistiefeier verzichten muß“

Dazu bleibt festzuhalten: Es gibt bis heute keine verbindliche Äußerung Roms zu der hier anstehenden Frage von priesterlosen Kommunionfeiern ganzer Gemeinden als Ersatz der sonntäglichen Eucharistiefeier. Die wenigen Hinweise und Bemerkungen in den entsprechenden nachkonkiliaren Dokumenten erlauben jedenfalls keine so weitgehende Interpretation¹¹.

Eher bezeichnend als überraschend ist es daher, daß auch die Studienausgabe zur „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“ zu dieser Frage keine Stellung nimmt; jeglicher Hinweis auf solche priesterlose Gottesdienste in Gestalt von Kommunionfeiern fehlt. Gegen eine recht eigenständige Sinn-Interpretation unter erheblicher Ausweitung des ursprünglichen Wortlautes ist jedenfalls so lange Einspruch einzulegen, als nicht eindeutige Hinweise solche weitreichenden Schlussfolgerungen erlauben. Völlig abwegig erscheint in diesem Zusammenhang allerdings die Überdehnung von Art. 28 der Lit. Konst., demzufolge „alles, was ein Diakon oder ein vom Bischof bestellter Leiter eines Wortgottesdienstes und Kommunionspender tun darf, auch geschieht“¹². So verstanden müßte ein Bischof wohl stets ein Pontifikal-Amt, der Priester nur sakramentale Handlungen vollziehen u. ä.

7. „Die Gestaltung priesterloser Sonntagsgottesdienste als Kommunionfeiern wird seit längerem in der DDR ohne Schaden und mit guten Erfahrungen praktiziert“

Auf den ersten Blick scheint es sich hier um eines der durchschlagendsten Argumente für die gegenwärtige Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern ganzer Gemeinden zu handeln. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich allerdings rasch, daß es sich um kaum vergleichbare Größen handelt. Bei den in der DDR seit 1965 in Form von Kommunionfeiern gehaltenen priesterlosen Sonntagsgottesdiensten geht es nämlich bezeichnenderweise um „Stationsgottesdienste“¹³; sie finden grundsätzlich nur statt in entlegenen Außenstationen der Diaspora, sind aber keineswegs üblich in voll konstituierten Gemeinden. Darüber hinaus haben sie

¹¹ Vgl. vor allem die „Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie“ (= Nachkonkiliare Dokumentation, Bd. 6), Trier 1967, Nr. 33; „Dritte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution“ (1970) (= Nachkonkiliare Dokumentation, Bd. 31), Trier 1972, Nr. 6e); „Instruktion über Erleichterung des Kommunionempfanges bei bestimmten Anlässen“ (1973) (= Nachkonkiliare Dokumentation, Bd. 46), Trier 1976, bes. I: Die außerordentlichen Spender der heiligen Kommunion, 52ff.

¹² Emminghaus, a. a. O. (s. o. Ann. 1), 27.

¹³ Vgl. dazu: Laien spenden Eucharistie im Wortgottesdienst. Ein Erfahrungsbericht, hg. v. Seelsorgereferat des Bischöflichen Ordinariates Berlin 1968, bes. 3–40; der gut gemeinte Beitrag von F. Kindermann, Stationsgottesdienste, in: Gottesdienst 14 (1980) 21, trifft daher nicht das eigentliche Problem.

eine andere Gestalt: Die eucharistische Speise wird bei diesen Kommunionfeiern aus der zur selben Zeit (!) im Pfarrort stattfindenden Eucharistiefeier durch den Kommunionhelfer überbracht (!), nicht aber als bereits längere Zeit vorher konsekrierte und gleichsam „vorhandene“ Speise dem Tabernakel entnommen. Der Zusammenhang solcher Kommunionfeiern mit der Eucharistiefeier ist demnach unvergleichlich deutlicher und unmittelbarer als in der jetzt aufkommenden Praxis in Deutschland und Österreich. Daher kann der Verweis auf die (ohnehin noch relativ junge) Praxis in der DDR kaum unbedenklich für die gegenwärtige Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern *ganzer Gemeinden* in Anspruch genommen werden. Vor allem die Differenzierung zwischen Eucharistiefeier und Kommunionfeier ist hier so unübersehbar, daß allen Gefahren einer Verwechslung von vornherein begegnet ist.

III. Weiterführende Anfragen und Probleme

Mit der Zurückweisung unzureichender Antworten auf die Frage nach der Gestalt sonntäglicher Gottesdienste ohne Priester ist freilich nur wenig erreicht. Nun sind jene weitreichenden und schwerwiegenden theol. Fragen und Probleme knapp zu umreißen, die durch die Einführung von Kommunionfeiern für ganze Gemeinden entstehen. Dabei wird sich wiederum bestätigen, daß im konkreten Einzelfall kaum *direkt* gegen verbindliche Glaubensüberzeugungen oder kirchliche Normen verstößen wird. Dennoch wird durch die Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern das Gesamtgefüge des kirchlichen Lebens so tiefgreifend verändert, daß zugleich dogmatisch Unaufgebares in seinem Stellenwert verunklärt, vergleichgültigt und damit verändert wird.

1. Die Theologie und Liturgie des Wortes

Das zeigt sich bereits in einer eher impliziten Leugnung der wirklichen Christusbegegnung im Wort. Praktisch alle Autoren, die sich zu diesem Thema geäußert haben, gestehen freimütig zu, daß „reine Wortgottesdienste in Gemeinden ohne Priester am Sonntag durchaus die Feier der Eucharistie ersetzen können“¹⁴. Echte Christusbegegnung findet schließlich nicht nur im Sakrament, sondern ebenso im Wort der Verkündigung statt. „Um dieses gemeindestiftende Element der Versammlung unter dem Gottes-Wort . . . geht es doch vor allem bei den sonntäglichen Gemeindegottesdiensten ohne Priester“¹⁵.

Diese bedeutsame und der neueren kath. „Theologie des Wortes“ wie der liturgisch-theol. Neubesinnung des II. Vat. zugrundeliegende Erkenntnis erlaubte eine Neubelebung von Predigt und Wortgottesdienst, innerhalb und außerhalb der Eucharistiefeier. Dabei wurde die Verschiedenheit und Eigenständigkeit, damit zugleich die in beiden Fällen gegebene Wirklichkeit der Christusbegegnung in Wort und Sakrament herausgearbeitet. Die reiche Tradition einer Wort-Theologie bei den Kirchenvätern konnte dabei bestehende Barrieren überwinden helfen; für diese steht die heilswirkende Gegenwart Christi in seinem Wort gleichrangig mit seiner eucharistischen Gegenwart, so daß man von einer „Wortkommunion“ sprechen kann. Daher hat das II. Vat. von verschiedenen Gegenwartsweisen Jesu Christi gesprochen und ausdrücklich festgestellt: „Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“¹⁶.

¹⁴ Eissing, a. a. O. (s. o. Anm. 1), 212, Anm. 40.

¹⁵ Schwarzenberger, a. a. O. (s. o. Anm. 1), 142.

¹⁶ Lit.-Konst., Art. 7.

Auch die besondere Betonung der sakralen Gnadenwirksamkeit der Sakramente im Tridentinum kann mit einem Gnadenhandeln Gottes im Wort von Schrift und Verkündigung durchaus zusammengehen.

In diesem Rahmen erst erschließt sich das ganze Gewicht der Empfehlung des II. Vat. zu „eigenen Wortgottesdiensten . . . [auch] an Sonntagen und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht“¹⁷. Aufgrund der eben angedeuteten Wertschätzung des Wortes auch im kath. Bereich kommt solchen Wortgottesdiensten eine eigene Würde und Bedeutung zu; sie sind in Notfällen legitimer, ja unverzichtbarer Ersatz der sonntäglichen Eucharistiefeier, weil darin wirkliche und wirksame Christusbegegnung im Wort und eben nicht im Sakrament der Eucharistiefeier stattfindet!

Die gegenwärtige Praxis von Kommunionfeiern ist dieser Gottesdienstgestaltung gegenüber ein völliges „Novum“, denn hier soll ja „die sakrale Begegnung mit Christus in der Kommunion . . . durchaus Schwerpunkt“¹⁸ sein. Der Liturgie des Wortes ist damit freilich (trotz aller anderslautenden Beteuerung und Bemühung) ihre wahre Bedeutung und ihr Eigengewicht genommen; eine Berufung auf Lit. Konst. Art. 35, 4 verbietet sich daher. Was mit der Kommunionfeier nämlich eingeführt wird, ist weder Wortgottesdienst noch Eucharistiefeier, sondern eine dritte Größe, die in dieser Form ein kirchen- (und dogmen-)geschichtliches Novum ersten Ranges darstellt. Die in diesem Zusammenhang oft bemühte Verbindung von Wort und Sakrament verfängt kaum, da (wie gleich noch genauer zu zeigen ist) die sakrale Komponente völlig unzureichend, gleichsam nur „im Fragment“ zur Geltung kommt. Faktisch bedeutet daher die drohende unmerkliche Institutionalisierung von sonntäglichen Kommunionfeiern einen bedauerlichen Rückfall hinter die nachkonziliar eben erstarkende (und auch ökumenisch bedeutsame) Theologie und Liturgie des Wortes, die gerade in dieser Notsituation ihre erste Bewährungsprobe im Bewußtsein der Gläubigen hätte bestehen können. Für eine ganze Gemeinde (!) kann es „zwischen“ Eucharistiefeier und Wortgottesdienst keine „Mischform“ geben, vielmehr gilt: Wo wegen des Fehlens eines Priesters eine Gemeinde auf die sonntägliche Eucharistiefeier verzichten muß, da ist diese sakrale Hochform des Gemeindegottesdienstes nur zu „ersetzen“ unter Verzicht auf eine eucharistische Begegnung mit dem Herrn zugunsten der ebenso wirklichen und lebendigen Begegnung mit ihm im Wort der Schrift und der Verkündigung.

2. Die Sorge um ein integrales Eucharistieverständnis

Weitaus bedenklicher als die implizite Leugnung einer vollwertigen Christusbegegnung im Wort erscheint hingegen das Verständnis der Eucharistie, das diesen Kommunionfeiern offenkundig zugrundeliegt und damit für breite Kreise wieder in den Vordergrund rücken dürfte. Was in der langen Geschichte der Kirche als klarer Ausnahme- und Grenzfall deklariert und vor allem den Alten und Kranken zugedacht war, die an der Teilnahme am Gemeindegottesdienst verhindert waren, soll nun (wenngleich in regelmäßiger Wechsel mit einer Eucharistiefeier) Gegenstand einer normalen Gemeindeordnung werden: die Kommunionspendung außerhalb der Eucharistiefeier.

¹⁷ Lit.-Konst., Art. 35, 4.

¹⁸ Eissing, a. a. O. (s. o. Anm. 1), 206.

Noch mehr: Die gegenwärtige Sakramententheologie und erst recht die Theologie der Eucharistie¹⁹ rücken deutlich ab von einem dinglich-objektivistischen Verständnis der sakramentalen Vollzüge und erst recht von einer Fixierung auf die aus dem Handlungsganzen isolierte „Materie“ eines Sakramentes, konkret also der eucharistischen Gestalten von Brot und Wein. Statt dessen findet die gesamte sakramentale Handlung größere Beachtung als Vollzug eines letztlich unteilbaren Ganzen; damit ist zugleich der Streit um den eigentlichen „Zeitpunkt“ der eucharistischen Wandlung (ob Einsetzungsworte oder Epikese) beigelegt. Die gemeinsame Gedächtnisfeier des Herrenmahles, die im Mahl begangene „memoria mortis et resurrectionis Jesu Christi“ ist und bleibt das eigentliche Sakrament der Eucharistie; die *bleibende* Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten erscheint daher als zwar unbestreitbare Konsequenz, nicht aber als ursprüngliche Mitte und eigentlich gewollter Effekt dieser Feier²⁰.

Für ein solches Sakramenten- und Eucharistieverständnis bedeuten die Kommunionfeiern einen bedenklichen und bedauerlichen Rückschritt. Wie immer man es drehen und wenden mag – sie bleiben ihrer Grundstruktur nach eine „Messe ohne Kanon“, da Gabenbereitung, Hochgebet und Einsetzungsbericht aus dieser Feier ausgeklammert sind bzw. bleiben müssen. So aber fehlt ihnen das eigentlich sakramentskonstituierende Moment, nämlich die Vergegenwärtigung des Paschageschehens, der Opfercharakter. Ob gewollt oder nicht – der Blick wird so in kaum zulässiger Weise auf die geheiligen, „verwandelten“ Elemente *allein* gelenkt und damit die für die Kirchenväter wichtige *Aktualpräsenz* des Opfers Jesu und die sich daraus überhaupt erst ergebende *substantiale Realpräsenz* weit in den Hintergrund gerückt. Anders gesagt: Die (an sich sekundäre, was nicht heißt: bedeutungslose!) Fortdauer der Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein, das in der Tradition so benannte „sacramentum permanens“, wird hier zum alleinigen Orientierungspunkt, während die umfassendere Symbolhandlung, das „Sacramentum“, nämlich die Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu, zurücktritt. Jede Bemühung um ein solchermaßen erneuertes, ganzheitliches Eucharistieverständnis, das den Blick von der „Wandlung“ der Elemente behutsam und umsichtig auf das umgreifende Geschehenganze, das Gedächtnis des Herrenmahles zurücklenkt, wird mit dieser Herauslösung des Mahlgeschehens aus der Gedächtnisfeier selbst nachhaltig verhindert.

Von hier aus ergeben sich schwerwiegende theol. Bedenken gegenüber der immer häufiger anzutreffenden Praxis von Kommunionfeiern ganzer Gemeinden, in denen am Sonntag ein Priester fehlt. Faktisch handelt es sich dabei um eine „Messe ohne Kanon“, worüber auch noch so diffizile Unterscheidungen und Unterscheidungshilfen kaum hinwegtäuschen können. Zudem erledigen sich feine

¹⁹ Zu den neueren Bewegungen innerhalb der kath. Sakramententheologie vgl. meine beiden Literaturberichte: *Wege und Möglichkeiten gegenwärtiger Sakramententheologie. Gestalten – Probleme – Perspektiven*, in: G. Bitter/G. Miller (Hg.), *Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte*, München 1976, 279–293; *Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen?*, in: Herr-Korr 33 (1979), 571–576. Als Beispiele einer erneuerten Theologie der Eucharistie seien hier nur genannt: J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: *Mysterium Salutis IV/2*, 185–313; A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973; M. Kehl, *Eucharistie als Begegnung*, in: *Theologische Akademie* 13, Frankfurt 1976, 27–42; J. Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978.

²⁰ Beispielahaft lässt sich das auch an der Art beobachten, wie z. B. Ratzinger in seinen Predigten (s. o. Anm. 19) das Geheimnis der Eucharistie behandelt: Die „Transsubstantiation“, die Behandlung der wirklichen und bleibenden Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament rückt ans Ende und wird betont aus dem Ganzen der Gedächtnis-Feier des Pascha-Mysteriums Jesu entwickelt.

theoretische Differenzierungen in der Praxis häufig von selbst. Damit wird eine Kommunionfrömmigkeit gefördert, die von der Liturgischen Bewegung bis hin zur nachkonkiliaren Liturgiereform und entsprechenden theologischen Bemühungen zugunsten eines integralen und vom Vollzugsganzen des Herrengedächtnisses, des Paschamysteriums, getragenen Verständnisses der Eucharistiefeier mittlerweile überwunden zu sein schien. Daher sind die Kommunionfeiern aus guten theologischen Gründen, konkreter gesagt: aus ehrlicher Sorge um die Bewahrung und Bewährung eines ursprünglicheren (!) Verständnisses der Eucharistie abzulehnen; sie machen einen eindeutigen Grenzfall, die Kommunionspendung außerhalb der Messe, zu einem „Normalfall“ für eine ganze Gemeinde und deren Ordnung. In bewußter Sorge um die ganzheitliche Gestalt der Eucharistiefeier und bei gleichzeitiger Hochschätzung der Verkündigung des Gotteswortes sollte darum in solchen Gemeinden, in denen sonntags kein Priester zur Verfügung steht und damit keine Eucharistie gefeiert werden kann, ein reiner Wortgottesdienst gehalten werden. Freilich setzt ein solch bewußter und im Notfall durchaus verantwortbarer Verzicht auf Kommunionfeiern voraus, daß die Gemeinde sich in regelmäßigen Abständen sonntags zur Hochform der Eucharistiefeier versammelt und hier nun auf andere, eben sakramentale Weise Christus begegnet. Andernfalls würde eine Gemeinde auf Dauer ihre konstitutive Mitte verlieren.

3. Ein unterschätztes ökumenisches Problem

Neben diesen recht grundsätzlichen Infragestellungen der Kommunionfeiern wird ein anderes Problem bisher weitgehend unterschätzt – die ökumenische Relevanz und Brisanz dieser Praxis katholischerseits. Bei unvoreingenommener Betrachtung kann man sich des Eindrucks einer (sicherlich unbeabsichtigten) Doppelzüngigkeit kaum erwehren: Einerseits wird von der kath. Kirche immer wieder Bedauern laut über die geringe Wertschätzung des Abendmahls im protestantischen Bereich und auf dessen „Randstellung“ im evang. Gottesdienst verwiesen; die entsprechenden Konsensdokumente äußern denn auch mit evang. Billigung entsprechende Wünsche der kath. Gesprächsteilnehmer:

„Nach katholischer Überzeugung ist lutherischerseits anzustreben: 1. der häufigere Vollzug des Abendmahls . . . ; 2. eine größere Beteiligung der gesamten Gemeinde (insbesondere der Kinder); 3. eine engere Verbindung von Wort- und Sakramentsgottesdienst“²¹. Angesichts dieser Wunschliste bleibt es schlechterdings unverständlich, wenn nun im kath. Raum plötzlich doch „weniger häufig als jeden Sonntag“²² Eucharistie gefeiert wird und die Einheit von Wort- und Eucharistiefeier damit praktisch aufgelöst wird.

Der Tendenz einer Aufwertung der Abendmahlsfeier im evang. Raum und dem in allen auf eine Einigung hindenkenden Dokumenten greifbaren Ziel einer Vollgestalt der eucharistischen Gedächtnisfeier läuft die kath. Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern in Gemeinden ohne Priester jedenfalls stracks entgegen. Das gilt noch unter einer weiteren, ebenfalls ökumenisch bedeutsamen Rücksicht. Die Konsenspapiere nehmen schließlich nicht nur die luth.-evang. Kirchen, sondern ebenso die kath. Kirche in die Pflicht.

²¹ Das Herrenmahl, hg. v. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Paderborn-Frankfurt ⁴1979, Nr. 76, 46.

²² Eine Taufe – eine Eucharistie – ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, hg. v. G. Müller/Fahrenholz, Frankfurt ³1977, Nr. 33, 20.

Diesbezüglich sind die Aussagen unter Bezugnahme auf die „Instructio de cultu mysterii eucharisticī“ vom 25. 5. 1967, vor allem die Nr. 49 und 50, erstaunlich einsinnig und durchgängig: „Man möge auf katholischer Seite, insbesondere in Katechese und Predigt, beachten, daß die ursprüngliche Intention der Aufbewahrung der eucharistischen Gaben darin besteht, daß sie an die Kranken und Abwesenden verteilt werden“²³. Dabei wird jeweils eine luth. Gegenverpflichtung ausgesprochen, die eine ähnliche Hochschätzung der zurückbleibenden Abendmahlsgaben beinhaltet.

Wie diese Zusage von kath. Seite auf angemessene Weise eingelöst werden kann, wenn in vermehrter Zahl Kommunionfeiern ganzer Gemeinden praktiziert werden und damit der Aspekt der fortdauernden Realpräsenz reichlich strapaziert wird, bleibt ein Rätsel. Eher schon will es scheinen, daß mit dieser bedauerlichen Praxis ein bereits erreichter ökumenischer Konsens unterlaufen und damit die mühsam errungene Einheit aufs Spiel gesetzt wird. Was hier (sicherlich ohne böse Absicht und vermutlich unbewußt) praktiziert wird, ist weit mehr als nur ein „schlechter Stil“ in der Ökumene – es geht an die Substanz und fragt nach der kath. Zuverlässigkeit im ökumenischen Gespräch.

Ähnliches lässt sich auch feststellen für den von der kath. Seite im ökumenischen Gespräch stets betonten unlöslichen Zusammenhang von Gemeinde, Amt und Eucharistie.

Daß das Priestertum Ordination zur Gemeindeleitung und damit vorzüglich auch den Vorsitz bei der Eucharistiefeier meint und für diese Funktion die gültige Weihe unabdingbare Voraussetzung bleibt, bildet das unbestrittene und auch unbestreitbare Fundament der kath. Überzeugung. Gerade diese wechselseitige Zuordnung aber wird durch die von Diakonen oder Laien als „Quasi- bzw. De-facto-Gemeindeleitern“ geleiteten Kommunionfeiern (die ihrerseits, allen Unterscheidungshilfen zum Trotz, noch immer von vielen Gemeindegliedern als „Quasi-Eucharistiefeiern“ empfunden und angesehen werden) nachhaltig verdunkelt und verunklärt.

Die immer weiter reichende Ausgliederung und Delegation einzelner Funktionen und Vollmachten des priesterlichen Amtes der Gemeindeleitung (gegen die prinzipiell nichts einzuwenden ist!²⁴) höhlt in der Konsequenz die Notwendigkeit einer amtlichen Verfaßtheit einer christlichen Gemeinde (die doch im ökumenischen Gespräch eine so entscheidende Rolle spielt!) allmählich aus, indem sie als eine Art „Priester-Ersatz“ einen Diakon oder Laien, vor allem freilich Pastoralreferenten, als De-facto-, oftmals nahezu De-iure-Gemeindeleiter ohne Ordination stellt. Wieviel hochfeine theoretische Differenzierung auch immer hier gebraucht werden mag – „man darf sich . . . nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Gemeinden für solche subtile theologische Unterscheidungen wenig Verständnis haben und sich auf ihre eigene Weise einen Reim auf diese Entwicklung machen“²⁵.

Nicht allein vom kath. Standpunkt, sondern auch unter ökumenischen Rücksichten muß sich darum hier die Frage stellen, ob die letztlich in der Weihe begründete Vollmacht zur Gemeindeleitung nicht auf Dauer zu einer rein „theol. Wahr-

²³ So mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die röm. Instruktion und deren deutliche Feststellung in: Eine Taufe – eine Eucharistie – ein Amt, a. a. O. (Anm. 22), und in: Das Herrenmahl, a. a. O. (s. o. Anm. 21), Nr. 55, 34.

²⁴ Vgl. Kirchenkonstitution Art. 33; Laiendekret Art 6 und 20.

²⁵ W. Kasper, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels, in: StdZ 195 (1977), 129–135, hier: 130.

heit“ verkommt und zu einer ausgehöhlten Ideologie zu werden droht, der ihr Fundament in der kirchlichen Praxis durch immer weitere Delegation von Jurisdiktionsvollmacht genommen wird. Auch hier läßt sich damit der Eindruck einer gewissen Zwiespältigkeit im ökumenischen Gespräch nur schwer vermeiden. Die *katholische* Position scheint sich fast unbemerkt und unter der Hand in solchem Maße zu verändern, daß die Basis sich abzeichnender ökumenischer Einigung plötzlich von ganz unerwarteter Seite her bedroht wird.

IV. Rückblick und Ausblick

Wie bereits öfter vermerkt, wird man wohl in keinem der genannten Punkte und der geäußerten Bedenken gegenüber der gegenwärtigen kirchlichen Praxis von Kommunionfeiern als Ersatz der sonntäglichen Eucharistiefeier in Notfällen einen direkten Verstoß gegen irgendwelche Glaubenslehren oder kirchenrechtliche Festlegungen finden können. Dennoch droht gerade hier Quantität in Qualität umzuschlagen: Wo sich das Gefüge der kirchlichen Praxis so entscheidend verschiebt und den „theol. Ort“ bestimmter, zwar niemals frontal gelegneter Glaubenswahrheiten verändert, werden diese selbst in ihrem Bestand angegriffen und bedroht. Die eigentliche Gefahr liegt also nicht in irgendwelchem Unrecht der einzelnen Schritte in der Praxis, sondern darin, daß eine beruhigende Oberflächenansicht völlig verdeckt, wie bedrohlich die praktisch vollzogenen „Umbauten“ das Fundament belasten und allmählich zu verschieben beginnen. Wer hier nur an Symptombehandlung denkt und dabei verschiedene Lösungen durchspielt, wer hier eben „nur praktisch“ denkt, verkennt die ungeheure Herausforderung dieser Situation. Diese verlangt eine grundsätzliche Besinnung und Entscheidung, die ohne verantwortliche Mitwirkung des Theologen überhaupt nicht denkbar ist. Wem nur an dem pastoral „Machbaren“ liegt, wird auf lange Sicht (sicherlich ungewollt) der Sache des Glaubens empfindlich schaden und mit Erschrecken vor dem stehen, was er unbedacht angerichtet hat. Daher muß der Theologe, der in der kritischen Reflexion dieser Praxis der Kommunionfeiern diese bedrohlichen Verschiebungen bemerkt, auf den Schaden hinweisen, den längerfristig praktizierte Not-Lösungen anrichten können.

Die gegenwärtige Praxis *sonntäglicher Kommunionfeiern ganzer Gemeinden* (jede dieser drei Bestimmungen hat ihr eigenes Gewicht!) ohne Priester bleibt daher ein gefährlicher Schritt in die falsche Richtung, der zudem eine wirkliche Lösung der anstehenden Probleme des Priestermangels auf lange Sicht erschwert, wenn nicht gar blockiert. Priester sind nur durch Priester zu ersetzen – dasselbe gilt letztlich auch für die sonntägliche Eucharistiefeier einer christlichen Gemeinde. Um diese kritischen Überlegungen nicht rein aporetisch enden zu lassen, sollen abschließend einige Perspektiven zur Bewältigung der gegenwärtigen Situation eröffnet werden:

1. Unbestritten bleibt die Notwendigkeit, daß sich eine christliche Gemeinde sonntags zu einem Gottesdienst versammelt, auch wenn dieser (durch das Fehlen eines Priesters) keine Eucharistiefeier sein kann.
2. Die Gestalt dieser priesterlosen Sonntagsgottesdienste ist grundsätzlich ein reiner Wortgottesdienst, in dem die Gemeinde Christus, ihren Herrn, in ihrer Mitte gegenwärtig weiß durch sein Wort und durch die in seinem Namen versammelten Gläubigen.

3. Um praktisch und theologisch den Bestand einer christlichen Gemeinde zu sichern, wird es unerlässlich sein, daß diese in regelmäßigen Abständen (wenn schon nicht an jedem Sonntag) Eucharistie miteinander feiert.
4. Ist für eine Gemeinde selbst an einem kirchlichen Hochfest keine Eucharistiefeier möglich, so soll sie (nach dem Vorbild der in der DDR mit guten Erfahrungen praktizierten Kommunionfeiern) an der gleichzeitigen (!) Eucharistiefeier einer zugeordneten Gemeinde teilnehmen. Da in diesem Fall die eucharistischen Gaben nicht als lange zuvor konsekriert dem Tabernakel dieser Pfarrkirche entnommen werden, sondern direkt aus einer Eucharistiefeier überbracht und erst in die versammelte Gemeinde hineingetragen werden, bleibt die außergewöhnliche Situation dieser Kommuniongottesdienste für jeden unmittelbar erkennbar und der integrale Zusammenhang des eucharistischen Mahles mit der gesamten Gedächtnisfeier des Herrenmahles erhalten. Dieser echte, auf streng begrenzte Festtage im Jahr festgelegte Extrem- und Grenzfall lässt sich auch ökumenisch durchaus vertreten, obwohl die grundlegenden Bedenken damit nur teilweise ausgeräumt sind.
5. Längerfristig bleibt freilich zu fragen, ob sich jene zahlreichen Männer, die bisher als anerkannte Leiter solcher priesterloser Gottesdienste fungieren, nicht de facto als solche Bezugspersonen einer Gemeinde bewährt haben (und damit tatsächlich „viri probati“ sind!), die ihrer *Funktion* nach sich längst für die dieser Aufgabe entsprechende *Ordination* zur Gemeindeleitung und damit auch zum Vorsitz bei einer Eucharistiefeier qualifiziert haben. Den Mut, einen solchen Weg aus der gegenwärtigen Krise zu finden und zu beschreiten, statt mit halben und im Endeffekt mehr als bedenklichen und gefährlichen Lösungen die Situation zu verschleiern und sogar zu verschlimmern, wird die Kirche aufbringen können und müssen. Der erste Schritt dazu bleibt die Einsicht, daß für die Praxis der sonntäglichen Kommunionfeiern ganzer Gemeinden das beachtliche Zugeständnis der Deutschen Bischofskonferenz in anderem Fall zutrifft: „Not- und Ersatzlösungen sind oft Fehllösungen.“

Ein Blick in „Kunst und Kirche“, Heft 1/1980, Zur Situation des Kirchenbaus:
Günter Rombold, Das Ende des Neoexpressionismus und Brutalismus im Kirchenbau. Günter Rombold, Gottfried Böhms Kirche in Wigratzbad. Gottfried Böhm mit Günter Kaintoch, Gemeindezentrum Kettwig-Nord. Atelier Lucien Kroll, Kloster und Pfarrkirche Froidmont. Roland Rainer, St. Michael in Leonding. Gisberth Hülsmann, St. Marien in Gütersloh-Avenwedde. Lothar Kallmeyer, Evang. Gemeindezentrum an der Laurentiuskirche in Bünde. St. Gertraud in Bozen-Haslach. Othmar Barth, Glauco Gresleri, Alvar Aaltos Kirche in Riola. Edward Andres Sövik, Zur Situation des Kirchenbaues in den USA. Karl Wimmenauer, Wettbewerb St. Petri, Lübeck. Forum. Information. Publikationen. Bezugsmöglichkeit: ÖÖ. Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz a. d. Donau. Einzelheft öS 78.-; DM 12,-, Jahresabonnement (4 Hefte) öS 278.-; DM 38,- (zuzüglich Porto).

Wichtige Neuerscheinungen!

Grundriß des nachkonkiliaren Kirchenrechts

Herausgegeben von Joseph Listl, Heribert Schmitz, Hubert Müller
XLI, 969 Seiten, Leinen, DM 68.-

Dieses Handbuch, an dem 46 Fachleute, darunter nahezu sämtliche Lehrstuhlinhaber des Faches Kirchenrecht aus Deutschland, Österreich und der Schweiz mitgearbeitet haben, enthält in klarer Grenzziehung zu dem vorkonkiliaren, inzwischen teilweise außer Kraft getretenen Rechtsbestand das gegenwärtig geltende Recht der katholischen Kirche. Ein unentbehrliches Grundwerk für jeden Theologen und Seelsorger!

Dokumente zur Kirchenmusik

unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes
Herausgegeben von Hans-Bernhard Meyer und Rudolf Pacik
ca. 480 Seiten, Leinen, ca. DM 38.-

Dieses Werk ist eine unentbehrliche Informationsquelle und ein wichtiges Arbeitsinstrument für alle, die sich in Theorie und Praxis mit der Kirchenmusik beschäftigen. Hier sind erstmals alle die Kirchenmusik betreffenden Dokumente von 1903 bis 1978, die für das deutsche Sprachgebiet gelten, in einem Sammelband verfügbar.

Gerhold Becker

Theologie in der Gegenwart

Tendenzen und Perspektiven
Reihe: Pustets Theologische Bibliothek
256 Seiten, kartonierte Ausgabe, DM 19,80

In fünf Kapiteln diskutiert der Autor die gegenwärtig bedeutensten Ansätze systematischer Theologie. Der Leser findet hier Orientierung über das jüngste Kapitel Theologiegeschichte.

Dies ist die Nacht

Hilfen zur Feier der Osternacht
Herausgegeben von Hans Hollerweger und Rupert Berger
160 Seiten, kartonierte Ausgabe, DM 16,80

Durch grundlegende Beiträge zur Theologie der Osternacht, durch die homiletische Erschließung und die Hilfen für die Gestaltung werden für den Praktiker Möglichkeiten zu einer erlebnisstarken Feier aufgezeigt.

Auslieferung in Österreich: MAYER & COMP., Verlagsauslieferung, Dominikanerbastei 4, 1010 Wien 1 (Niederösterreich, Wien, Burgenland und Steiermark); VERITAS GMBH, Verlagsauslieferung, Harrachstraße 5, 4010 Linz (Vorarlberg, Tirol, Salzburg, Kärnten, Oberösterreich).

F. PUSTET · REGENSBURG

Nachfolge Jesu und Verzicht auf Besitz

Mk 10, 17–31 aus der Sicht der neuesten exegetischen Methoden*

Seit rund 10 Jahren zeigen sich in der Exegese Ansätze zu neuen Methoden. Im Anschluß an die Methodenbücher der historisch-kritischen Methode werden als herkömmliche Methoden verstanden: Textkritik, Literarkritik, Form- und Traditionsgeschichte, Redaktionsgeschichte¹. Diese bemühen sich vor allem, die Entstehung der Texte zu erforschen und verstehen die Entstehungsgeschichte als einen wichtigen Weg zum Sinn des Textes. Diese nun schon klassisch gewordenen Methoden haben ihren Wert erwiesen und sind unersetztbar. Neben ihnen sind in letzter Zeit, besonders unter dem Einfluß von Nachbardisziplinen (Linguistik, Kommunikationstheorie u. a.) andere Methoden getreten, etwa eine biblische Linguistik, eine strukturelle Exegese, eine semiotische Exegese². Diesen Methoden geht es vor allem um die synchrone Analyse, d. h. um die Analyse eines Systems zu einem gegebenen Zeitpunkt, also des Textes in jener Form, die er zu einem bestimmten Zeitpunkt hat. Die Ansätze, von denen diese neueren Methoden herkommen, sind vielfältig; gemeinsam ist ihnen ein verstärktes Methodenbewußtsein. Die Terminologie der Vertreter dieser neuen Methoden ist eigenwillig, meist sehr schwer zu erfassen und darüber hinaus nicht einheitlich. Die neueren Methoden werden von den einen als revolutionärer Fortschritt der Exegese gepriesen, von anderen werden sie nur eines einzigen Satzes gewürdigt; viele Exegeten halten sich auf Distanz, die mehr oder weniger respektvoll ist. Die neueren Methoden können ihre Berechtigung und Nützlichkeit sowie ihre Vereinbarkeit mit den herkömmlichen Methoden nur durch die Arbeit an konkreten Texten und Ergebnissen erweisen. Deshalb soll im folgenden an einem konkreten Text (die Berufung des reichen Mannes bei Mk 10,17–31) gezeigt werden, welches Verständnis des Textes sich erschließt, wenn neuere Methoden angewendet werden³.

Aus der Vielfalt von neueren Methoden, die zur Verfügung stehen, können im folgenden nur einige angewendet werden: nämlich Pragmatik, strukturalistische Betrachtungsweise, soziologische Fragestellung und Wirkgeschichte⁴. Aufgrund der durch diese Methoden gewährten Einsicht in den Text kann dann eine kurze Auslegung des Textes gegeben werden. Indem auch die bisherigen Methoden und deren Ergebnisse in der Behandlung des gewählten Textes angeführt werden, läßt sich ersehen, wieweit die neueren Methoden tatsächlich ein tieferes Verständnis des Textes und eine Klärung umstrittener Fragen bieten.

Das Gespräch zwischen Jesus und dem reichen Mann

(Der Text aus der Sicht der Pragmatik)

Die Berücksichtigung der Gesprächssituation, wie sie von der Pragmatik gefordert wird, ist ein Weg zum Verständnis des Textes. Pragmatik ist jener Teil der modernen Linguistik, der den Zusammenhang von Sprecher, Hörer, Zeit und Ort einer Äußerung berücksichtigt⁵. Dabei wird das in der Auslegung von Texten allgemein anerkannte Kontextprinzip

* Gastvorlesung an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien am 18. 5. 1979.

¹ So H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart 1978.

² Als Methodenbuch, das von einem historisch-kritischen Ansatz aus neuere Methoden und wirkungsgeschichtliche Hermeneutik verbindet, liegt vor: K. Berger, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung (UTB 658), Heidelberg 1977.

³ W. Egger, Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden, dargelegt an Mk 10,17–31, Klosterneuburg 1979.

⁴ Für Details der Beweisführung und für weitere Methoden sowie für ausführlichere Einführung in die jeweiligen Methoden muß auf die gen. Arbeit verwiesen werden.

⁵ Eine Einführung bietet Funk-Kolleg Sprache (Fischer-TB 6111–6112), Frankfurt 1973, 2, 113–113.

auf den besonderen Fall von Gesprächen angewendet. Die Pragmatik rechnet damit, daß eine Äußerung neben der unmittelbaren Bedeutung aufgrund einer Gesprächssituation einen zusätzlichen Sinn erhalten kann, den sie außerhalb des Gesprächs nicht hat. Als Beispiel sei V. 28 unseres Textes genommen: Die Äußerung des Petrus, „Wir haben alles verlassen“, ist eine Feststellung. Mit einer solchen Feststellung könnte ganz allgemein die Existenz der Jünger beschrieben werden. Aufgrund des Kontextes hat die Feststellung den Sinn einer Frage: „Wenn nur für Gott alles möglich ist – was gilt dann für jene, die alles verlassen haben und nachgefolgt sind?“

Diese an und für sich einfachen Überlegungen, daß Äußerungen aufgrund der Gesprächssituation einen zusätzlichen Sinn erlangen, erlauben die Klärung von zwei sehr schwierigen Stellen, deren Interpretation das Gesamtverständnis unseres Textes in der Forschung wesentlich beeinflußt hat. Es handelt sich um die Vv. 18f. und 23–25.

Die Berücksichtigung des kommunikativen Kontextes trägt wesentlich bei zur Erhellung der Worte Jesu: „Was nennst du mich gut. Keiner ist gut außer Gott allein. Du kennst die Gebote . . .“ (Vv. 18f). Die Erwiderung Jesu: „Was nennst du mich gut?“, wurde in der Forschung als Zurückweisung und Mißbilligung der Würdebezeichnung „gut“ angesehen⁶. In Alltagsgesprächen kann Mißbilligung tatsächlich in die Form der Frage gekleidet werden, etwa „Warum hast du das getan?“, doch kann eine solche Frage auch tatsächlich als Frage gemeint sein. Da in unserem Text weder durch eine erklärende Bemerkung noch sonst ein Gegensatz zwischen Jesus und der Bezeichnung „gut“ ausgedrückt ist, handelt es sich wohl eher „um eine verwunderte Frage, die zu tieferer Durchdringung des Problems auffordert“⁷. Dies wird unterstützt durch die Beobachtung, daß Jesus der Anrede des Mannes ein Zitat gegenüberstellt: Jesus führt Worte aus dem „Höre, Israel“ an. Jeder fromme Jude der Zeit Jesu bekannte sich zweimal durch die Rezitation des „Höre, Israel“ zu dem alleinigen Gott. So fordert Jesus den Mann auf, die Stellung, die er Jesus zuschreibt, mit dem Glaubensbekenntnis Israels vom alleinigen Gott zu konfrontieren. Der Sinn der Äußerung „Was nennst du mich gut?“ kann demzufolge umschrieben werden: „Was bedeutet mich dir – und wie verhält sich die Aussage zum Glaubensbekenntnis Israels vom alleinigen Gott?“.

Auch die Nennung der Gebote ist kaum als Weisung intendiert, sondern als Aufforderung, die Frage nach dem Tun angesichts des Dekalogs zu überdenken. Israel hat im Gesetz die Weisung zum Leben (und zur Zeit Jesu war die Rezitation des „Höre, Israel“ mit der Aufzählung der Gebote verbunden⁸). Bevor Jesus auf die Frage des Mannes, was zu tun ist, antwortet, muß nicht nur erklärt sein, wie der Mann zu Jesus steht, sondern auch, ob er überhaupt eine über den Dekalog hinausgehende Weisung zu hören verlangt.

Indem der Mann sich als einen treuen Beobachter des Gesetzes vorstellt, schafft er die Voraussetzung für den Weitergang des Gesprächs. Nun weiß Jesus, mit wem er es zu tun hat: mit einem Mann, der das Gesetz beobachtet und doch an Jesus diese Frage stellt: „Was muß ich tun“. Diesen Mann fordert er zum Besitzverzicht und zur Nachfolge auf.

Aus dem Kommunikationsvorgang ist auch die Stellung und Bedeutung der scharfen Worte Jesu über die Gefahr des Reichtums zu verstehen. Das Schema des Textes ist Kommentandum und Kommentar. In den Vv. 17–22 wird ein Vorfall erzählt (das Kommentandum), der in den Vv. 23–25 kommentiert wird (Kommentar). Kommentare sind nun häufig eine generalisierende Tendenz eigen.

⁶ E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums*, Berlin 1966, 356f.; K. M. Fischer, *Asketische Radikalisierung der Nachfolge Jesu: TheolVers 4* (Berlin 1972), 11–26; bes. 12f.

⁷ J. Blinzler, *Jesu Stellungnahme zur Anrede des Reichen* (Mk 10,17f.): ThGI 34 (1942), 346–349.

⁸ Schon im Papyrus Nash (150 v. Chr.) sind das „Höre, Israel“ und der Dekalog verbunden.

⁹ Entnommen aus: *Funk-Kolleg Sprache* (Anm. 5), 2, 124.

Ein Beispiel: . . . der Schaffner hat die Tür geschlossen, bevor die Frau den Bus erreicht. Sie trommelt gegen das Karosserieblech, der Bus fährt ohne sie ab. Da ruft die Frau empört: „Das ist eine Rücksichtslosigkeit!“ Ein anderer zuspätkommender Fahrgast spricht die Frau an und sagt sympathisierend: „Die Schaffner tun, als ob die Fahrgäste für sie da wären. Dabei ist es doch umgekehrt.“ Die Frau erwidert: „Daß die Schaffner für die Fahrgäste da sind, vergessen sie immer als erstes.“ In diesem Beispiel ist eine fortschreitende Verallgemeinerung festzustellen („die Schaffner“, „immer als erstes“).

Durch den Bezug zu einem konkreten Ereignis wird die Generalisierung verständlich. Daß die in dieser Situation ausgesprochene Verallgemeinerung tatsächlich allgemein gelte, würde von vielen Menschen geleugnet.

Da es sich um Redekommentierung handelt, ist die Aussage über die Gefahr des Reichtums in Vv. 23–25 als eine von einer bestimmten Situation herrührende Verallgemeinerung anzusehen. Daraus dogmatische Aussagen zu ziehen, würde der Redesituation (und der paradoxen Sprechweise) nicht entsprechen.

Damit hat die Berücksichtigung der Gesprächssituation einen ersten Weg zum Verständnis des Textes eröffnet: Das Zitat aus dem „Höre, Israel“ und die Nennung der Gebote ist aufgrund der Gesprächssituation zu verstehen als Einladung zur Klärung der Gesprächssituation zwischen Jesus und dem reichen Mann: der Mann soll noch einmal überlegen, ob es ihm mit seiner Frage ernst ist. Die Worte über den Reichtum sind ein generalisierender Kommentar zu einem bestimmten Vorfall.

Zur bisherigen Forschung ergibt sich aus der Sicht der Pragmatik, daß keine hypothetischen christologischen Debatten zwischen hellenistischen und judenchristlichen Gemeinden zur Erklärung der Vv. 18f. herangezogen werden müssen¹⁰. Auch die Auffassung, Jesus lehne es ab, Gebote zu geben, hat wenig Rückhalt am Text¹¹. Die Aussagen über den Reichtum sind nicht dogmatisierende Ausdruck einer asketischen Gemeinde, sondern als Kommentar zu einem konkreten Vorfall aufzufassen.

Die Fähigkeit zu Nachfolge und Verzicht (Der Text im Lichte strukturalistischer Betrachtung)

Mit Hilfe strukturalistischer Methoden lassen sich die durchgehenden Linien des Textes methodisch exakter feststellen, als dies in den herkömmlichen Methoden üblich und möglich ist.

Strukturalismus ist ein Analyseverfahren, dem es darum geht, die Beziehungen zwischen den Elementen eines Textes zu erheben¹². Der Text wird als eine Art Organismus verstanden, in dem alles auf alles bezogen ist. „Struktur“ wird somit verstanden als die „Menge der die Elemente eines Systems verbindenden Beziehungen“¹³. Die Frage, unter der Mk 10,17–31 gelesen wird, lautet also: Wie sind die sprachlichen Elemente (z. B. Wörter und Sätze) und Bedeutungsinhalte aufeinander bezogen?

Die Durchsicht des Textes zeigt, daß sich häufig eine Wortkette folgender Art findet: „Wer das und das tut, wird . . . erlangen“. Die Wortkette besteht aus zwei Elementen: im 1. Teil wird ein bestimmtes Tun genannt, im 2. Teil ein bestimmter Lohn. Es handelt sich um eine Wortkette, ein Syntagma aus zwei Elementen. Das 1. Mal findet sich diese Wortkette in der Frage des reichen Mannes: „Was muß ich tun, um ewiges Leben zu erben?“ (V. 17). Der reiche Mann fragt nach den Einlaßbedingungen in die zukünftige Welt. Diese Frage, der das Tun-Ergehen-Schema zugrunde liegt, ist im zeitgenössischen Judentum der Zeit Jesu breit belegt. Auch Jesus nimmt (allerdings in einer für ihn charakteristischen Sprechweise) die Vorstellung von Einlaßbedingungen auf.

¹⁰ Fischer, Asketische Radikalisierung, 13.

¹¹ K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen 1972, 397: Jesus gebe keine eigenen Weisungen, sondern verweise auf die Gebote.

¹² Zur Einführung ist hilfreich: Funk-Kolleg Sprache (Anm. 5).

¹³ Funk-Kolleg Sprache, 1, 118.

Das Syntagma „Einlaßbedingungen“ wird in variierender Weise zehnmal angeführt:

V. 17 (1)	Was muß ich tun	<i>um ewiges Leben zu erben?</i>
V. 19 (2)	Die Gebote kennst du	
V. 20 (3)	Das alles habe ich . . . beobachtet	
V. 21 (4)	. . . Geh, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen	<i>und du wirst einen Schatz im Himmel haben, dann komm und folge mir. in die Gottesherrschaft eingehen!</i>
V. 23 (5) Wie schwer	Leute, die viel besitzen,	<i>in die Gottesherrschaft einzugehen</i>
V. 24 (6a) Wie schwer ist es		<i>durch ein Nadelöhr geht, in die Gottesherrschaft eingehet. gerettet werden?</i>
V. 25 (6b) Leichter ist es,	daß ein Kamel als ein Reicher	
V. 26 (7) Wer kann		
V. 27 (8a) Unmöglich (8b) Möglich	bei Menschen bei Gott	
V. 28 (9)	Wir haben alles verlassen und sind dir nachgefollt.	
V. 29 (10)	Keiner ist, der verlassen hat . . .	<i>der nicht Hundertfaches erlangt . . .</i>

Die einfache Wortkette „Tun, um Leben zu erben“ findet sich unter den Ziffern 1–4 und 9–10, wobei das „Komm und folge mir“ (Nr. 4) aus dem Tun-Ergehen-Zusammenhang herausgenommen ist. An einigen Stellen, unter den Ziffern 5–8 verzeichnet, tritt zu den beiden Elementen „Tun“ und „Leben“ noch ein drittes Element „Schwer/möglich“.

Formal gesehen ist Mk 10,17–31 nichts anders als eine Variation des Syntagmas „Tun, um Leben zu erben“, und zwar wird die Wortkette variiert, indem einerseits die Elemente des Satzes der Reihe nach durch andere Elemente ersetzt werden und anderseits ein neues Element eingefügt wird, bis aufgrund der allmählichen Abwandlung und Ergänzung ein ganz neuer Satz entstanden ist. Der Text ist somit die Variation eines Syntagmas mit den drei paradigmatischen Klassen von Elementen: „Tun“, „Leben“, „Fähig sein“.

Methodisch wurde diese Einsicht durch die sogenannte Minimalpaarbildung gewonnen, d. h. die Durchsicht des Textes auf Textabschnitte, die sich möglichst minimal unterscheiden¹⁴. Ausgangspunkt war eine die Elemente des Textes neu anordnende Schreibung, wodurch Syntagma und Paradigmen deutlicher hervortreten (siehe Übersicht).

Die festgestellte Transformation des Syntagmas ist für die Sinnherzeugung im Text bedeutsam: in den Variationen 1–4 wird der Satz „Tun, um Leben zu erben“ umgewandelt in den Satz „verlassen und einen Schatz haben“, wobei anstelle des „um“ ein „und“ tritt, so daß der Finalzusammenhang gelöst ist. „Nachfolgen“ ist seltsam an den Schluß des Syntagmas gerückt. So ist das „Nachfolgen“ aus dem Bereich des „Tuns“ und des Tun-Ergehen-Zusammenhangs herausgenommen (wie ja auch V. 29 nur das Stichwort „Verlassen“ und nicht das V. 28 genannte „Nachfolgen“ aufgenommen wird; vgl. Ziffer 9–10). Die Variationen 5–6 geben den Kommentar Jesu zum Verhalten des reichen Mannes: „für Reiche ist es unmöglich, in die Gottesherrschaft einzugehen.“ In den Variationen 7–8 wird diese Unmöglichkeit als durch Gott überwindbar erklärt. Die Variationen 9–10 enthalten die Verheißung Jesu an die Jünger, in der die Lebensform des Wanderradikalismus durch die Aufzählung der hundertfachen Gaben als sinnvoll dargestellt wird. Allerdings sind die Variationen 9–10 im Licht der vorausgehenden Variationen 7–8 zu lesen.

Das Ergebnis der Analyse bedeutet für das Verständnis des Textes folgendes: durch die vorgenommene Analyse wird die innere Kohärenz und Folgerichtigkeit des Textes ersichtlich. Dies ist gerade bei einem Text, der in der Forschung so vielfältig zergliedert wurde

¹⁴ Ebda, 1, 119–124.

und dessen Halbverse und einzelne Wörter auf verschiedene Schichten des Wachstums verteilt wurden, von nicht geringer Bedeutung. Als Hauptgedanke des Textes (in der vorliegenden Form) haben nicht die Kritik am Reichtum oder die Gefahr des Reichtums¹⁵ oder Einlaßbedingungen in die Gemeinde zu gelten¹⁶, sondern die Aussage über die von Gott geschenkte Fähigkeit, die Einlaßbedingungen zu erfüllen¹⁷: die Lebensform des Wanderradikalismus ist sinnvoll und möglich. Der Text liest die Einlaßbedingungen von der Gnadenlehre her, wonach das Tun und selbst das Nicht-Tun von der Allmacht und Gnade Gottes umfangen ist.

Der Wanderradikalismus Jesu und seiner Jünger (*Der Text aus der Sicht soziologischer Fragestellung*)

In einer soziologischen Fragestellung geht es darum, das zwischenmenschliche Verhalten in einer Gruppe und die dafür geltenden Normen zu untersuchen.

Wenn es sich um biblische Texte handelt, kann dies natürlich nicht durch direkte Befragung von Gruppen geschehen, sondern dadurch, daß die Texte auf direkte soziologische Aussagen hin befragt werden, z. B. Beruf der Jünger; indem aus den Normen auf zugrundeliegende Konflikte und Probleme geschlossen wird oder auch, indem Modelle, die in der Soziologie entwickelt worden sind, auf biblische Daten angewendet werden¹⁸.

Die Berücksichtigung soziologischer Fragestellung ergibt, daß dem Text folgendes Bild der von Jesus ausgelösten Bewegung und ihrer frühen Geschichte zugrundeliegt: In der von Jesus ausgelösten charismatischen Bewegung teilt ein Teil der Anhänger das Wanderleben Jesu; ein anderer Teil ist von den an ihren Orten seßhaften Freunden und Anhängern gebildet.

Die Existenz einer Gruppe von Wandercharismatikern in der Gefolgschaft Jesu ist durch Berufungsgeschichten und Nachfolgeworte breit gelegt. Kennzeichen dieser Gruppe sind: Heimatlosigkeit (Mk 10,28 ff. par), Besitzlosigkeit (Mk 10,21 par), Familienlosigkeit (Mk 10,29 par), selbst Pietätlosigkeit (Mt 8,20f. par), Ankündigung der Gottesherrschaft (Lk 10,9). Die Belege für die Gruppe der seßhaften Anhänger Jesu (die, solange sie im Bereich des Judentums lebten, keine eigenen Gemeinden bildeten) sind nicht so zahlreich, doch finden sich einige Hinweise auf Menschen, die Jesus unterstützt haben (Mt 8,14; Lk 10,38; Mk 14,3; Lk 8,3).

Beide Gruppen haben eine eigene Lebensform und bestimmte Normen, wobei die in der Nachfolge geltenden Normen von Besitz- und Heimatlosigkeit für die seßhaften Christen nicht gelten. Doch führt auch die Nachfolge zu nichts anderem als zum Leben. Es gibt einen doppelten Weg zum Leben, zwei Weisen des Wandels vor Gott. „Man wird hinzufügen können (auch wenn es nicht ganz eindeutig gesagt ist), daß es für den, den der Ruf zur Nachfolge trifft, kein Zurück mehr zu einem ‚bloßen‘ Halten der Gebote gibt“¹⁹.

Die Beziehung zwischen den Wandercharismatikern und den seßhaften Gemeinden hat man sich wohl so vorzustellen: die Wanderpropheten betreuen die seßhaften Gemeinden; eine Zeitlang sind die Propheten die Autoritäten in den Gemeinden, sie sind Träger von Je-

¹⁵ So häufig in den Überschriften zur Perikope.

¹⁶ Berger, Gesetzesauslegung, 421–439; R. Pesch, Das Markusevangelium (HTK 2), 2, 144.

¹⁷ So auch F. G. Lang, *Sola gratia im Markusevangelium. Die Soteriologie des Markus nach 9,14–29 und 10,17–31: Rechtfertigung* (FS f. E. Käsemann), Tübingen 1976, 321–337.

¹⁸ Zur Einführung siehe G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungs geschichte des Urchristentums*, München 1977; J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs NY 1975.

¹⁹ G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese: ZThK 61 (1964) 27–67; bes. 55.

susüberlieferungen. Die Gemeinden ihrerseits tragen zum Lebensunterhalt der Propheten bei²⁰.

Der Sitz im Leben dieses Textes ist eine Gemeinde, in der es seßhafte und wandernde Anhänger Jesu gibt. Die Traditionen der Wandercharismatiker sind in den Ortsgemeinden bekannt, ebenso kennen die Wandercharismatiker die für seßhafte Anhänger gültigen Weisungen Jesu. Die Wandercharismatiker verwenden solche Erzählungen als Werbung für ihre Lebensform und bieten den seßhaften Anhängern Jesu die Nachfolge in Besitz- und Heimatlosigkeit als mögliche Lebensweise an.

Was die Funktion von Mk 10,17–31 betrifft, spiegelt der Text nach der strengeren Formgeschichte aktuelle Probleme der Gemeinde wider. Der Text wäre Widerhall einer asketischen Gemeinde²¹. Diese Auffassung beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß andere Texte, die nicht derart asketisch gewesen wären, in diesen Gemeinden nicht bekannt waren. Zudem ist der eigentliche Grundgedanke des Textes nicht die Forderung nach Askese, sondern die Frage, wie Besitzlosigkeit und Nachfolge möglich sind; in formgeschichtlicher Hinsicht legt sich eher ein Sitz im Leben nahe, in dem die Nachfolge als schwierig erlebt wird.

Im Anschluß an das von M. Weber entwickelte Modell des Übergangs einer Bewegung vom charismatischen Beginn zur Institution und unter der Annahme einer von Jesus ausgelösten Bewegung des Wanderradikalismus läßt sich diese Funktion des Textes besser in folgender Weise verstehen: Eine charismatische Bewegung kann nur überleben, wenn sie eine gefestigte Form erreicht. Die Tradition über den charismatischen Beginn hat in der konsolidierten Phase wieder die Funktion, durch die Erinnerung an den Beginn eine Erneuerung zu bewirken. Dieser Zyklus, charismatischer Beginn – Konsolidierung – charismatische Erneuerung, wiederholt sich²².

Die soziologische Betrachtungsweise gibt einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis des Textes: durch Erzählungen wie Mk 10,17–31 werben die Wandercharismatiker für die Nachfolge in Besitz- und Familienlosigkeit. Sie erzählen vom charismatischen Beginn, dem sie sich verpflichtet wissen. So tragen sie bei, diesen Beginn wachzuhalten und die Gemeinden ständig zu erneuern. Es handelt sich also nicht um einen Text, der „Bedingungen für den Eintritt in die christliche Gemeinde zu formulieren scheint“²³ oder der die Nachfolge im Sinn der Bekehrung fordert²⁴, sondern um einen Appell zu charismatischem Radikalismus. Texte dieser Art sind für beide Gruppen, die Wandercharismatiker und die seßhaften Anhänger Jesu, bedeutsam. Mk 10,17–31 ließ sich schon in seinem Beginn doppelt lesen: als werbende Berufungsgeschichte (und so haben Antonius von Ägypten und Franz von Assisi den Text gelesen) und zugleich als Appell und Ermutigung zum christlichen Leben für alle Christen, da dieser Text bestimmte Werte der christlichen Botschaft, wie Bindung an die Person Jesu und an das Evangelium, Priorität der Gottesherrschaft, Macht der Gnade, vorlegt. Auch wenn der Text in erster Linie für die Lebensform des Wanderradikalismus wirbt, will er alle Leser zu einem erschreckten und fragenden Nachdenken führen²⁵.

²⁰ Gestützt wird die Annahme von zwei aufeinander bezogenen Gruppen vor allem durch die später greifbar werdende Kirchenstruktur, in der Gemeinden und Wanderpropheten aufeinander bezogen sind, wie sie die Apf, die Paulusbriefe, 3 Joh und die Didache voraussetzen.

²¹ Fischer, Asketische Radikalisierung (Anm. 6) 20.

²² Gager, Kingdom, 67f.

²³ Pesch, Markusevangelium, 2, 146.

²⁴ Berger, Gesetzesauslegung, 421–439; Pesch, Markusevangelium, 2, 146.

²⁵ Daß in unserem Text „Nachfolge“ im Sinn des Wanderradikalismus zu verstehen ist, ergibt sich daraus, daß in diesem Text das semantische Merkmal „Wanderradikalismus als Lebensform“ über den ganzen Text verstreut ist. Diese (durch den Kontext gegebene) Isotopie ist an anderen Stellen, die von der Nachfolge aller Christen sprechen, etwa Mk 8,34, nicht gegeben. Traditionsgeschichtlich verlief die Entwicklung so, daß im Lauf der Entwicklung in den wandernden Anhängern Jesu das Urbild des Christen schlechthin gesehen wurde.

Anstoß zu charismatischer Erneuerung (Der Text im Licht der Wirkungsgeschichte)

Ereignisse und Texte enthalten ihre Sinndimensionen vielfach erst im Lauf der Zeit. Deshalb berücksichtigen Hermeneutik und Exegese in zunehmendem Maße die Wirkungsgeschichte eines Textes.

Inwieweit die Wirkungsgeschichte eines Textes nicht nur zeigt, wie die Kirche unter dem Wort Gottes steht, sondern auch einen Zugang zum Verständnis des gewählten Textes eröffnet, sei am Beispiel des hl. Franz von Assisi aufgezeigt. Dieser empfängt einen grundlegenden Impuls für seine Lebensform aus der Erzählung über den reichen Mann. Er identifiziert sich mit dem von Jesus angesprochenen Mann und versteht den Ruf in die Nachfolge als an sich selbst gerichtet. Er liest den Text in existentiell verbindlicher Weise (wie ja für Franziskus überhaupt die Schriftlesung nur dann echt ist, wenn sie zu einem Tun führt). Von den etwa 10 Zitaten aus Mk 10,17–31 par, die sich in den Schriften des Heiligen finden, kann hier nur das Wort Jesu über Besitzverzicht und Nachfolge (Mk 10,21 par) berücksichtigt werden²⁶.

Franziskus beginnt sein Leben nach der Form des Evangeliums, in der er dieses Jesuswort wortwörtlich ausführt. Dieses Jesuswort steht auch an erster Stelle in einer Reihe von Jesusworten, die Franziskus als kurze Regel für die ersten Brüder zusammenstellt²⁷. Wer die franziskanische Lebensweise annehmen will, wird von Franziskus zur Erfüllung dieser Weisung angehalten²⁸. In seinem Testament erinnert er die Brüder noch einmal, daß er mit diesem Wort sein „Leben in Buße“ angefangen hat²⁹.

Dem Wanderradikalismus der Nachfolge, den Franziskus wählt, entspricht auch, daß für ihn jene Evangelienstellen, die Weisungen für die Wandercharismatiker enthalten (die Sendungsrede Lk 9–10 und die Bergpredigt), besonders wichtig sind. Franziskus führt die Weisung Jesu über Armut der Boten, Friedens verkündigung, Gewaltlosigkeit wortwörtlich – buchstabengetreu durch. Und dabei erfaßt er treffsicher wesentliche Züge der ursprünglichen Intention Jesu. Die Parallelen zwischen der franziskanischen Lebensweise und der in den Evangelien geschilderten Jüngerexistenz betreffen: Wanderradikalismus, afamiliäre Haltung, Heimat- und Besitzlosigkeit, Gewaltlosigkeit, Ankündigung des Friedens³⁰.

Durch die Auswahl und Befolgung der genannten Stellen wird die franziskanische Bewegung zu einer charismatisch-prophetischen Missionsbewegung. Das Überraschende ist, daß diese unreflektierte Übernahme der biblischen Weisung den ursprünglichen Sinn des Textes trifft. In Franz v. A. entfaltet somit Mk 10,17–31, der von einem charismatischen Beginn berichtet und die Funktion hat, die charismatische Erneuerung zu bewirken, die der Überlieferung solcher Texte zugesetzte Aufgabe: eine Bewegung findet zurück zum charismatischen Beginn.

Diese Wirkgeschichte trägt mehrfach zum Verständnis des biblischen Textes selbst bei: zunächst lassen sich aufgrund der breiteren Quellenlage an der franziskanischen Bewegung der Sitz im Leben und die soziologischen Bedingtheiten des Wanderradikalismus gut ablesen, so daß von hier aus Licht auf die diesbezüglichen Evangelientexte fällt. Sodann zeigt sich, daß der Text nicht nur Kritik am Reichtum äußert, sondern auch die Funktion hat, eine charismatische Erneuerung zu bewirken und eine neue Lebensform anzuregen, und daß er diese Funktion auch tatsächlich im Lauf der Kirchengeschichte wiedergewonnen hat. Die Formbestimmung des Textes als Anstoß zu einer charismatischen Erneuerung

²⁶ Die kritische Textausgabe besorgte K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata 1976.

²⁷ Regula non bullata (Nicht durch eine Bulle bestätigte Regel von 1221), Kap. 1.

²⁸ Regula bullata (1223), Kap. 2

²⁹ Testament 16.

³⁰ In Kap. 14 der Regula non bullata (ein Kapitel, das wie auch Kap. 1 auf die erste Zeit der franziskanischen Bewegung zurückgeht) stellt Franziskus diesbezügliche Bibelstellen zusammen.

wird von daher bestätigt. Darüber hinaus zeigt die Wirkgeschichte dieses Textes, daß auch eine vorwissenschaftliche, jedoch existentiell verbindliche Lesung den Sinn des Textes genau treffen kann.

Eine kurze Auslegung des Textes im Licht der neueren Methoden

Die bisherigen Ausführungen sind Vorarbeiten zur eigentlichen Aufgabe der Exegese: die Auslegung des Textes. In der folgenden Auslegung kann nur auf jene Gesichtspunkte eingegangen werden, die sich aufgrund neuerer Methoden ergeben. Dabei sind viele Ergebnisse, zu denen die historisch-kritische Methode gekommen ist³¹, zum Teil präzisierend, aufgenommen. Aufgrund der hier vorgelegten synchronen Analyse des Textes ergeben sich allerdings auch mehrere Modifizierungen hinsichtlich der diachronen Analyse. Dies kann im einzelnen hier nicht dargelegt werden³².

Der Text des Mk antwortet auf die Frage der Gemeinde, wieweit Nachfolge als Lebensform in Besitz- und Heimatlosigkeit sinnvoll und möglich ist. Als Antwort erzählt Mk den individuellen Vorfall einer am Reichtum gescheiterten Berufung und bietet dazu den Kommentar Jesu. In diesem Kommentar wird das Thema Nachfolge zu einer Theologie der Nachfolge entfaltet, indem das Thema Nachfolge in den Zusammenhang von Tun, Gewinnen, Fähigsein gestellt wird.

Im einzelnen: Zunächst erzählt Mk den Vorfall einer mißglückten Berufung (Vv. 17–22). Ein Mann, der im Verlauf der Erzählung als reich und gesetzestreu geschildert wird, fragt Jesus, durch welches Tun er ewiges Leben gewinnen könne. Mit dieser Frage ist das Thema des Textes vorgelegt. Der Text entfaltet in vielfältiger und differenzierter Weise den Zusammenhang von Tun und Gewinn des Lebens. Die Elemente der Wortkette „tun, um ewiges Leben zu erben“ werden der Reihe nach ersetzt, so daß am Ende anstelle der Auffassung, man müsse etwas Bestimmtes tun, um Leben zu gewinnen, eine Verheißung Jesu steht. Der Text geht sogar so weit, zu sagen, daß die Möglichkeit des Gerettetwerdens nur von Gott kommt.

Die Erwiderung Jesu: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen Gott. Du kennst die Gebote . . .“ hat aufgrund der Gesprächssituation einen ganz bestimmten Sinn: Jesus erinnert den Fragesteller an die einem frommen Juden geläufige Formel des „Höre, Israel“ und des Dekalogs. Angesichts des Glaubensbekenntnisses vom alleinigen Gott soll der Mann noch einmal seine Auffassung über Jesus als guten Lehrer überdenken, und angesichts des Dekalogs – für Israel sind die Gebote Weisung zum Leben – soll er über die Notwendigkeit einer Frage nach dem Tun, das zum Leben führt, nachdenken. Die Erwiderung Jesu dient damit der Klärung der Gesprächssituation. Mit der Antwort des reichen Mannes, daß er das alles von Jugend an gehalten hat, ist die Gesprächssituation geklärt. Durch den Hoheitsakt des erwählenden und liebenden Anschauens will Jesus den Mann in seinen Dienst nehmen. Er beruft einen Mann, den er als gesetzestreu erkannt hat, zur Teilnahme an seiner Lebensform. Für den reichen Mann führt der Weg zum Leben über den Verkauf und das Austeiln der Güter. Der Ruf Jesu überbietet die jüdische Forderung, das Joch der Gottesherrschaft auf sich zu nehmen (für den frommen Juden geschieht dies durch das

³¹ Siehe S. Légasse, *L'appel du riche* (Marc 10, 17–31 et parallèles), Contribution à l'étude des fondements de l'état religieux, Paris 1966; Berger, Gesetzesauslegung Jesu (Anm. 11).

³² Auch hier ist auf meine in Anm. 3 genannte Arbeit zu verweisen.

Bekenntnis zum alleinigen Gott im „Höre, Israel“ und durch das Halten der Gebote).

Das Austeilen der Güter ist weder als eine Form von Nächstenliebe zu interpretieren, noch als Einschärfung des ersten Gebotes, sondern als die für die Nachfolge notwendige Voraussetzung: die Nachfolge geschieht in der auch soziologisch feststellbaren Form der Besitz- und Heimatlosigkeit (Vv. 21.28.29f.): der reiche Mann soll zu jenem engeren Kreis gehören, der das Wanderleben Jesu teilt. Für die Gruppe der Wandercharismatiker gelten bestimmte Forderungen. Für den reichen Mann tut sich durch die Forderung Jesu eine neue Möglichkeit auf: so muß er nun wählen zwischen seinem Besitz und dem himmlischen Schatz; er kann in irdischen familiären Bedingungen leben oder in der Bindung an die Person Jesu durch die Nachfolge. Voraussetzung für den himmlischen Besitz und für die Nachfolge ist jeweils das „Verlassen“. Aus den vielen Möglichkeiten menschlichen Lebens berücksichtigt dieser Text nur die beiden Lebensformen der Bindung an Reichtum und Familie und der Bindung an Jesus. Zwischen ihnen bleibt ihm die Wahl. Der Reichtum hindert den Mann, Jesus nachzufolgen. Aus der Erkenntnis der Möglichkeiten, die ihm offenstehen und für die er sich nicht entscheiden kann, entsteht die Trauer.

Nachdem Mk den Vorfall erzählt hat, führt er den Kommentar an, den Jesus zu diesem Vorfall gibt: Wie schwer ist es für Leute, die viel besitzen, in die Gottesherrschaft einzugehen. Dieses Wort Jesu über die Leute, die viel besitzen, ist nicht als allgemein gültiger Satz aufzufassen, sondern als situationsgemäßer verallgemeinernder Kommentar, der sich aufgrund der Erfahrung Jesu mit dem Reichen, der nicht nachfolgt, ergibt. Die Worte über die Reichen sind also nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit der vorausgehenden Geschichte Vv. 17–22 zu lesen, sie handeln also nicht vom Problem Reichtum – Christsein, sondern vom Problem Reichtum – Nachfolge.

Trotz des Schreckens der Jünger wiederholt und verschärft Jesus seinen Kommentar. Das Wort vom Kamel und Nadelöhr kommentiert zugespitzt die Situation: für Reiche ist es unmöglich, in die Gottesherrschaft einzugehen, denn für sie ist es typisch, daß sie sich nicht für die Nachfolge gewinnen lassen; sie erfüllen die Einlaßbedingungen, zu denen das „Verlassen“ gehört, nicht. Warum Reiche so schwer in die Gottesherrschaft eingehen, ist durch dieses Wort nicht erklärt; es stellt nur generalisierend fest, daß es für sie nahezu unmöglich ist.

Dem Kommentar Jesu entnehmen die Jünger, daß das Eintreten in die Gottesherrschaft überaus schwierig ist. Die Frage der Jünger „Wer kann gerettet werden?“ ist kontextentsprechend zu paraphrasieren: „Wenn es so schwierig ist, in die Gottesherrschaft einzugehen, daß ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr geht als ein Reicher in die Gottesherrschaft kommt – wer kann dann gerettet werden?“ Während bisher nur die Rede davon war, daß Reiche nicht in die Gottesherrschaft eingehen können, wird nun geklärt, wie es sich überhaupt mit dem „Fähig sein/können“ verhält. Nun wird die dem Text zugrundeliegende Handlungsfolge von Tun und Ergehen ergänzt (Vv. 26f.): Nur Gott kann retten, menschliches Tun reicht nicht aus zum Gewinn des Heiles. Damit liest Mk die Einlaßbedingungen unter einem soteriologischen Gesichtspunkt. Mk interpretiert damit die Einlaßbedingungen im Sinn der Urkirche: das Tun ist nicht nebenschließlich, doch ist das Tun, und wie Mk sagt, auch das Nicht-Tun umfangen von der Gnade. Mk begründet diese Auffassung von der Macht der Gnade im Gegensatz

Gott/Mensch und in dem aus der Schrift stammenden Satz: Für Gott ist alles möglich (Gen 18,14).

Die Worte Jesu, durch die die Rettung Gott allein zugeschrieben und menschliches Tun als im letzten wirkungslos hingestellt wird, veranlassen Petrus zu einer Feststellung, die als Frage gemeint ist: „Was gilt für jene, die alles verlassen haben und Jesus nachgefolgt sind?“ Damit kehrt Mk wieder zum Thema der Nachfolge zurück. Jesus versichert, daß den Jüngern der Gewinn nicht genommen wird. Der Gewinn übersteigt jedes Verhältnis zum Tun und zu den verlassenen Gütern, denn das Verlassen betrifft nur das eine oder andere: „Haus oder Brüder oder . . .“; der Gewinn ist kumulativ: „Wer verlassen hat, gewinnt Haus und Brüder und . . .“. Der Gewinn ist nicht nur für das Jenseits verheißen, sondern ganz im Sinn der Botschaft Jesu (nach der bereits im Wirken und Wort Jesu die neue Welt anbricht) schon für die gegenwärtige Weltzeit. Allerdings kommt der Gewinn den Jüngern nicht durch „Erben“, sondern durch „Erlangen“ zu.

Die Gegenwart ist für den, der alles verlassen hat, bestimmt durch neuen Besitz und eine neue Gemeinschaft: ein solcher Mensch ist an vielen Orten daheim („Häuser“ in der Mehrzahl); hat viele Angehörige (Brüder, Schwestern, selbst Mütter – in der Mehrzahl); ein Vater ist nicht erwähnt, was angesichts der differenzierenden Formulierung kaum auf ein Übersehen zurückzuführen ist; vielleicht steht im Hintergrund eine Auffassung wie die in Mt 23,9, daß in dieser neuen Gemeinschaft nur Gott als Vater anerkannt wird. Für die Gemeinde des Mk entfaltet sich damit das Bild einer brüderlichen Gemeinde.

Als Motivierung für das Verlassen ist nicht bloße Entzagung angeführt, sondern Bindung an Jesus und das Evangelium. Die Bindung an das Evangelium ist im Sinn des Mk als Bindung an den im Evangelium verkündigten Gekreuzigten und Auferstandenen aufzufassen. Da „Evangelium“ bei Mk ein dynamischer Begriff ist (das Evangelium wird überall hingebracht), könnte die Bindung an das Evangelium auch Bindung und Einsatz für die Dynamik des Evangeliums sein. Unter dieser Voraussetzung interpretiert Mk Nachfolge auch als Dienst am Evangelium in bedrängter Zeit.

Durch die Ankündigung, daß in dieser Weltzeit Verfolgungen über die Jünger kommen, ist ein weiteres Kennzeichen der Jüngerexistenz gegeben. Damit ist die Jüngerexistenz dreifach umschrieben: durch hundertfältigen Gewinn, Bindung an Jesus und das Evangelium, Verfolgung.

Zusammenfassend gilt: Mk erzählt eine werbende Berufungsgeschichte: Jesus, der Lehrer, beruft zu einer Lebensform Menschen, die in der Bindung an seine Person den Wanderradikalismus teilen. Durch diese Erzählung wirbt Mk für den Wanderradikalismus und ermutigt alle Christen zum christlichen Leben. Auf diese Dimensionen des Textes macht vor allem die soziologische Betrachtungsweise und die Wirkgeschichte aufmerksam. Mk erzählt diese Geschichte (durch Abwandlung des Basis-Satzes „Tun, um Leben zu erben“) in einer Weise, daß die Dimensionen der Nachfolge theologisch entfaltet werden. An einem negativen Beispiel, der Ablehnung der Berufung durch den reichen Mann, wird gezeigt, wie schwierig Nachfolge in Armut ist; am positiven Beispiel, der Nachfolge der Jünger, wird gezeigt, wie sinnvoll die Nachfolge ist, da sie zu einer neuen Gemeinschaft und zu neuem Besitz führt: Jenen, die alles verlassen haben, ist Hundertfältiges verheißen, wie auch dem Reichen die Verheißung gilt, daß für Gott alles möglich ist, Nachfolge und selbst Nicht-Nachfolge stehen im Zeichen der Gnade.

Zum Verständnis der Welt des Islam

Vorbemerkung

Der große Umschwung im Nahen Osten kam für viele überraschend; er reißt viele Fragen auf. Der Ausbruch einer schweren Krankheit oder der Aufbruch zu einer messianischen Zukunft muß wohl tiefere Wurzeln haben. Solche Katastrophen, wörtlich „Hinwendungen“ zu etwas Neuem, gleich ob positiv oder negativ, können nicht von heute auf morgen losbrechen. Auch wer den Vorderen Orient kreuz und quer durchwanderte und versuchte, in den Geist des Islam einzudringen, sieht sich außerstande, eine umfassende Diagnose über den Zustand der islamischen Welt zu erstellen. Es sollen nur einige Symptome herausgegriffen werden, die auf den Gesamtzustand schließen lassen. Das griechische Wort „Symptom“ könnte sogar mit „Zu-Fall“ oder mit „Zusammen-Fall/Treffen“ verschiedener Wirkursachen verstanden werden. Gerade das Zusammentreffen von Morgen- und Abendland, von Christentum und Islam, legt verschiedene Tiefenschichten bloß, von denen einige im Folgenden in den Blickpunkt des kritischen Bedenkens des Zeitgeschehens gehoben werden sollen¹.

I. Zur Faszination des Sufi-Yoga

Daß das heutige christliche Abendland vom indischen Yoga fasziniert ist und den ursprünglich heidnischen Meditationsweg ins Christliche zu transponieren sucht, ist eine allgemein bekannte Tatsache. Weniger bekannt dürfte sein, daß auch vom Islam ähnliche Strömungen ausgehen, die auf Verinnerlichung oder gar auf Überholung des Christentums hinzweisen:

„Nichts ist so verschlossen, nichts so offenbar, daß nicht noch ein neuer Weg möglich wäre. Unter dem Eindruck der vorwärtsstürmenden Entwicklung (évolution) muß die Menschheit eine neue Antwort auf die Grundfragen ihrer Existenz versuchen. Viele nachdenklich Gewordene stellen daher ihre Existenz neu in Frage. Von den Kirchen enttäuscht, suchen sie einen neuen Zugang zum Sinn des eigenen Selbst. Es gibt in der Menschheit Wege des geistigen und geistlichen Aufstieges, zwar vielfach vergessen, aber trotzdem noch lebendig und kräftig, mit präzisen Techniken zur eigenen Selbstfindung. Durch Meditation soll der Mensch zu sich selbst erwachen und aus der Enge von Dogmen und moralischen Vorschriften, die doch im Laufe der Geschichte erst allmählich geworden sind, ausbrechen. Solche „geistlichen Wege“ (tariq) hat der Islam in vielfältiger Weise entwickelt“².

Dieses Buch bringt keinen historischen Überblick über Werden und Geschichte der islamischen Mystik, sondern vielmehr eine direkte Anleitung zum Nachvollzug des „mystischen Kampfes“, wie er von den muslimischen Heiligen vorexerziert wurde: Es sei nutzlos, äußere Tempel, Moscheen und Kirchen zu bauen; der eigentliche Tempel ist im Inneren. Keiner wird befreit (erlöst), jeder muß sich selbst befreien (erlösen). Der Mensch erkennt vor allem im Anblick des Todes, daß ihn niemand befreien konnte (das müde und kraftlos gewordene Christentum?!). Man müsse zu jenen schlichten und einfachen Lehren und Wegweisungen zurückkehren, die die Kraft in sich haben, den kosmischen Menschen in seiner Einheit zu schauen. Die Befreiung wird nicht erst in der Zukunft geschehen, sie ist sofort, von jedem Menschen, gleich welchem Geschlecht, zu erreichen. Er muß nur den Geist ändern; die neue Sicht der Materie (des äußeren Lebens) folgt dann von selbst nach³. Der kritische Historiker wird zwar sagen, daß hier islamische Mystik sub una conclusione zu einer Tendenzschrift zusammengefaßt wurde. Die Symptomatik dieses Buches liegt einerseits in der Feststellung, das Christentum und die Kirchen im besonderen seien müde

¹ Der Autor hat diesen Beitrag am 14. November 1979 abgeschlossen.

² Jean During, Islam. Le combat mystique. Paris 1975 (Klappentext).

³ Freie Zusammenfassung der Einleitung zur Reihe „Aux Origines du Sacré“, in der das vorher gen. Werk erschienen ist.

geworden und könnten daher die inneren geistigen Probleme des Menschen nicht mehr lösen, andererseits in der Hinwendung zur Mystik des Islam, von der man innere Selbstfindung und Befreiung (N. B.: nicht Erlösung durch einen Mittler) erhofft. Nicht von den aufragenden Minaretten, von denen lautstark (vielfach bereits durch mechanische Lautsprecher) die Botschaft Muhammads hinausgeschrien wird, geht die neue Faszination aus, sondern von den still gewordenen Zellen der islamischen Mystiker und Mönche.

Es wäre verlockend, einen Rückblick auf die Geschichte des islamischen Ordenswesens zu werfen. Das bekannteste Wort für Mönch ist *Derwisch*. Die Bedeutung dieses Wortes ist zwar philologisch nicht geklärt, es könnte arabischen oder auch persischen Ursprungs sein. Jedenfalls bezeichnet es den Bettelmönch. Weniger geläufig ist die Bezeichnung *Sūfi*; dieses Wort ist eine Ableitung von *sūf*, „Wolle, Wollkleid“, bezeichnet also einen Menschen, der das einfachste rauhe Wollkleid (die Kutte) trägt und dadurch schon nach außen seine Weltentsagung sichtbar macht. Islam und Christentum sind ungleiche Brüder, wie Esau und Jakob. Daher ist der Betrachter der Geschichte überrascht, wenn er erkennen muß, daß die mittelalterlichen Bettelorden im christlichen Abendland und im islamischen Morgenland fast gleichzeitig auftraten. Ihre Entstehung muß daher einen gemeinsamen Grund gehabt haben. Beide traten als Protest sowohl gegen eine „veräußerlichte Kirche“ wie auch gegen eine überzivilisierte Gesellschaft auf. Die religiösen Triebkräfte waren sicher verschieden: im Christentum die neue Verwirklichung der evangelischen Räte, – und im Islam? Die Nachfolge 'Isā ben Marjam-s gibt es nicht, da Jesus nur einer in der Reihe der Gottgesandten ist. Im Hadit, den Überlieferungen über das Leben Muhammads und über die von ihm getroffenen Entscheide, wird zwar Muhammad als das Ideal des islamischen Weges hingestellt, aber Nachfolge Muhammads als Entsprechung zur Nachfolge Jesu gibt es nicht. Das im Islam aufbrechende Mönchtum wurde daher zuerst als Häresie gebrandmarkt und erst allmählich in den orthodoxen Islam integriert. Der Grund für die Verdächtigung ist wohl in der Tatsache zu suchen, daß die *Sūfi* vom äußeren Weg der bloßen Gesetzesbefolgung zur Innerlichkeit vordrangen und teilweise an den Rand eines mystischen Pantheismus gerieten (ähnliche Vorwürfe wurden ja auch gegen Meister Eckehart erhoben). In bezug auf Mystik lassen sich demnach eigenartige Gemeinsamkeiten zwischen Ost und West feststellen. Die in die Orthodoxie integrierten muslimischen Orden wurden aber dann zur tragenden Säule des Islam und sind es teilweise heute noch.

In der laizistischen Türkei mußten sie in den Untergrund gehen. Wenn man sich länger in Konya (Türkei) aufhält, wo sich das Grab des Ordensgründers Dschalal-ed-Din er-Rumi, einfach hin Mawlana, „unser großer Lehrer“ (vgl. Rabbuni) genannt, befindet (heute Museum), und wenn man Vertrauen gefunden hat, kann man noch heute an meditativen Gebetsrunden teilnehmen. Meines Wissens gibt es nur für Ägypten eine statistische Erfassung des jetzigen Standes der verschiedenen Ordensrichtungen. Danach gibt es im heutigen Ägypten noch 64 verschiedene, teilweise noch sehr lebendige Ordensgemeinschaften, die gerade durch ihr stilles Dasein stark auf die Volksfrömmigkeit einwirken⁴.

Die kämpferische Muslimbruderschaft, die etliche politische Morde auf dem Gewissen haben soll, wurde verboten und ging in den Untergrund.

Die Kontakte zwischen *Sūfi* und Christen wurden in Kairo vor allem von dem Österreicher Prof. E. Bannerth gefördert. Wöchentlich fanden in der Sultan-Hassan-Moschee am Fuße der Zitadelle gemeinsame Meditationen statt. Mit humorvollem Lächeln nannte daher der österr. Botschafter Bannerth einen kath. Muslim. Die heute noch vorhandenen Grabkapellen und -moscheen der islamischen Heiligen wurden von ihm untersucht und neu aufgenommen⁵.

⁴ M. Berger, Islam in Egypt today. Social and political Aspects of popular Religion, Cambridge 1970, 67.

⁵ E. Bannerth, Islamische Wallfahrtsstätten Kairos. Schriften des österreichischen Kulturinstituts Kairo, Bd. 2, 1973.

Obwohl der streng orthodoxe Islam keine Heiligenverehrung kennt, bezeugt gerade diese Bestandsaufnahme das Vorhandensein eines tief religiösen Volkslebens⁶.

II. Zum Problem der Glaubensspaltung im Islam

Vom inneren nun zum äußeren, politisch-religiösen Bereich! Die Geschehnisse im Nahen Osten haben gezeigt, daß der Islam gespalten ist. Bisher meinten wohl viele, der Islam sei ein in sich fest geschlossener Glaubensblock. Der Nachrichtenhörer und -leser mußte bald die wenig bekannte Vokabel „schiaitisch“ lernen. Johannes von Damaskus († 754) sagte zwar in einer Apologie gegen den Islam, daß es 73 Richtungen der ismaelischen Häresie gebe⁷. Grob gesagt, kann man nur zwei Hauptrichtungen unterscheiden: die „orthodoxe“ und die „schismatische“ Richtung. Die erstere gründet auf der „Tradition“ (arab. *sunnah*) und wird daher als *sunnitisch* bezeichnet. Auch die andere Richtung beruft sich auf dieselbe Tradition, weicht aber von ihr ab und wird daher *ši'ah*, d. i. „Partei, Abspaltung, Häresie“, genannt. Als ganz grober Vergleich könnte die Spaltung des Christentums in Katholiken und Protestanten angezogen werden. Der Geschichtskritiker weiß sehr wohl, daß gerade jene, die als Häretiker gebrandmarkt werden, sich selbst als die Wahren, Echten und Reinen („Katherer“), als die eigentlichen Vertreter des Glaubens betrachten. Wenn man über *Schiah* und *Schiiten* spricht, muß man auch die Meinung der *Sunnah* und *Sunniten* anhören.

1. Das sunnitische Kalifat

Muhammad hat es versäumt, vor seinem Tod einen Nachfolger (arab.: *halifah*) einzusetzen. Es hatte wohl niemand daran gedacht, daß seine fiebrige Erkrankung tödlich ausgehen könnte. Daher findet sich im Koran nirgends eine Stelle, die die Nachfolge in der Führung des „Gottesvolkes“ (*ummah*) regeln würde. Die Nachfolge des Propheten wurde zunächst analog zur Nachfolge der arabischen Stammesfürsten gelöst. Den genealogischen Stammesältesten, die ihre „Führer“ wählten, entsprechen im Islam die „Gefährten“ des Propheten, die zusammentraten und Abû Bakr (632–634) zum Kalifen, also zum „Nachfolger des Gesandten Gottes“ (*halifah rasul-Allah*), und zum Führer der islamischen Gemeinde, des „Volkes Gottes“, bestellten. Auf seinem Totenbett empfahl Abû Bakr dann Muhammads getreuesten Gefolgsmann Omar zu seinem Nachfolger, und so wählte ihn die Gemeinde zum 2. Kalifen (634–644). Unter Omar setzten explosionsartig die Eroberungen ein. Um die Nachfolge unter Kontrolle zu bringen und dadurch die Kontinuität in der Staatsführung zu sichern, soll Omar das Wahlrecht auf ein fünfköpfiges Kollegium eingeschränkt haben. Doch diese Wahlordnung wurde nicht allgemein angenommen. Nach der Ermordung des 3. Kalifen, Otman (644–656), wählte dann ein Teil der Gemeinde, der sich auf das Prinzip der Blutsverwandtschaft berief, Muhammads Vetter und Schwiegersohn Ali zum Kalifen (656–661); der andere, größere Teil entschied sich jedoch für den mächtigen Statthalter von Syrien, Mu‘awijah, den Gründer der Omajjadendynastie. In diesem Zwiespalt des Wahlausgangs mußte es zum Entscheidungskampf kommen.

Seit dem Tod Muhammads hatte sich die politische Weltkarte sehr verändert. Das Machtzentrum des Islam lag nicht mehr in Mekkah oder Medinah; es hatte sich bereits nach Damaskus verlagert, von wo aus das Großreich leichter zu regieren war. So wurde der religiöse Kampf zugleich zu einem politischen Ringen um die Führungsmacht. Die Entschei-

⁶ Einen kleinen Geschmack davon, was man heute in gebildeten Kreisen Kairos unter christlich-islamischer Mystik versteht, vermittelt H. Gstrein, *Islamische Sufi-Meditation für Christen*. Herder, Wien 1977.

Um zu zeigen, wie aktuell islamische Mystik ist, seien noch einige Titel genannt: J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971; Idries Shah, *Die Sufis*, Düsseldorf 1976; R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Deutsche morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden 1976, 2 Bd.; Tor Andrae, *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960, Urban-TB 46.

⁷ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites“*, Brill, Leiden 1972.

dung wurde auf irakischem Boden ausgetragen. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Zum Teil auf Grund der Unentschiedenheit Alis, aber auch auf Grund der militärischen Überlegenheit der Syrer neigte sich die Waage des Kriegsglückes zugunsten der Omajjaden. Ali selbst wurde von einem der von ihm enttäuschten radikalen Kämpfer beim Gang in die Moschee in Kufa mit einem vergifteten Schwert auf den Kopf geschlagen; er starb kurz darauf (661). Der Legende nach wurde sein Leichnam auf ein Kamel gebunden, dem man freien Lauf ließ, bis es in Nağab stehen blieb, wo man Ali bestattete. Auch heute gilt Nağab mit seinen vergoldeten Kuppeln als eine der größten schiitischen Wallfahrtsstätten (auch Nedschef geschrieben).

Damit war die Frage der Propheten-Nachfolge, also des Kalifats, entschieden. Nach den Omajjaden in Damaskus folgten die Abassiden in Bagdad und nach längeren Schwankungen die Osmanischen Sultane in Konstantinopel. Erst die neutürkische Nationalversammlung erklärte am 3. März 1924 das Kalifat für erloschen. Damit stehen wir vor der Tatsache, daß der „orthodoxe“ sunnitische Islam seit 56 Jahren kein gemeinsames Oberhaupt, also keinen „Stellvertreter Gottes“ auf Erden, mehr hat. Ein Analogon dazu wäre die kath. Kirche ohne Papst. Doch der Vergleich stimmt nicht; denn das Kalifat hatte längst seine politische und religiöse Führungsrolle verloren und war zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Daraus versteht man, daß die Abschaffung des Kalifats zu keiner wesentlichen Erschütterung im sunnitischen Islam geführt hat. Versuche der al-Azhar-Universität in Kairo, das Kalifat zu erneuern, blieben in der Theologen-Disputation stecken. Die Namen der 4 rechtgeleiteten Kalifen, Abû Bakr – Omar – Otman und Ali, zieren weiterhin in großen Lettern jede sunnitische Moschee⁸.

Das Glaubensgebäude der Sunnah ist wohl am besten zusammengefaßt im Lebenswerk von H. Stiegler⁹. Die Kritik hat zwar ausgesetzt, daß er die historischen Perspektiven zu wenig herausgearbeitet habe, der Islam daher als ein in sich geschlossenes Lehrgebäude erscheine. Aber gerade hierin liegt die Stärke des Buches; denn der Islam kennt keine sogenannte „historische Theologie“. Bei den vielen Kontaktgesprächen zwischen Christen und Muslimen wird fast ausschließlich die sunnitische Theologie zu Grunde gelegt.

2. Der schiitische Imam

Da die ši‘ah, d. i. die „Partei“ Alis, trotz ihrer Niederlage das Kalifat der Omajjaden nicht anerkannte, mußte sie politisch in den Untergrund gehen. Nach dem Prinzip der leiblichen Abstammung wurde nach Alis Tod dessen Sohn Hassan zum Imam¹⁰ ausgerufen. Er stammte aus der Ehe Alis mit Fatimah, der Tochter Muhammads. Doch Hassan kümmerte sich wenig um die religiösen und politischen Interessen seiner Anhänger. Der Omajjade zahlte ihm sogar große Geldsummen für „braves Verhalten“ und garantierte ihm dazu eine „Leibrente“. Wegen seines ausschweifenden Lebens erhielt er den Spottnamen „Ehescheider“. Auch er starb nicht eines natürlichen Todes; eine seiner vielen Frauen soll ihn vergiftet haben (670 in Medinah).

Sein Bruder Hussein war aus anderem Holz geschnitten. Als nach dem Tod des Kalifen Mu‘awijah in Damaskus die Kalifatsfrage wieder aktuell wurde, griff Hussein zu den Waffen und beanspruchte das Kalifat für sich. Der Entscheidungskampf wurde wieder auf irakischem Boden bei Kerbelah (etwa 100 km südsüdöstlich von Bagdad) ausgefochten. Das schiitische Heerlager wurde von den Syrern umzingelt und bis auf den letzten Mann niedergemacht. Husseins abgeschlagenes Haupt sandte man als Siegestrophäe nach Damas-

⁸ Hierbei ist zu beachten, daß eben dadurch Ali von der Sunnah auch als „Rechtgeleiteter“ anerkannt wird.

⁹ H. Stiegler, Die Glaubenslehren des Islam, Schöningh, Paderborn 1962.

¹⁰ Imam heißt wörtlich „Vordermann/Vorbeter“, zu deutsch „Fürst/Führer“.

kus. Sein Todestag, der 10. des Monats Muharram (10. Okt. 680), wird bis heute als der „Karfaitag“ der Schiah begangen¹¹.

Nach der 2. Niederlage mußten die Anhänger Alis erst recht in den Untergrund gehen. Um sich halten zu können, wurde das Prinzip der *taqija*, der reservatio mentalis, entwickelt, d. h. man durfte die Zugehörigkeit zur Partei Alis ruhig leugnen, da man dem Fragesteller das Recht zu fragen aberkannte. Daraus entstanden die geheimen Gesellschaften, die auch auf das Abendland eingewirkt haben sollen.

Am Prinzip der leiblichen Nachfolge wurde zwar festgehalten, doch bei der Zählung der Imame gibt es zwei Haltepunkte. Die sogenannte *Siebener-Schiah* zählt nur bis zum 7. Nachkommen Muhammads, also bis auf Ismail (gest. 760); die *Zwölfer-Schiah* dagegen bis zum zwölften, mit Namen Muhammad al-Muntazar (gest. oder verschwunden im Jahr 873 in Samarra, nördlich von Bagdad). Die Sunnitn behaupten, der Siebente sei wegen seines Wohllebens, der Zwölfe wegen seiner Trunksucht zugrunde gegangen. – Beiden Richtungen der Schiah gemeinsam ist aber die Überzeugung, daß der jeweils letzte, also der 7. oder der 12. Imam, nicht gestorben ist, sondern von Allah in die „Verborgenheit“ (*ghaibah*) entrückt wurde und zu gegebener Stunde wiederkommen werde, um das Reich Allahs auf der ganzen Welt aufzurichten. Damit wird der „verborgene Imam“ zu einer Zentralfigur für den Glauben der Schiiten. Jedenfalls hat die Schiah seit dem 8. bzw. 9. Jh., also schon über 1000 Jahre, keinen sichtbaren Imam mehr. Wie dieses Problem bewältigt wurde, soll gleich gezeigt werden.

Die besondere Stellung Alis, auf den alle Imame zurückgehen, wird sogar im täglichen Gebetsruf laut verkündet. Wer in einem schiitischen Land, etwa im Iran, diesen Gebetsruf hört, wird zuerst gar nicht besonders aufhorchen; ist es doch die Verkündigung des islamischen Grunddogmas: „Ich bekenne, es gibt keinen Gott außer Allah; ich bekenne, Muhammad ist ein Prophet“. Aber es geht noch weiter: *ašhadu anna Alijan walijullah!*“ – „Ich bekenne, Ali ist der Freund Allahs!“.

Da man als Außenstehender Gefahr läuft, die Überzeugung des Andersgläubigen nicht richtig zu interpretieren, lassen wir einen Vertreter der Schiah selbst sprechen. Bei meinem letzten Aufenthalt in Persien (Ostern 1978) drückte mir in der hl. Stadt Ghōm, die damals schon von Militär und Polizei wimmelte, ein „Theologe“ eine englisch geschriebene Broschüre in die Hand, in der geschrieben steht (Klammern von uns erklärend hinzugefügt): „Die Schiah glaubt, daß die Welt niemals ohne besonderen Vertreter Allahs, ohne den Propheten (Muhammad) und seine Stellvertreter (Imam) existieren kann. Diese erhielten den Auftrag, die Völker der Welt zu führen, zu leiten und (ihre Lebensform) zu bestimmen. Die Schiah glaubt, daß der 12. Imam noch heute lebt und mit langer Lebenszeit begnadet wurde. Dies steht durchaus in der Macht Allahs, an den das religiöse Volk glaubt, und ist in keiner Weise gegen die Gesetze der modernen Biologie. Die Schiiten glauben mit allen anderen Muslimen, daß einmal der Tag kommen werde, an dem Unge- rechtigkeit, Terror, Unruhen, Krieg und Blutvergießen einen nicht mehr überschreitbaren Höhepunkt erreichen werden. Dann wird eine geheiligte geistliche Revolution (*a sacred spiritual revolution*), von einem Nachkommen Muhammads angeführt, die große Wende bringen. Dann wird Friede, Gerechtigkeit und Glaube an Allah überall herrschen, und alle Völker und Nationen werden in dauerndem Frieden und Wohlstand leben. Die Schiiten glauben, daß der Führer dieser Revolution (*the leader of this revolution*) niemand anderer sein wird als der 12. Imam“¹². – Soll das etwa heißen, daß das Ziel der Revolution darin besteht, das politische Chaos bis ins letzte Extrem zu steigern, um dadurch die Wiederkunft des Führers (= Mahdi) in der Gestalt des 12. Imam zu erzwingen?

¹¹ In Isfahan nahm Vf. einige Male an diesen Feierlichkeiten teil, deren markantes Merkmal die Geißler-Prozessionen sind. Männer in schwarzen Hemden schlagen sich mit aus Stahldraht gefertigten Geißeln zum Rhythmus von Trommeln rechts und links auf die Schultern. Ganz Begeisterte sollen sich mit einem Dolch auf den Kopf schlagen und tiefe Wunden beibringen, bis sie blutüberströmt zusammenbrechen.

¹² Broschüre „What is Islam and Shia ‘ism?’“, hg. vom Centre of Islamic Studies, Qum, Iran, 40.

3. Zur Organisation der Schiah

Der Name des persischen Schiitenführers Ajatollah Khomeini ist allbekannt. Er stammt aus der südlich des großen Wallfahrtortes Ghom gelegenen Ortschaft Khomein und nennt sich daher „der Khomeiner“. Ajatollah ist keineswegs sein Personename noch ein Amtstitel im strengen Sinn, sondern Bezeichnung für einen, sagen wir, charismatischen Führer. Die persische Form Ajatollah stammt vom arab. *ajat-Ullah*, das wörtlich „Zeichen Gottes“ bedeutet. Da aber unter „Zeichen“ vor allem die Koranverse verstanden werden, bezieht sich der Zeichencharakter nicht auf den „Amtsträger“, sondern auf den Koran selbst, der das „große Wunder Gottes“ ist, da er direkt vom Himmel kam. Als gleichbedeutend wird die Bezeichnung *Ruh-Ullah*, der „Geist Allahs“, verwendet, und zwar wieder in bezug auf den Koran, der doch durch den „hl. Geist“ geoffenbart wurde. Wozu dann die Anwendung beider Titel auf Menschen? Die mit diesem Namen Ausgezeichneten müssen ein ganz bestimmtes Verhältnis zum Koran selbst und zur Koranauslegung nachweisen können. Da es über 1000 Jahre keinen sichtbaren Imam mehr gibt, das politische und religiöse Leben sich jedoch weiterentwickelt und neue Entscheidungen fordert, mußte sich allmählich eine Entscheidungsinstanz ausbilden. Um nicht des Vorwurfs, aus westlicher Sicht Fremdes in die Schiah hineinzutragen, gewärtig sein zu müssen, halten wir uns im folgenden an die Ausführungen des persischen Schiiten Abduldjavad Falaturi¹³: „Die Schiah ist keine straff organisierte religiöse Gemeinde, sondern es handelt sich immer um die Anhängerschaft dieser oder jener Theologen“ (73) – „Ein Fünftel des Nettoeinkommens der Schiiten ist die Haupteinnahmsquelle der Theologen. Ganz freiwillig, weil es hier keinen Zwang gibt, gibt der fromme (nicht jeder) Schiit der seines Erachtens obersten frömmsten theologisch maßgeblichen Instanz, nach der er sich als Laie in seinen religiösen Handlungen richtet“ (72, Anm. 1).

Wie wird man aber „eine maßgebliche religiöse Instanz“? Nicht durch Ernennung durch eine höherstehende Autorität; denn die Schiah hat keine Hierarchie! „Die Feststellung, wer diese Voraussetzungen erfüllt, ist sehr schwer. Hiefür gibt es keine Versammlung der höhersstehenden Theologen und keine Wahl. Nur die allgemeine Zustimmung der Theologen oder das Urteil zweier rechtschaffener Gelehrter ist für die Masse maßgebend, und deshalb kann es sein, daß es gleichzeitig mehrere Instanzen (z. B. mehrere Ajatollahs) gibt“ (73, Anm. 2).

Um welche Entscheidungsinstanz geht es überhaupt? Diese bezieht sich auf die Pflichtenlehre (also das praktische religiöse und politische Handeln), nicht aber auf die Glaubenslehre; hier gibt es keine Autorität, jeder muß selbstständig sein“ (ebd.). Müssen diese „Männer der Entscheidung“ einen Ausbildungsgang durchlaufen? „. . . es gibt keine zentrale Verwaltung . . . keine allgemein herrschende Organisation, keine richtige Leitung des Nachwuchses, keine Bestimmung der Berufe und der Beschäftigung . . . und daher auch bis jetzt kein geregeltes Examen und kein bestimpter Abschluß“ (eines Studiums) (73). Da der Stimme des Volkes das größte Gewicht zukommt, kann es vorkommen, daß undefinierbare Elemente mitspielen, „man kann sogar sagen, je weniger ausgebildet, desto mehr mit dem Volke übereinstimmend“ (74), und daher als religiöser Führer anerkannt.

In normalen Zeiten gab es doch ein richtiges Maß, sozusagen ein Leitbild für die „Entscheider“. Das arab. Wort für „Entscheidung“ heißt *iqtihad*; es zeigt zwar die Wurzel *ghad*, die auch „hl. Krieg“ bedeutet; im wissenschaftlichen Gebrauch bezeichnet es aber die Methode, mit deren Hilfe die Pflichten-Entscheidung erarbeitet und begründet werden muß, also „die wissenschaftlich begründete Rückführung der einzelnen Vorschriften auf ihre Quellen“ (87). Die Grundlage hierfür bildet natürlich der Koran. Nach welchen Regeln soll

¹³ „Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten“ in der Festschrift Werner Caskel, Leiden 1968, 62–95. Dieser Artikel hat den Vorteil, daß die neuesten Ereignisse im Iran noch nicht einbezogen werden konnten und daher der friedliche Status der Schiah geschildert wird.

man aber die „Bibel“ für die jeweilige Situation richtig und verpflichtend auslegen? Als erstes wird auf die Prophetenüberlieferung (*hadit*) verwiesen; dazu kommt der Analogieschluß nach ähnlich gelagerten, schon überlieferten Entscheidungen (*qiyas*), schließlich das Abwägen nach eigener Einsicht und Vernunft (*aql*), und noch anderes mehr. Wer die Auslegungsregeln beherrscht und dessen Entscheide von einem bestimmten Kreis angenommen werden, ist ein „Entscheider“ (*muqtahid*) (79ff.). Wem es also gelingt, einen großen Kreis von Anhängern zu gewinnen, wird sozusagen „eine lebendige Bibel“, ein „Vers und Wunder Allahs“, d. i. ein Ajatollah oder ein Ruhollah. Der „Entscheider“ muß seinen Anhängern das Bewußtsein vermitteln, daß sie, wenn sie ihm folgen, mit dem Willen Allahs übereinstimmen.

Die sunnitischen Theologen folgen ebenfalls der Methode des *Ijtihad*; bei den Schiiten kommt aber neben der Berufung auf die eigene Einsicht noch als unberechenbares Element die Berufung auf den verborgenen Immam hinzu, wodurch der Willkür Tür und Tor geöffnet wird. Statt des harten Ausdrückes „Willkür“ könnte man in manchen Fällen von charismatischer Begabung sprechen. Hier liegt auch der Ansatz zu jedweder religiösen und politischen Revolution.

Die Geschichte der Schiah ist ja als *revolutionäre Bewegung* gezeichnet. Zum erstenmal wurde die schiitische Revolution im südlichen Irak von den Karmaten um 850 n. Chr. durchgeprobpt. Als Aufstand der Unterdrückten zeigte sie durchaus den Charakter einer modernen Revolution. In die gleiche Richtung gehören die „Alten vom Berge“, die vom Elbrus, vom Libanon und von Syrien aus ihre Mordkommandos ausschickten. Die Erinnerung an diese schreckliche Zeit wirkt noch im romanischen Wort „Assasinen“ weiter (franz. assassin = Mörder), weil die Ausgesandten „Erlöser“ (*fida'i*), die sich für die Sache des Islams opferten, mit Drogen (Haschisch) präpariert wurden.

Aus der revolutionären Grundveranlagung der Schiah, die im *Ijtihad*, d. i. im Glauben an die von einer Führerpersönlichkeit getroffenen Entscheidung wurzelt, die in der Auslegung des Koran mit dem Prinzip der *taqijah*, des „geistigen Vorbehaltes“, arbeiten darf, folgt notwendig, daß niemand sagen kann, wie ein islamischer Staat, der zugleich Religion ist, also ein islamischer „Gottesstaat“ schiitischer Prägung, aussehen soll. Mit innerer Zwangsläufigkeit sind die Weichen der Revolution auf absolute Diktatur gestellt. Eine Volksabstimmung im Sinne der westlichen Demokratien ist in diesem theokratischen System unmöglich: „Die Volksabstimmung, die man dem zurückgekehrten Ajatollah abgerungen hatte, war für ihn nicht bloß überflüssig, sondern letztlich sogar gotteslästerlich. Allah selbst hatte ja schon die Entscheidung zugunsten eines ‚Gottesstaates‘ längst gefällt“¹⁴.

III. Zum Problem Jerusalem, die heilige Stadt des Islam

Es ist bekannt, daß der Islam einfachhin, also Sunnah und Schiah in einem Chor (una voce), den Rechtsanspruch erhebt, Jerusalem sei „hl. Stadt des Islam“. Wir wollen hier nicht auf die heutige politische Situation eingehen. Jedenfalls herrscht Einstimmigkeit darüber, daß Jerusalem hl. Stadt für die drei monotheistischen Religionen, für Juden, Christen und Mohammedaner, ist. Der Jurist wird aber fragen, welches Recht dem Islam erlaubt, Jerusalem für sich zu beanspruchen? Ursprüngliches, durch Muhammad im Koran gesetztes, oder erst in Jahrhunderten ersessenes Recht?

Was sagt der Koran zur Jerusalem-Frage? Wie in meinem Buch „*Muhammad und Jesus*“¹⁵ ausführlich dargestellt wird, sind Torah und Evangelium auch die tragenden Fundamente des Koran. In der Anfangszeit hat Muhammad genau so wie Christen und Juden in Richtung Jerusalem gebetet. Als aber die Juden in Medinah ihn nicht als den von Gott gesandten Propheten anerkannten, kam es zum Bruch mit dem Judentum und damit auch zur

¹⁴ H. Nußbaumer, Khomeini, Revolutionär in Allahs Namen. Herbig Aktuell 1979, 177.

¹⁵ Cl. Schedl, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, neu übersetzt und erklärt. Herder, Wien 1978 (584 Seiten).

Abkehr von der Gebetsrichtung nach Jerusalem. Muhammad erklärte das damals noch heidnische Heiligtum in Mekkah als Zielrichtung (*qiblah*) des täglichen Gebetes (Sure 2, 142–152). Um die neue Gebetsrichtung „biblisch zu legalisieren“, wurde der „ursprüngliche Sinn der Bibel“ wieder hergestellt (denn Juden und Christen hätten die Bibel doch „verfälscht“!) und Mekkah zum Ort der Opferung Ismails (nicht Isaaks) durch Ibrahim/Abraham erhoben.

In diesen Kontext gehört auch die *Kalenderreform*, die in Sure 9, 36–37 dekretiert wird. So weit man mit einiger historischer Sicherheit sagen kann, folgte Muhammad vorher dem jüdischen luni-solaren Kalender, der durch Schaltmonate ausgeglichen wurde. Durch die Abschaffung des Schaltmonats geriet der islamische Kalender ins Gleiten. Was war damit erreicht? Ein Zusammentreffen von jüdischen und islamischen Festen war damit endgültig ausgeschaltet. Sure 9 ist zeitlich die vorletzte, etwa ein Jahr vor dem Tod Muhammads gesprochen. Hier zeigt sich nochmals die radikale Abkehr vom Judentum, und damit von Jerusalem.

Als Kronzeuge dafür, daß Jerusalem trotzdem hl. Stadt des Islams ist, wird Sure 17, 1 angeführt, die den Namen Isra, „die nächtliche Reise“, oder Banu-Isra‘il, „Söhne Israels“, führt, die von Rudi Paret folgendermaßen übersetzt wird: „Gepriesen sei der, der mit seinem Diener bei Nacht von der heiligen Kultstätte (in Mekka) nach der fernen Kultstätte (in Jerusalem), deren Umgebung wir gesegnet haben, reiste, um ihm etwas von unseren Zeichen sehen zu lassen.“ – Nach dieser Übersetzung mit den erklärenden Beifügungen in Klammer könnte Jerusalem tatsächlich als koranisches Heiligtum beansprucht werden, weil Muhammad in einer nächtlichen Entrückung von Allah selbst dorthin geführt und Jerusalem dazu noch mit eigenem Segen ausgezeichnet wurde. Mit dieser Übersetzung hat sich aber Paret für die heute im Islam gängige Exegese entschieden; denn mit der „fernen“ (arab. *al-‘aqsa*) Kultstätte sei die El-Aksa-Moschee auf dem Tempelplatz in Jerusalem gemeint.

Abgesehen vom arabischen Wortlaut des Textes, der diese Konkretisierung nicht zuläßt (auf eine genaue Exegese müssen wir hier verzichten), wirkt es doch eigenartig, daß die ältesten arabischen Korankommentare, etwa der von Tabari [Tafsir XV, 3], der zwischen 839 und 923 in Persien, Bagdad und Ägypten lehrte und somit etwas von der hl. Stadt Jerusalem wissen mußte, Sure 17 nicht auf eine Reise nach Jerusalem, sondern als mystische Himmelfahrt deuten. Dem literarischen Genus nach gehört Sure 17 demnach zur Merkabah-Literatur, die den Aufstieg zum Throne Gottes schildert, wo der Auserwählte in die Geheimnisse Gottes eingeweiht wird. Die „ferne Kultstätte“ ist daher in keiner Weise Jerusalem, sondern der himmlische Palast Gottes. Wie aber kam es trotz der Aussage der alten arabischen Exegeten zur Konkretisierung auf Jerusalem? Kurz gesagt, weil die Politiker einen biblischen Beweis für ihr Handeln brauchten.

1. Jerusalem im Kräftekspiel der islamischen Machtpolitik

Nach Muhammads Tod trat der Islam zur religiösen und politischen Weltoberierung an. Im August 636 schlug Omar (634–644) das oströmische Heer am Fluß Jarmuk in Jordanien vernichtend. Daraufhin ergaben sich die befestigten palästinensischen Städte der Reihe nach dem Sieger. Nur Jerusalem rüstete zum Widerstand. Über Belagerung und Übergabebehandlungen gibt es christliche und muslimische Quellen, die einander zwar im einzelnen widersprechen, aber in dem einen Punkt übereinstimmen, daß Omar Jerusalem sehr milde behandelte. Er sicherte den Christen Leben und Besitztum zu, während Juden in der Stadt nicht wohnen durften. Dazu garantierte er die Unantastbarkeit der Kirchen; so habe er bewußt vermieden, die Auferstehungskirche zu betreten, um keinen Anlaß zu bieten, diese als Moschee erklären zu müssen. Da er aber für sich und seine Soldaten einen Gebetsort brauchte, habe er auf den Rat des Patriarchen Sophronius den verwahrlosten Tempelplatz hierfür gewählt. Nach Wegräumung des Schutttes stieß man zwar auf den hl. Felsen; die wohl aus Holz gebaute Moschee auf dem Tempelplatz wurde aber bewußt so angelegt, daß man mit dem Rücken gegen den hl. Felsen, also in Richtung Mekkah, betete.

Diese Nachricht wirkt umso glaubwürdiger, weil sie ganz und gar der Abkehr Muhammads von Jerusalem entspricht. Selbst der freigelegte hl. Felsen konnte daran nichts ändern. Mekkah war und blieb zur Zeit Omars die Mitte des Islam, und Jerusalem hatte nur insofern eine Bedeutung, als auch dort eine muslimische Gebetsstätte errichtet worden war.

Vom religiösen Standpunkt aus würde wohl kein Muslim Mekkah als Gebetsrichtung in Frage gestellt haben. Doch die Machtpolitik kann auch religiöse Grundfragen umakzentuieren. Schon Mu'awija, der Gründer der Omajjaden-Dynastie, erkannte die religiöse und politische Bedeutung Jerusalems. Er ließ sich in der hl. Stadt im Juli 660 zum Kalifen ausrufen. Damit war ein neuer politischer Akzent gesetzt. Auch ein religiöser? Abd al-Malik (685–705) ging einen Schritt weiter. Da Ibn Zubair von Mekkah ihn nicht als Kalifen anerkannte, vielmehr selbst das Kalifat für sich beanspruchte, mußte Malik fürchten, daß die syrischen Mekkah-Pilger während ihres Aufenthaltes in Mekkah aufgehetzt würden und so zu einer innenpolitischen Gefahr werden könnten. Daher vollzog Malik die *radikale Wende von Mekkah nach Jerusalem*. Er verbot die Wallfahrt nach Mekkah und forderte die Gläubigen auf, statt nach Mekkah zum hl. Felsen nach Jerusalem zu pilgern. Die theologische Begründung war bald gefunden, und zwar in Sure 17, wo unter der „ganz fernen Anbetungsstätte“ (*masjid al-aqsah*) kein anderer Ort als eben der „hl. Fels“ in Jerusalem zu verstehen sei. Die späteren Koranerklärer haben das Ihre dazu beigetragen, den politischen Anspruch theologisch zu untermauern. Unter Abd al-Malik wurde der sogenannte Felsendom, der irrtümlich auch Omar-Moschee genannt wird, errichtet. Durch die Größe seiner Kuppel konnte er mit der Auferstehungskirche und auch mit der Hagia Sophia in Konstantinopel konkurrieren¹⁶.

Daraus folgt der nüchterne Schluß, daß Jerusalem erst auf Grund innermuslimischer Machtkämpfe hl. Stadt des Islam wurde, und dies erst ungefähr 70 Jahre nach Muhammads Tod!

2. Die Wiederkunft Jesu in Jerusalem

Da im Koran auf vielerlei Weise und an vielen Stellen mit großer Ehrfurcht von 'Isa ibn Marjam (Jesus, dem Sohne Mariens) gesprochen wird, dürfte es den Christen nicht allzu sehr überraschen, daß Jerusalem auch Isas wegen für den Muslim eine hl. Stadt ist. Zur näheren Begründung wird aber nicht auf Kreuzigung und Auferstehung verwiesen; denn die Kreuzigung Jesu wird nach üblicher Auslegung im Koran ausdrücklich negiert: „Sie haben ihn nicht getötet und nicht gekreuzigt“ (Sure 4, 157)¹⁷. Nicht der historische, sondern der in der Endzeit wieder kommende Isa macht nach muslimischem Volksglauben Jerusalem zur letztgültigen, hl. und daher muslimischen Stadt. Der Koran selbst bringt darüber keine Aussage. Zwar wird Sure 43, 61 hierfür bemüht: „Und Er ist wahrlich eine Kenntnis der Stunde“; doch auf Grund des Kontextes muß „Er“ nicht auf Isa, sondern auf den Koran bezogen werden. Der Koran kommt zwar unzählige Male auf das Letzte Gericht zu sprechen, aber immer ist es Allah, der das Gericht vollzieht und niemals Isa. Umso mehr fällt auf, daß der nachkoranische Islam eine ausgeprägte *Parusie-Vorstellung* entwickelt hat. Im Kommentar von *Baidawi* (1226–1260) findet sich folgende Darstellung der Endzeit: „Er (Isa) wird vom Himmel in das heilige Land hinabsteigen, an einem Afiq genannten Ort mit einer Lanze in der Hand erscheinen, mit dieser den *Dağ gal*, den Antichrist, töten und zur Zeit des Morgengebetes (*salat*) nach Jerusalem kommen; der Imam wird versuchen, ihm seinen Platz abzutreten, doch wird er ihn nicht annehmen, sondern hinter dem Imam das Gebet verrichten. Darauf wird er das Schwein töten und das Kreuz zerbrechen, die Synagogen und Kirchen in Trümmer legen und alle Christen (*nasara*), die

¹⁶ Die heutige al-aqsah-Moschee auf dem Tempelplatz hat mit all dem nichts zu tun. Sie geht auf die von Kaiser Justinian erbaute Theotokos-Basilika zurück und soll erst unter Malik als Moschee beansprucht und umgebaut worden sein.

¹⁷ Daher wurde schon im 8. Jh. das arab. Wort für „Auferstehung“ (*al-qijamah*) entstellt in „Kehricht/Misthaufen“ (*al-qumamah*).

nicht an ihn glauben, töten . . . Sodann wird ein Zustand der allgemeinen Eintracht zwischen Menschen und Tieren eintreten, und Jesus wird noch 40 Jahre auf Erden bleiben; darauf wird er sterben, und die Muslime werden ein Totenoffizium für ihn veranstalten und ihn begraben (nach allgemeiner Annahme zu Medinah neben Muhammad in einem freien Raum zwischen Abu Bakr und Umar)“¹⁸.

Daraus kann gefolgert werden, daß Jerusalem eben deswegen für den Islam hl. Stadt ist, weil dort ‘Isa als wahrer Muslim den wahren Islam in seiner letzten endgültigen Gestalt zum Sieg führen wird.

Auf unsere oben gestellte Frage, ob Jerusalem auf Grund eines ursprünglichen, im Koran fundierten, oder auf Grund historisch ersessenen Rechtes als hl. Stadt des Islam gilt, mußten wir antworten, daß aus dem Urtext des Koran zwar kein Rechtstitel abgeleitet werden kann, daß aber die islamische Inanspruchnahme Jerusalems über einen Zeitraum von mehr als 1200 Jahren (700–1973) mit nur kleinen Unterbrechungen in der Kreuzfahrerzeit (1099–1187) als historisch gewordener, ersessener Rechtstitel anerkannt werden muß.

Schluß

Damit hoffen wir, einige Symptome aufgezeigt zu haben, die hilfreich sein könnten, den Zustand der islamischen Welt wenigstens in einigen seiner Aspekte zu verstehen.

Die Kontakte mit den „Stillen im Lande“ kommen der Sehnsucht des Westens nach Verinnerlichung entgegen. Die Kenntnis der Schiah dürfte manches von dem, was heute im Iran geschieht, von der Wurzel her beleuchten. Der ägyptische Staatspräsident Sadat sagte allerdings im Fernsehen, daß dies alles mit Islam nichts mehr zu tun habe . . .

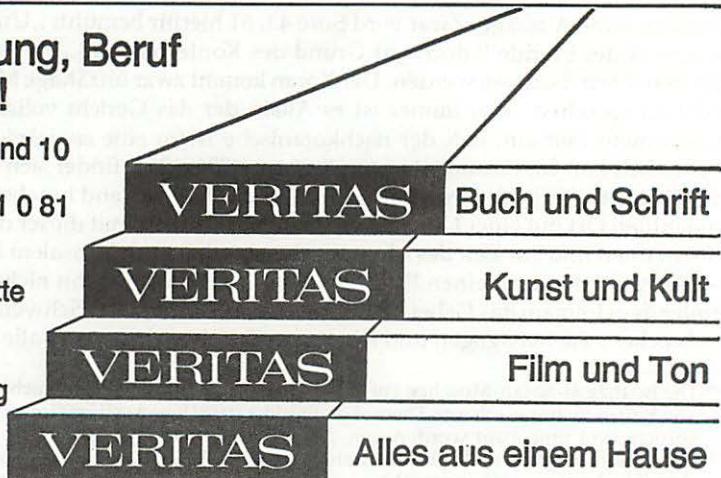
Die Beleuchtung des Jerusalemproblems könnte zur freieren Urteilsbildung beitragen, da dieses Problem nicht im Alleingang, sondern nur im Gespräch der Drei, für die Jerusalem nun einmal *ihre* heilige Stadt ist, gelöst werden kann.

¹⁸ Handwörterbuch des Islam, hg. von Wensinck/Kramers, Leiden 1941, Neudruck 1976, 216; Shorter Encyclopaedia of Islam, hg. von Gibb/Kramers, Leiden 1961, 173f.

Für Ausbildung, Beruf und Freizeit!

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

eigene
Reparaturwerkstätte
eigenes Service
fachliche Beratung



Werden die Laientheologen zu einer Chance für die Kirche?

I. Zur Einführung¹

1. Das Thema Laientheologen (= LTh) ist komplex und vielschichtig. Es soll hier nicht eingegangen werden auf die wichtige Frage der Einbeziehung von Laien bzw. LTh in die pastoralen Dienste der Kirche². Primär geht es uns um die Frage, ob die LTh eine Chance in der Kirche finden und ob wir LTh zu einer Chance für die Kirche werden. Bei allen Bemühungen um die Einbeziehung von Laien in die seelsorglichen Dienste der Kirche ist entscheidend, daß wir auf Perspektiven hinarbeiten und Modelle entwickeln, die eine stabile Zukunft verheißen. Sosehr wir Laien aus einer pastoralen Not heraus als Seelsorger in der Gemeindepraxis möglich geworden sind, so bedenklich wäre es, aus einer Lückenbüßersituation Lückenbüßerkonzeptionen festfahren zu lassen. Damit dies nicht geschehe, müssen sowohl die LTh als auch die Gemeinden und die Institution Kirche in einer „konzentrierten Aktion“ den Weg in die Zukunft der pastoralen Dienste gemeinsam bereiten und verantworten.
2. Es geht nicht so sehr um Detailantworten auf das uns alle bedrängende Problem, auch Patentrezepte sind kaum zu finden. Es handelt sich mehr um die Entwicklung eines Gesamthorizontes, damit wir von der quantitativen und marktorientierten Sicht der LTh wegkommen zu einer qualitativen Einschätzung seiner Möglichkeiten und Chancen.
3. Ist darauf hinzuweisen, daß es das Spezifikum „LTh“ nicht gibt. Geistig und intellektuell zerfallen die LTh in viele Lager und Richtungen; unter ihnen gibt es Vertreter aller gesellschaftlichen und kirchlichen Gruppierungen, angefangen von den „kleinen Lefebvres“ bis hin zu jenen, die zu allererst die gesellschaftlichen Verhältnisse verändern möchten³. Aus diesen Gründen verbietet sich eine voreilige Verallgemeinerung der LTh. Gewiß sind die konkreten Probleme allenthalben ähnlich. Aber was die offizielle Einstellung gegenüber den LTh sowie deren Motivation und Erwartungen betrifft, gibt es in der Tat sehr unterschiedliche Erfahrungswerte und z. T. widersprüchliche Einschätzungen.

II. Zur Situation

Das Thema, ob wir LTh eine Chance in der Kirche erhalten und ob wir eine Chance für die Kirche werden, kann mit einem Ausrufzeichen versehen werden, gibt aber auch Anlaß zu vielen Fragezeichen.

1. Die Situation ist momentan dadurch gekennzeichnet, daß einerseits die Zahl der studierenden LTh noch wächst, daß aber andererseits die Berufschancen nicht im gleichen Ausmaß zunehmen⁴. Der Bedarf an Religionslehrern nimmt ab, wobei selbstverständlich die Zah-

¹ Der Beitrag geht zurück auf eine Gastvorlesung an der Kath. Theol. Fakultät Wien (Mai 1979) und auf einen Vortrag in Stuttgart-Hohenheim (Dez. 1979). Der Vortragstext wurde entsprechend revidiert, gekürzt und z. T. aktuell ergänzt.

² Vgl. dazu L. Karrer, Ist der Priestermangel durch die Auffächerung der kirchlichen Dienste zu beheben?, in: F. Klostermann (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen, Düsseldorf 1977, 27–57; ders., Theorie der Integration von Laien (-Theologen) in die pastoralen Aufgabenfelder der Kirche, in: Lebendiges Zeugnis 32 (1977/3), 40ff.; ders., Zehn Jahre Laientheologen in der Seelsorge, in: Orientierung 43 (1979), 261–265.

³ Es ist vorstellbar, daß z. B. die LTh in der BRD oder in Österreich den jeweiligen Katholizismus reflektieren und in einer gewissen Dichte das ganze Spektrum des jeweiligen Landeskatholizismus darstellen.

⁴ Während im SoSem 1978 in der BRD ca. 7200 LTh studierten (in Österreich ca. 2000), waren es im SoSem 1979 etwa 8500 (bzw. 3000). Für das Studienjahr 1979/80 melden einzelne Universitäten gegensätzliche Tendenzen. Allgemein, vor allem in der BRD, fällt auf, daß die Zuwachsrate an erstsemestriegen Theologiestudenten sinkt. Trotzdem bleibt die Tatsache, daß gegenüber früheren Zahlen zurzeit eine „Theologenschwemme“ vorhanden ist.

len von Land zu Land sehr unterschiedlich angegeben werden⁵. Über die einzelnen Landesgrenzen hinaus besteht aber das Problem auf längere Sicht, für die berufsbildenden Schulen genügend Religionslehrer finden zu können.

Im außerkirchlichen, zivilberuflichen Bereich gibt es gelegentliche Möglichkeiten, vor allem bei den Massenmedien, in wissenschaftlichen Projekten, in der Beratungstätigkeit, in den Lektoraten, im Buchhandel usw. Die konkreten Berufschancen in diesen Bereichen jedoch hängen sehr oft von Zusatzausbildungen oder von spezifisch persönlichen Qualifikationen ab; von einem eigentlichen Berufsmarkt für Theologiestudenten dürfte man in diesem Zusammenhang nicht sprechen.

Im Erwachsenenbildungssektor (im kirchlichen wie im zivilen) gibt es viel weniger Stellen, als von vielen studierenden LTh angenommen wird. Erwachsenenbildung bleibt vielmehr ein wichtiges Tätigkeitsfeld u. a. für ein umfassenderes Berufsbild; die konkreten Stellen sind trotz des Booms an Bildungshäusern relativ gering und durch einen großen Wechsel der Stelleninhaber gekennzeichnet.

Im Hinblick auf die innerkirchlichen und pastoralen Berufsmöglichkeiten, die vorerst hier nur angedeutet werden sollen, wäre das Problem auch nicht zu lösen, selbst wenn ein Zehntel der studierenden LTh im kirchlich-pastoralen Aufgabenfeld einen Beruf fände⁶. Hinzu kommt in den einzelnen Bistümern der BRD eine zum Teil sehr niedrig gehaltene Kontingentierung für LTh-Stellen in der Pastoral, wobei die Höchstzahlen pro Jahr festgelegt sind. Auch wenn solche Kontingentierungen noch keinen Index darstellen für den echten pastoralen Bedarf, so sind damit doch vorerst statistisch-quantitative Anhaltspunkte gegeben, denen entlang Personalpolitik in den einzelnen Bistümern hinsichtlich der LTh entwickelt werden soll.

2. Kirchenpolitisch (vor allem auf der Ebene der Deutschen Bischofskonferenz) und pastoralplanerisch (eher auf der Ebene der einzelnen Bistümer) verstärken sich jene Strategien und Überlegungen, die die LTh tendenziell auf überpfarrlicher Ebene und in Spezial- oder Kategorialaufgaben zum Einsatz kommen lassen wollen⁷.

Die mittelfristige Personalplanung der pastoralen Dienste in den Bistümern der BRD⁸ sieht bis 1987 eine Steigerung der Gemeindereferenten von jetzt 1900 auf bis dahin 4000 vor. Während es gegenwärtig in der BRD ca. 300 Pastoralreferenten gibt, sollen insgesamt bis 1987 gut 1850 LTh Pastoralreferenten sein⁹.

⁵ So wurde z. B. für das bevölkerungsdichteste Bundesland, Nordrhein-Westfalen, vom Kultusministerium im Herbst 1978 prognostiziert, daß 1985 ca. 39.000 Lehrer zuviel vorhanden sein werden und das Überangebot bis 1990 auf ca. 100.000 steigen soll. Bei aller Vorsicht gegenüber Statistiken zeichnen sich hier doch ernstzunehmende Trends ab.

⁶ Von kirchlicher Seite hört man oft, daß der Bedarf an LTh nicht in Prozenten, sondern in Promille zu errechnen wäre. Bei nüchterner Einschätzung der wirklichen pastoralen Lage wird man das bezweifeln müssen. Immerhin ist diese Aussage symptomatisch für die gefühlsmäßige Einstellung gegenüber den LTh.

⁷ Diese Tendenz wird vor allem durch die in der BRD normativen Dokumente festgelegt, so z. B. durch die „Ordnung der pastoralen Dienste“ (März 1977), durch das Rahmenstatut für Pastoralreferenten in den Bistümern der Bundesrepublik (Okt. 1978), durch die Rahmenordnung für die Ausbildung von Pastoralassistenten (März 1979) sowie durch manche Ausführungsbestimmungen und die Planung in einzelnen Bistümern. Vgl. dazu Ottmar Fuchs, Laien in pastoralen Berufen der Kirche, in: Diakonia 10 (1979), 221–236; K. Schuler, Zur Ordnung der pastoralen Dienste in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland, in: Schweizerische Kirchenzeitung 147 (1979), 271–276.

⁸ Laut „Mittelfristige Bedarfserhebung für die pastoralen Dienste“ (bis 1987) vom 6. März 1979.

⁹ Bedenkt man, daß bisher 4 Diözesen der BRD prinzipiell keinen Pastoralreferenten auf Gemeindeebene oder für Pfarrverbände vorsehen und 3 weitere Bistümer LTh auf dieser Ebene höchstens infolge des Priestermangels mit sehr zurückhaltenden Bedarfszahlen einkalkulieren, dann kann man in etwa abschätzen, daß solche Zahlen nur bedingte Gültigkeit haben. Sie bleiben nach unten wie oben labil und abhängig von neu eintretenden Gesichtspunkten und Überlegungen. Zudem ist das sog. Berufsbild des Pastoralreferenten im Vergleich zu dem des Gemeindereferenten oder Katecheten ungleich allgemeiner, viel weniger profiliert und von Bistum zu Bistum unterschiedlich. Zudem bleibt die Bedarfserhebung z. B. an Priestern, Diakonen, Gemeinde-, Pastoralreferenten usw. für die einzelne Gruppe abhängig von der Entwicklung anderer Gruppierungen. Manche statistische Angaben der Diözesen würden anders lauten, könnte man mit einem Ansteigen der Priesterberufe rechnen.

Konzeptionell gehen die gen. Dokumente darauf hinaus, daß LTh primär auf Spezialaufgaben festgelegt werden und überpfarrliche bzw. pfarreiübergreifende Aufgaben übernehmen sollen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die konkrete Praxis anders aussieht, denn mehr als zwei Drittel der im pastoralen Dienst der Kirche stehenden LTh in der BRD sind primär in den Pfarrgemeinden eingesetzt. Gegen solche konzeptionelle Tendenzen ist immerhin einzuwenden, daß die primäre Bewährung eines pastoralen Dienstes auf Gemeindeebene erfolgt, denn dort ist der seelsorgliche Notstand. Auf die Dauer wäre es für die ganze Struktur der pastoralen Dienste auch gar nicht gesund, wenn die Spezialaufgaben und die sog. pastoralen Stabsfunktionen immer mehr in die Hände von spezialisier-ten LTh kämen, während die eigentliche unmittelbare seelsorgliche Ebene nur bei den Geistlichen und bei den Gemeindereferenten (-referentinnen) läge. Es wäre auch äußerst bedenklich, würden übergemeindliche Aufgaben auf Dekanats-, Regions- oder Bistums-ebene von Leuten wahrgenommen, die nicht zuvor einige Jahre in der unmittelbaren Seel-sorge zugebracht haben. Zudem ist auf die Dauer kein stabiles Berufsbild für die LTh in der Seelsorge abzusehen, wenn sie zu spezialisiert und nicht in den Gemeinden verankert seelsorgliche Dienste wahrnehmen sollen.

Natürlich kann man sagen, daß die LTh, die nicht auf Gemeindeebene eingesetzt werden, für die Kirche und die notwendigen strukturellen Änderungen nicht im gleichen Maß ein Problem darstellen, als wenn sie in den Pfarreien konkret seelsorgliche Dienste übernäh-men. Immerhin stellen die LTh, die über die gleichen fachlichen Voraussetzungen verfü-gen wie die bisher klassischen Amtsträger, am massivsten die Fragen nach der Ordination von verheirateten Seelsorgern, nach der Amtsfähigkeit der Frau usw. Sie forcieren am ehesten strukturverändernde Schritte. Sicher sind Entwicklung und Differenzierung der pastoralen Dienste von LTh schon weiter gediehen und vorangeschritten, als sie in den of-fiziellen Dokumenten (z. B. der Deutschen Bischofskonferenz) aufscheinen. Es hat sich somit via facti schon mehr entwickelt, als der Versuch der theolog. und strukturellen Bewäl-tigung dieser neuen Entwicklung vermuten läßt. Immerhin ist vor allem durch die mittel-fristige Personalplanung in den Bistümern eindeutig geworden, daß man in Zukunft mit dem pastoralen Dienst auch von LTh rechnet. Das ist eine Tatsache, die vor 10 Jahren noch kaum abzusehen war. In diesem Zusammenhang darf nicht übersehen werden, daß in Österreich, in den Niederlanden und auch in der Schweiz der Einsatz der LTh sich gerade nicht im Spezialgebiet auf überpfarrlicher Ebene entwickelt, sondern primär auf der Ge-meindeebene. Auch von daher ergibt sich im internationalen Vergleich die Wirkung der Konkurrenz verschiedener Modelle.

III. Zur Problematik – quantitativ gesehen

1. Rein quantitativ betrachtet, läßt sich bezüglich einer angemessenen Regelung von Stel-lenangeboten und Nachfragen seitens der LTh keine Lösung absehen, vor allem keine kurzfristigen Patentrezepte. Hinter dieser These stehen allerdings nur die Statistiken über die zu erwartende Zahl der LTh und andererseits die geschätzte Zahl der zu erwartenden Stellen. Dabei ist zu fragen, ob alle Theologiestudierenden letztlich in einen theologiege-bundenen Beruf gehen oder kirchliche bzw. seelsorgliche Aufgaben übernehmen wollen. Zudem wird man sagen müssen, daß die Studienmotivation nicht automatisch schon die Berufsmotivation ist, was übrigens nicht nur für die Theologiestudenten zutrifft.
2. Trotz der Massen an studierenden LTh gibt es im Moment noch zu wenig LTh, die sich für die schon möglichen und offenen Stellen im kirchlich-pastoralen Bereich zur Verfü-gung stellen. Es gibt kaum eine Feststellung in diesem Zusammenhang, die so viel Erstaunen auslöst wie gerade dieses Faktum. Dieses Problem des Mangels an LTh, die sich für den pastoral-kirchlichen Bereich zur Verfügung stellen, ist ein internationales Phänomen. Dieser Mangel trifft nicht nur für die Pfarrei bzw. Pfarrverbandsbene zu (Stellen für Pa-storalreferenten), sondern auch für die sporadischen Stellenangebote, die in der BRD seit Anfang der 70er Jahre in Stellenlisten zusammengefaßt und an Interessenten verbreitet

wurden. In diesen 14 Stellenlisten sind bis 1978 immerhin 230 Stellen für LTh (männlich und weiblich) ausgeschrieben worden. Von diesen Stellen wurde schätzungsweise ein Drittel besetzt. Hätten wir LTh alle bisher eröffneten und schon gegebenen Möglichkeiten ausgeschöpft, wären wir in der Tat schon weiter, wenn auch nicht unbedingt konzeptionell¹⁰.

Der scheinbare Widerspruch, daß es auf der einen Seite so viele LTh mit großem Interesse an kirchlichen Berufen gibt und daß es andererseits für die auch wenigen Stellen nicht genügend LTh gibt, ist Anlaß zu vielen Mutmaßungen über ein Phänomen, das nicht hieb- und stichfest analysiert werden kann. So gibt es auch die gegensätzliche Erfahrung, daß auf Seiten der Bistümer die Personalverantwortlichen darüber Klage führen, daß es zu wenig LTh gibt und daß andererseits die studierenden LTh oft verwundert sind über die passive Haltung seitens der Personalverantwortlichen, die ihnen das Gefühl vermitteln, im Grunde genommen gar nicht willkommen zu sein. Das Bild diesbezüglich ist allerdings von Bistum zu Bistum recht unterschiedlich. So kann man die Erfahrung machen, daß Diözesen, die von Anfang an gegenüber den LTh wohlwollend eingestellt waren, z. T. schon mit dem Problem konfrontiert sind, daß sie angesichts ihrer selbst gesetzten Kontingentierung zu viel LTh als Bewerber haben. Aber insgesamt ist eindeutig der Trend feststellbar, daß wir nicht nur einen Priestermangel, sondern auch im Hinblick auf die LTh einen Seelsorgermangel in der Kirche haben. Und wenn nicht alle Zeichen täuschen, wird diese Situation (wiederum allgemein gesprochen) noch längere Zeit andauern, als wir im Moment vermuten.

Die möglichen Gründe, warum zurzeit zu wenig LTh in den pastoralen Dienst der Kirche treten, sind sehr vielschichtig und schwer durchschaubar. Zum einen ist nicht zu übersehen, daß es auch in anderen Fachbereichen das Problem der Studienverzögerung gibt und daß viele Studenten das ursprüngliche Studienziel aufgeben bzw. nicht erreichen. Vermutlich würden die Theologen im Vergleich z. B. mit den Soziologen diesbezüglich ganz gut abschneiden¹¹.

Im Hinblick auf Theologiestudenten ist einmal festzuhalten, daß die Wahl des Faches nicht automatisch schon bedeutet, daß damit auch die Berufswahl auf einen religionspädagogischen Beruf oder auf einen kirchlich-pastoralen Dienst hin getroffen wurde. Weiters erleben die Theologiestudenten schon in den ersten Semestern eine starke, zumeist theoretische Problematisierung der kirchlichen und pastoralen Wirklichkeit und damit ihrer möglichen beruflichen Zukunft. Bei einer starken Praxisabstinenz und bei gleichzeitig hohem theoretischem Problembewußtsein muß sich der Student den eigenen Krisen und noch stärker erwachenden Problemen hinsichtlich des Glaubens, der Kirche, der Lebensformen, der kirchlichen und theologischen Berufe und Berufung, des eigenen geistigen und religiösen Standortes in Kirche und Gesellschaft usw. stellen. Überdies wird der kritische Blick durch ein Zweitstudium geschärfpt. Dadurch kommt es zu einem Wandel von den sekundären Motiven der Berufswahl zu den primären Gründen, die eine Studien- und Berufswahl durchhalten lassen. Dadurch, daß das Problembewußtsein um ein Vielfaches gesteigert wird, ohne daß man schon praktische Schritte der Selbsterfahrung in der konkreten Situation erleben kann, werden die Studenten gegen Ende ihres Studiums gegenüber der Be-

¹⁰ Es erhebt sich die Frage, wohin die vielen Diplomtheologen beruflich gehen. Manche gehen in ausbildungsfremde, nicht theologiegebundene Berufe oder engagieren sich in Richtung ihres Zweitstudiums (Psychologie, Soziologie, Pädagogik, Beratung usw.). In zunehmendem Maß ist feststellbar, daß viele LTh von ihrer ersten Berufsmotivation für den kirchlichen Dienst im Lauf des Studiums Abschied nehmen, oft nicht nur ein Zweitstudium beginnen, sondern sich im Anschluß an ihr Studium für praktische Berufsausbildungswege entscheiden, für Krankenpflege, Jugendarbeit, Erzieherätigkeit, Sozialarbeit usw. Manche unter ihnen begründen dies mit dem Eindruck und dem Gefühl, daß die Kirche sie im Grunde genommen gar nicht will.

¹¹ Eine klare Analyse der Lage wird durch den Numerus clausus in der BRD verdunkelt, so wie durch die Probleme der allgemeinen Studienförderung (z. B. die Schwierigkeiten bei einem ev. Wechsel der Studienrichtung oder der Fächerwahl usw.).

rufsentscheidung und gegenüber dem Engagement in einem noch problematischen Beruf in der Kirche gleichsam verschreckt und verunsichert. Und all dies geschieht im allgemeinen Prozeß der Ablösung von früheren Autoritäten und der eigenen Identitätsfindung sowie auf der Suche nach eigener persönlicher menschlicher Sicherheit¹².

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt, warum es zu wenig LTh in pastoralen Berufen gibt, liegt sicher in der Labilität und Unklarheit des Berufsbildes selber. Von einem unklaren und von einem zu wenig profilierten Berufsbild sind nicht gerade starke Entscheidungsimpulse zu erwarten, zumal vom Beruf des Pastoralreferenten her vorerst keine große, die Identität stützende Funktion erwartet werden kann. Immerhin ist interessant, daß die erste Generation der Pastoralreferenten fast nur aus ehemaligen Priesteramtskandidaten besteht. Unter ihnen gab es scheinbar noch am ehesten die Möglichkeit, sich mit einem pastoralen Berufsbild zu identifizieren, das (wie die Erfahrung zeigt) zumeist doch an dem Dienstprofil des Pfarrers orientiert gewesen ist. Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang, daß gerade die studierenden LTh konkrete Erfahrungen mit Vertretern der offiziellen Kirchenleitungen machen, die ihnen das Gefühl vermitteln, daß sie als Pastoralassistenten bzw. -referenten willkommen sind. Wenn sie durchwegs das Gefühl erhalten, daß sie unerwünscht sind, und sie sich fast peinlich berührt fühlen, wenn sie in die Rolle des Bittstellers gedrängt werden, wird verständlich, daß manche unter den ursprünglich bereitwilligen LTh mutlos werden und sich von kirchlichen Berufen absetzen.

Ein nicht zu unterschätzender Faktor liegt darin, daß der pastorale Dienst den einzelnen bis in die Lebensform und in die Gestaltung der persönlichen Lebens hinein anfordert. Man denke in diesem Zusammenhang an die ganze Problematik der Ehe und der Partnerschaft von Seelsorgern, mit denen wir gerade in der kath. Kirche ja noch sehr wenig Erfahrungen sammeln könnten. Mancher wird letzten Endes davor zurückschrecken, im alltäglichen und professionellen Bereich mit der Kirche und ihrer Institution identifiziert zu werden. Man könnte somit schlußfolgern, daß beim Mangel an LTh in der Seelsorge ähnliche Gründe eine Rolle spielen, die z. T. auch zum Priestermangel führen.

3. Trotz der Zwielichtigkeit der Lage wird man davon ausgehen können, daß in den nächsten Jahren aller Wahrscheinlichkeit nach sich mehr Bewerber unter den LTh für den pastoralen Dienst finden werden lassen, als es im Moment der Fall ist. In den nächsten Jahren werden auch jene Studenten ihr Studium abschließen, die es mit dem klaren Berufsziel des Pastoralreferenten begonnen haben¹³.

Die bisherigen Absolventen des Theologiestudiums konnten zu Beginn ihrer akademischen Ausbildung kaum eine profilierte Vorstellung vom Dienst des Pastoralreferenten haben. Größere Erfahrungswerte konnten wir ja erst im Verlauf der letzten vier, fünf Jahre sammeln. Nachdem aber der kirchliche Dienst des Pastoralreferenten nun schon ca. 10 Jahre existiert, lernten die Studenten, die in den letzten Jahren das Studium aufgenommen haben, mindestens vom Hörensagen den Beruf des Pastoralreferenten kennen. Dies zeigt

¹² Der Student muß ja in dieser Lebensphase die Krise des eigenen Selbstbildes bewältigen und reifes Rollenverhalten eigenverantwortlich einüben. Zwar hat er rechtlich den Status des Erwachsenen, doch erlebt er sich noch vielfältig abhängig in einer wissenschaftlich leistungsorientierten Massenhochschule. Seine Erwartungen und Forderungen, seine Wünsche und Sehnsüchte haben oft erst in der Zukunft eine reelle Chance. All diese kritischen Punkte sind entscheidend zu berücksichtigen für alle Formen der kirchlichen Studienbegleitung von Theologiestudenten. Vgl. dazu L. Karrer, Wird kirchliche Studienbegleitung zu einer Chance für Theologiestudenten?, in: Diakonia 10 (1979), 244–257; N. Kunze, Spiritualität und Identifikation, ebd. 315–322.

¹³ Der Redlichkeit halber sei beigefügt, daß wir dies schon seit einigen Jahren sagen. Vgl. L. Karrer, Bedenkenswertes und Bedenkliches um Laientheologen im pastoralen Dienst, in: Laientheologen im pastoralen Dienst. Bensberger Protokolle 17 (Thomas-Morus-Akademie, Bensberg 1976), 9f.

sich ja übrigens auch in der kirchlichen Berufswerbung, die dieser Entwicklung zunehmend Rechnung trägt¹⁴.

Sollte sich unsere Vermutung bewahrheiten, daß sich der Graben zwischen Angebot und Nachfrage in den nächsten Jahren verkleinern wird, dann wird zweifelsohne auch unter den Theologiestudenten der Konkurrenzdruck zunehmen (der schon spürbar ist) und es wird zur Anhebung und Verschärfung der Anstellungskriterien kommen (was z. T. jetzt schon geschieht). Damit sich das positiv entwickeln kann, wird es notwendig sein, daß die zum pastoralen Dienst motivierten Theologiestudenten mit den ersten Pastoralreferenten positive Erfahrungen sammeln können, daß sie konkrete Schritte der Kirche in Richtung einer strukturellen Integration der Laien in die Seelsorge erfahren und daß insgesamt der Argwohn und die Angst auf Seiten der LTh durch Begegnung und durch Kontakte abgebaut werden¹⁵.

IV. Unsere Fragestellung – in qualitativer Sicht

Eine entscheidende Frage sollte uns in Zukunft noch viel stärker in Anspruch nehmen: ob nicht die quantitative Problematik zutiefst eine qualitative Fragestellung ist. Von einer im Detail allzusehr berufsmarktorientierten und vordergründigen Auseinandersetzung um die LTh müßten wir zu einer Deutung des Phänomens auf tieferer Ebene vorstoßen. Diese Problematik ist eine Frage an die Kirche, an ihre Entscheidungsträger, an deren Einstellung und Offenheit zum Potential der LTh. Sie ist aber auch die Frage an uns LTh, an unsere Motivation, an unsere Erwartungen und an unsere geistig-geistliche Phantasie, an unser charismatisches bzw. christliches Selbstbewußtsein. Wir dürfen uns der Frage nicht versagen, ob nicht im Potential der LTh theologisch eben doch geistige Möglichkeiten schlummern und grundgelegt sind, deren wir uns viel zuwenig bewußt werden.

1. Seitens der offiziellen Kirche gibt es in manchen Gremien und an noch vielen Stellen Argwohn und vielfältige Vorbehalte gegenüber den LTh, was keine Einladung zu konkreter Mitarbeit in der Seelsorge, keine geistige Herausforderung an die LTh darstellt. Dafür gibt es natürlich viele Gründe, die nur wahlweise genannt werden können: zum einen zeigt sich dieser Argwohn oder Vorbehalt inhaltlich in der Tendenz (z. B. des Rahmenstatuts oder der Ordnung für pastorale Dienste), LTh durch Spezialisierung und überpfarrlichen Einsatz quantitativ zu reduzieren, aber auch in der Art und Weise des formalen Vorgehens. So sind z. B. die positiven Erfahrungen sowie die Vorstellungen der Mentoren und die eingeforderten Gutachten einzelner Mentoren nicht entsprechend berücksichtigt worden. Es zeigt sich auch in diesem Zusammenhang, daß Argumente oft wenig Kraft entwickeln dürfen, wenn Vorurteile und Ängste mit ihm Spiel sind. Dies zeigt sich nicht nur darin, daß die Trennung zwischen Klerus und Laien auch bei den Berufsvorstellungen für Pastoralreferenten zementiert wird, sondern daß auch die Erwartungen an die Spiritualität der LTh allzu sehr an herkömmlichen Vorstellungen orientiert bleiben, was besonders bedenklich erscheint, wenn die möglichen Lebensformen (z. B. Partnerschaft, Ehe) nicht einmal zur Sprache kommen¹⁶, sondern höchstens Verbotsregelungen, wie z. B. im

¹⁴ Zudem gibt es wohl kaum für eine Gruppe von Studenten eine so aktive Lobby wie gerade für die Theologen. Dabei ist nicht nur gedacht an die Dachorganisationen, wie z. B. die AGT in der BRD, GÖL in Österreich, ADT in der Schweiz, sondern darüber hinaus an die von der Kirche bestellten Mentoren und Ausbildungsleiter (Mentorenkonferenz), an den Westdeutschen Fakultätentag und nicht zuletzt an die Bischofskonferenzen. Es gibt wohl kaum eine gesellschaftliche Gruppe mit Entscheidungskompetenz, die sich mit Nachwuchsfragen so sehr beschäftigt wie die nationalen Bischofskonferenzen. Zwar muß man nüchtern sehen, daß das positive, aber auch negative Auswirkungen hat, so vor allem dann, wenn die kirchlichen Entscheidungsebenen den LTh zu restriktiv begegnen.

¹⁵ Sinnvoll wäre es, wenn im Rahmen der Theol. Fakultäten eine größere Durchlässigkeit der Studiengänge auf die neuen Berufe (Tätigkeitsfelder) hin sichtbar würde (Studienordnungen haben ja eine berufsorientierende Funktion) oder wenn sogar das Fach „Berufskunde für Theologiestudenten“ innerhalb der Pastoraltheologie verankert werden könnte.

¹⁶ Viel hilfreicher und herausfordernder sind die Überlegungen des Wiener Weihbischofs Helmut Krätzl in seinem Artikel „Laientheologen im pastoralen Einsatz“ in: ThPQ 126 (1978), 22–30.

Fall einer ökumenischen Ehe etc. – Des weiteren ist auch ein Vorbehalt gegenüber der spirituellen Ernsthaftheit der LTh bewußt oder unbewußt, ausgesprochen oder weniger deutlich wirksam. Ohne Zweifel bestehen die Erwartungen an die spirituelle Kraft der LTh zu Recht; überdies muß man auch zugeben, daß mancher auf Seiten von uns LTh in dieser Hinsicht zu wünschen übrig läßt. Aber trotzdem spielt auch im Zusammenhang unserer Thematik ein ähnliches Problem wie im gesellschaftlichen Bereich bei den Emanzipationsströmungen. Die LTh stehen unter einem stärkeren sog. spirituellen Leistungsdruck als z. B. die Priesteramtskandidaten. Die LTh müssen gleichsam beweisen, daß sie spirituell motiviert sind, während bei den Priesteramtskandidaten fast schon so etwas wie eine Rechtsvermutung bzw. ein Vorschuß an Vertrauen vorhanden ist. Also auch im spirituellen Bereich müssen die neuen pastoralen Diensträger fast doppelt so viel leisten, um die gleiche Anerkennung zu bekommen. Natürlich sind solche Behauptungen in etwa zu pauschal und auch übertrieben. Aber atmosphärisch wirken sich solche Erwartungen oder Befürchtungen doch deutlich aus¹⁷.

2. An die Adresse von uns LTh ist in diesem Zusammenhang allen Ernstes die Frage zu stellen, welche ekklesiale bzw. theologische Bedeutung das Phänomen LTh für die Kirche und für unsere Gesellschaft haben könnte.

Sowohl kirchlicherseits wie auch auf Seiten der LTh ist man sich viel zuwenig bewußt geworden, was es für die Kirche, für die Theologie, für die kirchlichen Vorgänge ganz allgemein, für den Dienst in der Kirche sowie für die verschiedenen Diensträger und die Struktur der Kirche bedeuten könnte, daß es uns gibt. Wir sind noch gar nicht gewahr worden, was es bedeutet, in der Kirche auch theologisch Subjekt zu sein und die LTh als elementaren Vorgang von Kirche, in der Kirche und für die Kirche zu verstehen. Die Kirche ist ja nicht nur Objekt des theologischen Forschens und Studierens, sondern vielmehr ist sie auch Subjekt dieses Vorgangs. Jene, die Theologie betreiben und studieren, sind Glieder in dieser Kirche und stellen bis zu einem gewissen Grad ihr Glaubensbewußtsein dar. Natürlich sollen viele positive Schritte und Fortschritte insgesamt nicht bestritten werden¹⁸.

Doch ist auf der Frage zu beharren, was es auf die Dauer für den Religionsunterricht, für das Selbstverständnis der Religionslehrer, für das Selbstbewußtsein der Laien als Glieder dieser unseren konkreten Kirche, für die Theologie als Prozeß, für den ganzen ökumenischen Vorgang, für die pastoralen Dienste, für die Strukturen und die Kommunikation in der Kirche, für die Verantwortung der Kirche und ihrer Glieder in der konkreten Gesellschaft, für das Gespräch zwischen Kirche und Theologie mit den modernen Wissenschaften und umgekehrt, für den gottesdienstlichen Bereich, für die alltägliche Verkündigung in den Gemeinden sowohl inhaltlich als auch formal, bis hin zu Fragen der ehelichen Partnerschaft, der Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Kirche usw. bedeuten kann, wenn (im Unterschied zu früher) immer mehr Laien und Kleriker, Frauen und Männer mit z. T. sehr differenzierten Lebensformen und Lebensstilen, mit z. T. widersprüchlichen

¹⁷ Das gegenseitige Verhältnis ist alles andere als unverkrampft und normal. Vor allem vermissen die LTh in der BRD das Gefühl, daß man sie braucht und will. Sie machen die Erfahrung, daß man über die hochschnellende Zahl an studierenden LTh im Lauf der letzten Jahre konsterniert ist (Zahnschock). Das gegenseitige Vertrauen ist noch zu wenig vorhanden, weil man wenig miteinander spricht und noch wenig unmittelbare Erfahrungen machen konnte. Auf beiden Seiten herrschen die Attitüden des Vorwurfs gegen Unbekannt und man geht aufeinander zu in der Haltung einer „Gesellschaft mit beschränkter Haftpflicht“.

¹⁸ So ist man methodisch und didaktisch um das Fach RU und um die Rel.-Pädagogik bemüht, um die Religionslehrer besorgt, erstellt Bedarfsanalysen für LTh im pastoralen Dienst, verfaßt und revidiert viele Konzepte, verabschiedet Resolutionen, diskutiert Strukturfragen . . . : alles wichtige Sachen um des Gelings der verschiedenen Einsatzmodelle willen. Aber in ihrer ekklesiationalen Auswirkung und Bedeutung sind die LTh weder von der Kirche noch von ihnen selbst wahrgenommen worden. Die Tatsache als solche ist zwar gesichtet, aber über die geistige und geistliche Bedeutung wurde noch wenig reflektiert.

gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen und auch mit einer sehr unterschiedlichen Nähe oder Distanz zur offiziellen und institutionellen Kirche das theologische Selbstbewußtsein und die kirchlich-öffentliche Meinung tragen, artikulieren und auf die Dauer noch stärker repräsentieren. Nicht zu übersehen sind die Einflüsse und Konsequenzen, die sich für viele LTh aus deren Zweitstudium ergeben, das nicht nur theologisch und pastoral, sondern auch psychologisch und für ein reflektiertes Verhältnis der LTh zur Kirche als Institution und als Glaubensgemeinschaft Auswirkung haben wird.

3. Aus dieser Sicht der Lage heraus, die natürlich nur sehr punktuell sein kann, gewinnt man den Eindruck, daß auch uns LTh in dieser Stunde der Kirche (die für uns ohne Zweifel eine Pioniersituation darstellt) und in dieser Phase des Wechsels und der Neuorientierung in Kirche und Gesellschaft noch viel zuwenig bewußt geworden ist, daß wir mittragendes und mitverantwortliches Subjekt einer fruchtbaren Entwicklung werden sollten. Zwar darf man dankbar anerkennen, daß das Bild von den LTh im allgemeinen auch von vielen überzeugenden Persönlichkeiten geprägt ist und daß es unter den LTh viele Frauen und Männer gibt, die man der Kirche um ihrer theologischen Sendung willen als Mitarbeiter in der Seelsorge nur wünschen kann. Trotzdem ist zu fragen: Wenn es schon Tausende von LTh als Religionslehrer und viele Hunderte als Theologen und Pastoralreferenten gibt, ob diese eindrucksvolle Quantität auch schon entsprechend qualitativ auf die Zeugniskraft und die Vermittlungstätigkeit der Kirche sich auswirkt, auf ihre Entscheidungen und Impulse in unserer Gesellschaft.

Zwar ist sorgfältig zu beachten, daß es *die* LTh nicht gibt¹⁹. Trotzdem und gerade deshalb ist mit allem Ernst der Frage nachzugehen, welchen geistigen und geistlichen Standort wir in der Kirche einnehmen könnten und sollten. Man würde es sich zu leicht machen, wenn man auf Seite der LTh mit einem einseitig kritischen Blick gegenüber der Kirche fragte, ob es vielleicht an einer satten, überinstitutionalisierten oder geistig unbeweglichen und langweilig wirkenden Kirche liegt, daß sie große Teile der LTh nicht richtig geistig herausfordert und nicht im positiven Sinne reizt. Oder sind wir LTh vielleicht schon so abgesättigt und mit Vorurteilen gegenüber den Institutionen und auch gegenüber der institutionalisierten Kirche so behaftet, daß wir uns zum vornherein nicht mehr im positiven Sinne reißen lassen wollen oder herausfordern lassen? Leben nicht auch wir in einer Angst vor der Entscheidung und der Bindung? Leiden nicht auch wir an latenter Schwäche des Herzens? Gibt es nicht auch bei uns die vielfältigsten Formen laikaler Minderwertigkeitsgefühle mit all den aggressiven und resignativen Ablegern?²⁰

In einer solchen Situation müssen wir in gemeinschaftlichen und solidarischen Formen einander helfen, den Sinn dafür zu wecken, daß wir nicht Objekt der Planung oder gleichsam abwartende Bewerber auf einen Job in der Kirche sind, sondern daß wir Subjekt des wagenden Versuches werden, durch die eigene positive Tat die geistig-geistliche Fruchtbarkeit unter Beweis zu stellen. Wir befinden uns zweifelsohne in einer Pionersituation;

¹⁹ Das Phänomen selber bietet ein widersprüchliches und buntes Bild; wir finden unter den LTh keine einheitliche geistige oder geistliche Bewegung. Wir sind nicht aus einer großartigen Idee, mit der man sich völlig identifizieren könnte, entsprungen. Ein Spezifikum des LTh ist sowohl spekulativ als auch konkret-praktisch kaum ausfindig zu machen. Schon deshalb gibt es viele Gefahren des Vorurteils und der gefühlsmäßigen Assoziation. Das Phänomen LTh kennt sehr viele geistige Schattierungen sowie verschiedene geistliche, theologische, kirchliche und auch politische Lager. Der gemeinsame Nenner ist vermutlich nur der formale Status des Theologiestudenten. Dieser schillernde Vielfalt müssen wir uns bewußt sein, wenn wir über die LTh sprechen.

²⁰ Das Bild auf Seite des LTh ist ja auch nicht uniform. Es gibt Bereitschaft zum Einsatz, andererseits auch Angst und Vorbehalte gegenüber der Kirche bzw. Formen von Wehleidigkeit, von der Institution vereinnahmt zu werden. Man findet große Sensibilität für gesellschaftliche Vorgänge, erklärte Bereitschaft zu emanzipatorischer und sozialer Diakonie, auf der anderen Seite ist man auch wieder bedacht auf den Status. Viele Formen des Klerikalismus gibt es auch unter den LTh. Einerseits herrscht Angst vor institutioneller Einbindung, andererseits gibt es vielfältige Formen der Absicherung nach Art eines staatlichen Beamten. Auf der einen Seite orientiert man sich viel stärker, als man zugibt, am Bild des Pfarrers; auf der anderen Seite verhält man sich reserviert gegenüber dem gottesdienstlichen und kultischen Bereich.

und eine solche verlangt eine ganz andere geistige Einstellung und Mut zum 1. und 2. Schritt. In dieser Pionersituation kommt es darauf an (soweit es eben schon möglich ist und soweit in der Kirche die Wege zu pastoraler Mitarbeit eröffnet worden sind), durch geistige, menschliche und überzeugende Qualitätsarbeit die nächsten Schritte vorzubereiten. Daß dies geschieht, ist letztlich unsere eigene Last und Belastung und kann nicht auf die Institution Kirche bzw. auf andere abgewälzt werden. Selbstverständlich sind Konzept und Perspektive für die weiteren Schritte zu erarbeiten. Aber die konkreten Schritte müssen wir selber tun, damit die nächsten möglichen Schritte reifen können. Zweifelsohne braucht es in einer solchen Situation viel Mut zur Realität, denn wir sind alle gefordert, in einer strukturell noch ungeklärten Lage uns pastoral und menschlich einzubringen und in diesem Sinn uns aufs Spiel zu setzen und uns selbst ins Spiel zu bringen. Dies erfordert solidarische Gruppen und Kreise, in denen die eigenen Motive geklärt und bereinigt werden können, die aber auch den einzelnen tragen, wenn es zu Krisen und Mutlosigkeit kommt. Gerade durch Solidarität wächst Mut, Zuversicht und Unverdrossenheit.

4. Aus einer rein pragmatischen und (berufs-)marktorientierten Enge herauszufinden, ist eine geistige Notwendigkeit und spirituelle Aufgabe in der gegenwärtigen Stunde und Situation. Das würde auch eher erlauben, die Pionersituation fruchtbar zu meistern und den Horizont möglicher Aufgaben im kirchlich-pastoralen Bereich und darüber hinaus viel weiter zu erkunden. Dabei dürfte unsere Phantasie ruhig etwas spielerisch den gewohnten Rahmen sprengen. Es sei in diesem Zusammenhang nur erinnert an den Team Einsatz mit Ärzten, Psychologen und Sozialarbeitern usw. in gesellschaftlichen und sozialen Brennpunkten. Des Weiteren sei der ganze Beratungsbereich genannt, der ja vor allem für LTh in Frage kommt, die zusätzliche Qualifikationen erworben haben. Ferner ist an die Missionsarbeit zu denken, an die Entwicklungshilfe und an Projekteinsätze in der Dritten Welt. Überdies sei auch an die Notwendigkeit von Laienseelsorgern in den Diasporaländern erinnert; es wäre doch gut vorstellbar, daß Bistümer, die zuviel Pastoralreferenten haben, einige in personell schwach besetzten Bistümern der nordischen Länder wenigstens vorübergehend einsetzen. Den LTh eröffnen sich ja vor allem durch das Zweitstudium bzw. durch das zweite Fach viel größere Möglichkeiten als für andere vergleichbare Gruppen. Es muß auch an Bereiche gedacht werden, wo wir LTh uns bis jetzt zu abstinenter verhalten haben, so z. B. im gesellschaftlichen Bereich und in der Politik, in den Gewerkschaften und in den verschiedenen Verbänden etc. Darüber hinaus gäbe es Aufgabenbereiche der sog. „echten“ LTh, die zwar ihr Theologiestudium nicht im beruflichen Sinn benützen, sondern in einem anderen Beruf ihre Lebensaufgabe erfüllen (Psychologie, Soziologie, Politik, Medizin etc.). Nicht zu vergessen sind jene vielen Laientheologinnen, die ihre berufliche Tätigkeit zugunsten der Familie aufgegeben haben, aber in vielen Bereichen unserer Gesellschaft und in Pfarreien wichtige Dienste verrichten können bzw. könnten.

V. Mut und Solidarität

1. Sollte es weder der Kirche in ihren offiziellen Vertretern noch uns LTh in einem größeren Zusammenhang gelingen, uns dieser angesprochenen Probleme offenherzig anzunehmen, dann ist mit einiger Deutlichkeit schon heute abzusehen, daß die in der konkreten Gegenwart nicht bewältigten Probleme schon künftige Krisen ansagen. Ein „Theologenproletariat“, das sich von der Kirche nicht angenommen erlebt, ist eine bedrohliche Voraussetzung für den Weg in eine Entfremdung gegenüber der Kirche, sowohl als Entbindung und Entfernung von ihrer Institution wie auch als Distanzierung von den weltanschaulichen und ethischen Deutungsmustern und Positionen der Kirche. In diesem Zusammenhang muß sehr klar darauf hingewiesen werden, daß sich auch unter den LTh verschiedene Protestpotentiale sammeln, bei denen oft gerade wache und verletzte Leute den Ton angeben werden (man denke z. B. an verschiedene feministische Gruppen)²¹.

²¹ Es gibt warnende Signale und bedrohliche Anzeichen dafür, daß größere Teile der religionspädagogischen und theolog. Intelligenz (vorab in der BRD) der Kirche den Rücken kehren und ihr „Heil“ anderswo suchen, in die stille oder laute Emigration abwandern oder sogar resignieren.

2. Es wird entscheidend auch von der Kirche bzw. von ihren Entscheidungsträgern abhängen, ob wir LTh in einem größeren Umfang eine Chance in der Kirche erhalten. Daß wir aber in der Kirche zu einer Chance für die Kirche in ihrer theologischen Dimension werden, liegt in letzter Konsequenz und in primärer Verantwortung an uns selber. Diese Frage und Verantwortung ist nicht an andere delegierbar. An uns wird es liegen, daß wir uns engagieren, um das ganze Hoffnungspotential des christlichen Glaubens und Hoffens in Wort und Tat sowohl auf der Ebene des existenziellen Christseins als auch auf der Ebene der beruflichen Tätigkeit zum Dienst für die Menschen werden zu lassen. An uns wird es bei aller strukturellen und mentalitätsmäßig vorhandenen Belastung und Problematik liegen, ob wir in einem größeren Umfang die personelle Notsituation der Kirche und der Gemeinden zur eigenen Not und bis zu einem gewissen Grad auch zur eigenen subjektiven Belastung werden lassen, ohne im vorhinein schon die Zukunft total abgesichert in der Hand halten zu können. Bei allem, was es zu Recht in der Kirche kritisch zu befragen gilt, müssen wir uns doch bewußt bleiben, daß wir die berechtigte Kritik in die Alternative der besseren Tat und Praxis münden lassen; die letztlich glaubwürdige Kritik ist die der alternativen Praxis und der Versuch, in solidarischen Gruppen echte Plädoyer für eine einladende und menschenfreundliche Kirche selbst zu verwirklichen.

Das ist die Chance für die Sache, aber auch die Belastung für uns selber: die eigentliche Legitimation *auf Dauer* können letztlich nur wir selber erbringen, und zwar dadurch, daß wir menschliche, d. h. um die Menschen bekümmerte und pastorale Qualitätsarbeit leisten. Es wäre schon einiges gewonnen, wenn uns LTh noch stärker bewußt würde, daß unsere Zukunft in der Kirche als Chance für die Sendung der Kirche sehr viel mehr an uns liegt, als wir gemeinhin annehmen. Auf die Dauer müssen wir durch unser eigenes Engagement und durch unsere eigene Tat definieren, wer wir sind. Wir müssen uns und die anderen erfahren lassen, wer wir sind.



- Meßwein, weiß, herb
- Meßwein Spätlese
- Meßwein Marsaller
- Wermut- u.
Medizinalweine

Nekel & Friedrich

Elektronik im Büro

4020 Linz, Dametzstraße 47
Tel. 0 73 2/71 1 97

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

Die Kirche Brasiliens im Jahre 1979

Das fundamentale Ereignis für die Kirche Lateinamerikas im Jahre 1979 war die *Bischofsversammlung in Puebla* (27. 1. bis 13. 2. 1979) und der *Papstbesuch in Santo Domingo und Mexiko*. Der Papst hat in seinen Ansprachen (die als Ganzes gesehen werden müssen) die religiösen und sozialen Probleme (die wiederum auch eminent politisch sind) ins rechte Licht gestellt; er hat dabei in jeder Hinsicht breite Zustimmung gefunden und wesentlich dazu beigetragen, die bestehenden Differenzen im Lateinamerikanischen Episkopat zu überwinden; was die Voraussetzung war für ein gemeinsames, allen tragbar erscheinendes Schlußdokument. Freilich mit einem Abstand sieht man auch jetzt deutlicher die Schwächen dieses Dokumentes: die unausgefeilte Redaktion und daher störende Wiederholungen und die Tatsache, daß man divergierende Positionen „ausgleichen“ wollte. Manchmal stellte man die verschiedenen Gesichtspunkte (oder verschiedenen Auffassungen!) einfach nebeneinander (z. B. Nr. 480ff. über die Befreiung in Christus und den Begriff der Freiheit). Daher besteht die Gefahr (und auch schon die reale Tendenz), daß jeder das herausliest (oder nach Notwendigkeit hineinliest), was er will.

Die Brasilianische Bischofskonferenz befaßte sich im April mit dem Dokument, das in die konkrete Seelsorgearbeit übersetzt werden muß. Frucht dieser Überlegungen ist der Seelsorgeplan für 1979 bis 1982: „Allgemeine Richtlinien für die Pastoral der Kirche in Brasilien“, der Ende September von der Pastoralkommission verabschiedet wurde. Als „Allgemeine Ziele“ (objetivo general) gibt das Dokument an: Verkündigung des Evangeliums – der sich im Umbruch befindenden brasilianischen Gesellschaft – ausgehend von der Entscheidung (opção) für die Armen (vgl. Puebla) – für eine integrale Befreiung des Menschen – durch wachsende Teilnahme und Gemeinschaft (comunhão e participação) – mit Blick auf den Aufbau einer brüderlichen Gesellschaft – um auf diese Weise das endgültige Reich (Gottes) zu verkünden.

Es folgen dann die 6 Hauptlinien der Pastoral: Sichtbare Einheit der Kirche (kirchliche Strukturen), Mission, Katechese, Liturgie, Ökumene und religiöser Dialog, Präsenz der Kirche in der Welt (soziale Dimension). Freilich, von den allgemeinen pastoralen Richtlinien in der nationalen Bischofskonferenz bis in die kleinen Gruppen und Basisgemeinden ist noch ein weiter Weg. Doch man sollte diese Richtlinien sehr beachten; sie geben der Pastoral die notwendige Weite, den großen Horizont, innerhalb dessen die Kirche arbeiten muß.

Ebenfalls Ende September veröffentlichte die Repräsentativkommission der CNBB (Bischofskonferenz Brasiliens) ein Dokument mit dem Titel „Vorschläge für eine soziale Politik“; in klarer Sprache legt dieses Dokument Fakten über die soziale Situation des Volkes vor, die Folgen der (liberal-kapitalistischen) Wirtschaftspolitik, und schlägt dann konkrete Maßnahmen vor: es insistiert darauf, daß Brasilien ein eigenes Entwicklungsmodell braucht, das den Menschen in den Mittelpunkt der (Sozial-)Politik stellt. Aus verschiedenen Gründen fand dieses Dokument nicht den Widerhall, den es verdiente, und dem Vernehmen nach soll die Regierung nicht sehr freundlich darauf reagiert haben.

Die Kirche Brasiliens sah sich auch 1979 in Konflikte verschiedenster Art verwickelt. Zunächst wurde in der diesjährigen Fastenaktion das Thema der Ökologie aufgegriffen: „Bewahre, was allen gehört. Für eine menschlichere Welt“; das Thema hat vielfache Implikationen. Sehr polemisch im Hinblick auf das Amazonasgebiet, das von ausländischen Gruppen (mit zumindest schweigender Zustimmung der Regierung) ausgebrannt und ausbeutet wird, obwohl viele kompetente Leute auf die unvorhersehbaren Folgen hinweisen. Die Fastenaktion (von der CNBB zentral gelenkt) hat eine nicht zu unterschätzen

zende Wirkung auf die öffentliche Meinungsbildung, abgesehen von der Vertiefung des Fastengedankens aus brüderlicher Nächstenliebe.

Im Oktober stand die Kirche von São Paulo im Mittelpunkt, als bei einer Streikbewegung (die von der Kirche in jeder Hinsicht unterstützt wurde) ein Arbeiter erschossen wurde: *Santos Dias da Silva*; er war auch aktives Mitglied der Arbeiterpastoral in der Diözese und führend in seiner Basisgemeinde; ein paar Tage nach diesem tragischen Tod drang die Polizei gewaltsam in eine Kirche ein, um eine Arbeiterversammlung aufzulösen. Zusammen mit den ständigen Kostensteigerungen schafft dies ein gefährliches Klima der Spannung. Die Präsenz des Kardinals von São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, der auch persönlich die Totenmesse für den Arbeiter zelebrierte, ist ein lebendiges Zeichen, wo die Kirche von São Paulo steht.

Ende des Jahres ist neuerlich der Bischof von Nova Iguaçu, *Dom Adriano Hipólito*, Ziel sogenannter „antikommunistischer“ Attacken. Er war vor 3 Jahren entführt und mißhandelt worden (eine Zeitung publizierte vor kurzem den Namen des Entführers, der bis heute nicht „gefunden“ wurde); man schimpft den Bischof einen Kommunisten, weil er auf der Seite der Armen und Entrechteten steht. Am 20. Dezember explodierte in seiner Kathedrale eine Bombe und zerstörte den Tabernakel. Man weiß, daß die Täter zu Gruppen der extrem Rechten gehören. Die Kirche von Nova Iguaçu ersuchte vergeblich um behördlichen Schutz, und die Täter werden auch diesmal sicher nicht gefunden werden.

Die nächste Vollversammlung der Bischofskonferenz (Februar 1980) wählte zwei Hauptthemen: die *Katechese* (im Lichte des päpstlichen Dokumentes über die Katechese) und die *Problematik von Grund und Boden*. Die Wahl des zweiten Themas hat viele Gründe: immer mehr werden die Konflikte auf dem Land und in den städtischen Ballungszentren, die von der ungerechten, völlig unlogischen Bodenverteilung, der Bodenspekulation und der unsicheren juristischen Lage auf diesem Gebiet herrühren. Dazu gehört auch der Kampf der Indianer um ihre letzten Reservate. Die Landflucht, die u. a. auch verursacht ist durch Landverreibung, läßt die großen Städte krebsartig anschwellen. Schon 1964 wurde das „*Landstatut*“, das eine Land- und Agrarreform vorsieht, von der Militärregierung verabschiedet; aber bis heute wird es nur sehr zögernd und mangelhaft angewendet. Daher wächst der Großgrundbesitz, und das Heer der landlosen Landarbeiter wird immer größer. Nicht wenige Bischöfe und sogenannte „*Pastoralkommissionen für das Land*“ (*Comissão Pastoral de terra*) sind ständig mit diesem Problem (der Armen) konfrontiert. „Die Landreform, weit entfernt davon, eine kommunistische Agitation zu sein, ist eine Lebensfrage für Brasilien; sie verdient die ganze Unterstützung aller Christen und aller Menschen guten Willens“, sagte Dom Helder Câmara anlässlich des 15. Jahrestages des „*Landstatutes*“. Wobei aber nicht die Kirche diese Probleme lösen will; sie will vielmehr die Landarbeiter ermutigen, daß sie sich zusammenschließen (u. a. auch in den Landarbeitergewerkschaften) und gemeinsam ihre Rechte verteidigen.

Ein neuer Hoffnungsstrahl zeigt sich bei den geistlichen Berufen; freilich müßte bezüglich der Förderung und dann der Ausbildung noch viel mehr getan werden, aber immerhin gibt es positive Anzeichen. Allerdings sind wir von einer sog. „endgültigen“ Lösung weit entfernt; vielleicht wird es die auch nie geben, dies scheint wohl mehr eine eschatologische Größe zu sein. Das Wachstum der Kirche Brasiliens zeigt sich auch in administrativen Fakten: so wurden z. B. im Jahre 1979 allein im Bundesstaat Bahia 4 neue Diözesen errichtet: Itabuna, Jequié, Barreiras und Irecê (letztere ist z. Zt. noch ohne Bischof).

Für 1980 erwarten wir den *Besuch des Papstes in Brasilien*. Es sollte nicht ein spektakuläres, sondern ein kirchlich-katechetisches Ereignis werden. Die Bischöfe Brasiliens sind zum Ad-limina-Besuch eingeladen.

Das Jahr 1979 schließlich brachte die *blutigen Revolutionen in Nicaragua und El Salvador*; in einer für das ganze Volk äußerst schwierigen Situation nahmen die Erzbischöfe von Managua und El Salvador klar Stellung gegen die Diktaturen. Die Kathedralen werden noch lange von diesen blutigen Ereignissen gezeichnet sein.

Die politische Situation in ganz Südamerika ist zum Ende des Jahres 1979 nicht erfreulich. Die südlichen Länder Argentinien, Uruguay, Paraguay und Chile sind fest in den unbeweglichen Händen der Militärs; Bolivien sucht einen Ausweg, Mittelamerika ist ein ständiger Unruheherd geworden, und Brasilien, das eine vorsichtige demokratische Öffnung versucht, hat mit fast 75 % Inflation ein sozial gefährliches Stadium erreicht. Auch im Dokument von Puebla zeigt sich diese sehr nüchterne (um nicht zu sagen pessimistische) Einschätzung der sozialen und politischen Lage des Kontinents.

Zum Schluß sei noch vermerkt, daß im April (eigentlich überraschend) der ebenso rasch zum Erzbischof von Medellin ernannte *Alfonso Lopes Trujilo* zum Präsidenten des Rates der Bischöfe Lateinamerikas (CELAM) gewählt worden ist. Da er als konservativ apostrophiert ist, dürfte der Konsens um seinen Kurs nicht groß sein, und dementsprechend wird auch der Einfluß des CELAM (vor allem für Brasilien) nicht besonders stark sein. Jede Zersplitterung der Kräfte innerhalb der Kirche ist bedauerlich; von daher wird man auch diese Wahl beurteilen müssen.

So ein kurzer Überblick (es sind ja nur ein paar Steinchen aus dem großen Mosaik) gibt gewiß kein vollständiges Bild vom Leben der Kirche in Brasilien oder Südamerika. Er zeigt mehr die „äußere Bewegung“. Dahinter aber steht das Eigentliche, das Wesentliche: *der Glaube des Volkes*. Er ist manchmal oberflächlich und oft gefährdet, aber ebenso oft „gelebt“ mit Liebe, Opfer und Freude. Diesen Glauben sehen und erfahren wir täglich. Weil es ihn gibt, hat die Kirche Lateinamerikas – inmitten aller großen inneren und äußeren Schwierigkeiten – Hoffnung in die Zukunft.



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

glas malerei

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**

Band I soeben erschienen



H. Balz/G. Schneider (Hrsg.)

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament

3 Bände mit jeweils ca. 1160 Spalten (ca. 580 Seiten in ca. 9 Lieferungen.)
Jährlich erscheinen etwa 5 Lieferungen. Subskriptionspreis pro Lieferung
kart. DM 19,95; pro Bd. Leinen DM 198,-

Band I

1980. XXXII, 566 Seiten. Leinen DM 198,-
ISBN 3-17-004774-4

Interkonfessionell geplant und ediert, verbindet das Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament im Horizont ökumenischer Auslegungsarbeit philosophische Kompetenz mit einem starken theologisch-exegetischen Anliegen und mit praktischen Interessen. Es erfüllt die Anforderungen an ein Lexikon zum Neuen Testament, insofern es alle griechischen Wörter und Eigennamen einschließlich der wichtigsten Textvarianten in alphabetischer Reihenfolge aufführt und die nötigen Angaben zur Übersetzung und Textinterpretation bietet. Alle tragenden Wörter des Neuen Testaments werden in übersichtlichen Artikeln behandelt, wobei das Hauptgewicht auf dem Verstehen des einzelnen Wortes im Textzusammenhang liegt. Wörter, die nach Wortstamm und Bedeutung zusammengehören, sind meist auch zusammen bearbeitet. Ausführliche Literaturangaben und zahlreiche Verweise erschließen nicht nur das gesamte Material des Exegetischen Wörterbuchs selbst, sondern darüber hinaus die speziellen Arbeiten der in- und ausländischen Forschung. Auf »aktualisierende« Hinweise für Unterricht und Predigt wird verzichtet, dafür aber aller Nachdruck auf die Herausarbeitung der theologischen Zusammenhänge und der implizierten historischen Grundlage des Wortverständnisses gelegt – in der Überzeugung, daß auf diese Weise die Texte und die Wörter des Neuen Testaments selbst zum Predigen und Auslegen herausfordern.

Bitte Sonderprospekt anfordern.

Verlag W. Kohlhammer, Postfach 800430, 7000 Stuttgart 80



Verlag W. Kohlhammer

Die Sorge um die Fernstehenden

In der Behandlung dieses Themas soll in drei Schritten vorgegangen werden nach dem bekannten Schema: Sehen (I), Urteilen (II), Handeln (III).

I. Situation

Mit dem Begriff „Fernstehende“ bezeichnen wir Getaufte, die nicht „praktizieren“, nicht am Gemeindeleben teilnehmen, nie oder selten in die Kirche gehen¹. Sie haben sich ihre eigene Praxis, ihren eigenen Glauben zurechtgelegt. Man lässt zwar die Kinder taufen, heiratet meist auch kirchlich und wünscht ein kirchliches Begräbnis: ansonsten gibt es keinen Sakramentenempfang. Dem Gemeindeleben stehen sie gleichgültig gegenüber. Freilich ist diese Gruppe von Menschen in sich auch wieder differenziert. Man darf nicht Antiklerikale, Abergläubische, Skeptiker, Liberale, Enttäuschte, kritisch Fragende und Suchende in einen Topf werfen. Die Größe der „Fernstehenden“ macht in unseren Pfarren 10 bis 80 Prozent der Bevölkerung aus, je nachdem es um Stadt- oder Landpfarren geht. Nicht gleichzusetzen sind diese „Fernstehenden“ den „Ausgetretenen“, die den doch sehr einschneidenden Schritt getan und bei der staatlichen Behörde offiziell ihren Austritt aus der r.-k. Kirche erklärt haben.

II. Phänomene und Ursachen der Distanz zur Kirche

Es darf nicht um ein Aburteilen derer gehen, die sich von der Kirche entfernt haben, indem wir sie als „lau“, „religiös nicht ansprechbar“, „desinteressiert“, als „Abständige“, „Taufscheinchristen“, „Randchristen“ abstempeln. Wir müssen mit den Terminen sehr vorsichtig umgehen. Fragen wir uns ehrlich: Welche Urteile stecken in solchen Ausdrücken, aus welchem Standpunkt werden sie gefällt? Kann sich die „Kerngemeinde“ dabei auf ihren Herrn berufen? Hat sich Jesus nicht gerade den der damaligen frommen Gemeinde Fernstehenden, den Randexistenzen zugewendet? Es ist gar nicht so einfach festzulegen, wer in der Mitte und wer am Rande steht. Kann man in den Städten das Verhalten der Mehrheit von 70 bis 80 Prozent als „Randphänomen“ hinstellen, als Abweichung vom „Normalen“?

Wir müssen ernstlich nach den Ursachen der Distanz zur Kirche fragen². Wir müssen die Maßstäbe der „Kirchlichkeit“ überprüfen: Was ist kirchlich und was ist unkirchlich? Die Tatsache, daß so viele fernstehen, Fragen, Einwände und Kritik äußern, gehört zu den „Zeichen der Zeit“, die zu erwägen und zu verstehen das II. Vat. uns eindringlich mahnt.

Die Gesellschaft heute ist „pluralistisch“ im Unterschied zur verhältnismäßig „homogenen“ Gesellschaft von einst. Es ist dies eine Folge der industriellen

¹ Man besucht zwar manchmal ganz gern allein und möglichst anonym eine schöne Kirche außerhalb der Gottesdienstzeiten auf einer Reise, beim Spaziergang, im Urlaub. Viele behaupten, das gäbe ihnen mehr als ein Gottesdienst mit vielen Leuten.

² Vgl. Rolf Zerfass, Die „distanzierte Kirchlichkeit“ als Herausforderung an die Seelsorge. LS 22 (1971) 249–266.

und städtischen Entwicklung. Was in den letzten zwei, drei Jh. an und mit der Gesellschaft geschah, ist mit einer Explosion an einem Gebäude zu vergleichen: Trümmer fliegen umher, es gibt zerschlagene Fenster und Türen, Löcher klaffen in den Mauern. So sieht es in der Gesellschaft heute aus.

1. Der Zeitgenosse „fliegt“ umher, er lebt nicht mehr an einem Ort, sondern an vielen. Wohnort, Arbeitsplatz, Ort der Erholung, des Vergnügens, des kulturellen Lebens fallen nicht mehr zusammen. Ofters wird umgesiedelt, Leute, die ihr Lebtag in derselben Wohnung verbringen, sind eine Seltenheit. Ganz zu schweigen vom modernen Massentourismus. Die Wohnpfarre spielt eine sehr untergeordnete Rolle.
2. Der Wohnplatz ist nicht mehr eine geschlossene Welt für sich, er ist „durchlöchert“. Von allen Seiten blasen Winde herein, Einflüsse von außen (Radio, Fernsehen, Film, Presse, öffentliche Meinung), die der einzelne und auch eine Pfarrgemeinde nicht kontrollieren kann.
3. Die Menschen bilden keine homogene Gesellschaft mehr, es sind Trümmer und Trümmergruppen, die umherliegen und koexistieren. Völlig homogen war die Gesellschaft ja nie, aber das Verbindende überwog doch früher mehr als heute. Es gab ein gemeinsames Wert- und Ordnungssystem. Heute sind die Interessen der einzelnen Gesellschaftsschichten vielfach total verschieden. Man steht einander mißtrauisch und fremd gegenüber, vor allem in den Städten. Es gibt schichtspezifische Sprachen, darum kommen unsere Predigten so schwer bei allen an, weil Lebensstil, Weltanschauung und die Wertvorstellungen so grundverschieden sind.
4. Das Milieu, in dem der Mensch heute lebt, ist dem religiösen und kirchlichen Leben weit weniger förderlich als früher. Dabei war der einzelne noch nie so angewiesen auf die Gesellschaft und von ihr noch nie so abhängig wie heute (z. B. von der Gewerkschaft, der Partei, den Medien usf.). Der Mensch ist heute in einem Netz von Kollektiveinflüssen gefangen, in der Stadt noch mehr als auf dem Land. Dadurch wird er sozial fügsam, er paßt sich der Masse an im Denken, Urteilen und Handeln. Das ist deutlich zu beobachten, wenn jemand aus einem noch ziemlich geschlossenen Milieu, aus einer kleinen Landgemeinde in einen städtischen Großbetrieb kommt oder in ein Großstadtviertel übersiedelt.

In der gegebenen Situation ist es notwendig, *Kirchlichkeit* und *Kirchenzugehörigkeit* differenziert zu sehen³.

- a) Wir sind gewohnt, *Kirchlichkeit* und *Kirchgang* gleichzusetzen. Letzter ist zwar die am leichtesten überschaubare Manifestation der Zugehörigkeit zur Kirche, aber nicht die einzige⁴. Nach dem Kriterium des Kirchganges könnte man zu den „Kirchentreuen“ die rechnen, die am Sonntag wenigstens einmal im Monat zur Kirche gehen, indes jene, die nur zu Weihnachten, Ostern und zu bestimmten Anlässen (Taufe, Erstkommunion, Trauung, Begräbnis) die Kirche aufsuchen zu den „Nicht-Praktizierenden“ zu rechnen wären. Bei diesen läßt

³ Vgl. Kirchlich distanzierte Christen. Zur Pastoral an den sogenannten „Fernstehenden“, in: Texte der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen. ÖPI 1978.

⁴ So wäre z. B. das beträchtliche karitative Engagement der Kirche oder auch ihr theologischer Beitrag zum Zeitgespräch der Gesellschaft unmöglich ohne das Interesse vieler Fernstehender und deren finanzielle Beiträge.

sich (wie empirische Erhebungen zeigen) eine beträchtliche Entfremdung zum Gedankengut und zu den Normen der Kirche feststellen. Wir müssen auch nach den *Motiven für den Kirchgang* fragen. Es gibt 1. eine relativ kleine Gruppe bewußt und überzeugt Glaubender, 2. eine große Gruppe stark von der Tradition Motivierter, 3. eine sehr kleine Schar, die nur aufgrund eines starken Milieueinflusses geht, aber bei nächster Gelegenheit wegbleibt (latente Nicht-kirchgänger).

So ähnlich ist es auch bei den Nicht-Praktizierenden. Wir finden 1. eine kleine Gruppe Kirchengegner, 2. eine große Schar Indifferenter, 3. eine kleine Gruppe „latenter Kirchgänger“, die durch äußere Umstände (z. B. Ehe mit einem Andersdenkenden) vom Gottesdienstbesuch abgekommen ist und darunter leidet, indes die 2. Gruppe ihre Form des Kirchenkontaktes als richtig ansieht.

Bei Beurteilung der Motivation für den Kirchgang wäre das ganze Vorleben der Menschen zu berücksichtigen.

b) *Was verstehen wir unter „Kirchlichkeit“?*

Kirchlichkeit ist das Gefühl dazugehören, sich mit der Kirche verbunden zu fühlen, sich mit ihr zu identifizieren. Wie kommt es dazu?

Man kann sich mit der Kirche (wie mit jeder Gruppe) identifizieren, wenn man ein Minimum von regelmäßigen Kontakten aufrethält, wenn man ihre wesentlichen Wert- und Zielvorstellungen als für das eigene Leben bedeutsam betrachtet und das Gefühl hat, seinerseits von der Kirche angenommen und geschätzt zu werden. Darum findet sich bei Frauen eine ausgeprägte Kirchlichkeit, weil die Kirche jahrhundertelang der einzige Raum der Öffentlichkeit war, wo die Frau ernst genommen und ihr für den Alltag des Lebens Verantwortung übertragen wurde. Die Männer hingegen sind in ihrem Bedürfnis nach Sozialkontakten zumal heute voll ausgelastet.

Für die Kirchlichkeit eines Menschen ist auch die gesellschaftliche Umwelt des einzelnen von großer Bedeutung. Welches Bild von der Kirche macht sich die nächste Umgebung? Kann er sich damit identifizieren? Sind die Katholiken in der Mehrheit oder Minderheit, tonangebend oder nur geduldet? Wird die Kirche mit bestimmten Parteien oder Gesellschaftsschichten (nur für die Besseren) in Verbindung gebracht?

Kirchlichkeit ist also zunächst eine sozial-psychologische Kategorie.

c) *Kirchlichkeit ist sehr wohl zu unterscheiden von Religiosität.* Diese ist die Bindung an das Absolute, an Gott; ist die Bejahung eines letzten verpflichtenden Lebenssinnes.

Religiosität kann sich sehr unterschiedlich darstellen. Es gibt einen ritualistisch-kultischen, einen dogmatisch-ideologischen, einen pragmatisch-ethischen und einen am mystischen Erleben interessierten Typ religiöser Menschen. Die von der Kirche de facto entfalteten Formen von Religiosität sprechen nicht alle Menschen in gleicher Weise an und vermitteln nicht allen die gleiche Chance, sich mit der Kirche zu identifizieren. Ob es nicht auch andere Formen und Ebenen der Partizipation geben könnte und müßte, die weniger passionierten Kirchgängern eine Möglichkeit gäben, sich kirchlich zu engagieren?

d) Auch zwischen Kirchlichkeit und Glauben muß unterschieden werden. Glaube ist mehr als Offenheit für das Absolute. Es ist die Antwort, das Echo, die Reaktion auf die Offenbarung Gottes, auf ein ergangenes Wort. Glaube ist darum an die Geschichte, an die Glaubensüberlieferung, an die Kirche verwiesen, die die Erinnerung an die ergangene Offenbarung wachhält. Darum gehören Glaube und Kirche zusammen.

Aber der Glaube ist immer der Glaube von bestimmten Menschen, die ihren Glauben in der Sprache menschlicher Religiosität, in Gebeten, Gesten und Riten, durch ihren Lebensstil und vieles andere zu artikulieren suchen. Der Glaube ist vielfältig in seinen Ausdrucksformen. Unter den Gläubigen gibt es Theoretiker, Pragmatiker, ästhetisch oder ethisch Interessierte. Haben alle Formen der Gläubigkeit in der Kirche legitimes Heimatrecht? Also gibt es nicht nur außerkirchliche Religiosität, sondern auch mehr und mehr „kirchenfremde“ Gläubigkeit, kirchenkritisches, d. h. in der Praxis sich ziemlich unkirchlich benehmendes Christentum⁵.

III. Konsequenzen für unsere Seelsorge

a) Zuerst einige allgemeine Anregungen.

Die Kirche muß offen, missionarisch sein⁶. Das bedeutet nicht Auffüllung leerer Sitzplätze oder Zurückeroberung verloren gegangener Positionen in der Gesellschaft, sondern heißt unter den Menschen von heute das Zeugnis der Hoffnung zu geben, die der Welt von Gott her zugesagt ist. Dieses Zeugnis kann nur eine Kirche geben, die offen und dynamisch ist, die sich als Bewegung, als Volk Gottes unterwegs, als Sendung an die Menschen, als Salz und Sauerteig im Ganzen der Gesellschaft versteht. In dem Maß, in dem sie sich Hoffnungen und Ängste, Erfolge und Probleme der Menschen von heute zu eigen macht, darf die Kirche sicher sein, auch die Fernstehenden aus ihrer distanzierten Beobachterrolle herauszulocken und zu neuer Mitarbeit zu gewinnen.

Wir dürfen die Fernstehenden nicht nur in der Sicht ihrer Herkunft, wir müssen sie vielmehr auf ihre Zukunft hin sehen. Ihre Einstellung zur Kirche ist darum nicht einfach mit sittlichen Kategorien zu fassen, wie „Untreue“, „Abfall“, „Lauheit“ und dgl. Bei ein und demselben Menschen kann je nach Alter sein Engagement in der Kirche sehr verschieden sein. Aus eifrigen Kindern können distanzierte Jugendliche, kritisch engagierte junge Erwachsene und verantwortlich mitgestaltende reife Menschen werden. Darum müssen wir den Menschen Zeit lassen, sich frei zu entscheiden, und dürfen sie nicht ungeduldig zu einer Kirchlichkeit drängen, die sie innerlich noch nicht mitvollziehen können. Auch die „freundliche Distanz“, mit der viele die Kirche fordern, ohne sich persönlich einzusetzen, hat viel Gutes an sich, dem wir die Anerkennung nicht versagen dürfen auch beim berechtigten Wunsch nach Besserem.

b) Was kann man konkret tun, um distanzierte Kirchenglieder anzusprechen? Wie lassen sich Mißverständnisse ausräumen und Vorurteile abbauen? Welche konkrete

⁵ Vgl. R. Zerfass, Die „distanzierte Kirchlichkeit“. 256.

⁶ „Es genügt mir nicht, daß du mein Knecht sein sollst, nur damit ich die Stämme Jakobs wiederherstelle; nein, ich bestimme dich zum Licht der Heidenvölker, damit mein Heil bis ans Ende der Welt reiche.“ Jes 49,2.

Möglichkeiten des Kontaktes gibt es? Wie geschieht eine situationsgerechte Begegnung?

1. Will die Kirche mit Fernstehenden ins Gespräch kommen, so muß sie sich für deren Fragen und Nöte interessieren, sie muß vor allem außerkirchliche, gesellschaftliche Probleme aufgreifen, innerkirchliche Fragen sind zweitrangig. Die rapide Entwicklung der Industriegesellschaft erzeugt beständig neue Nöte, psychische Belastungen, wirtschaftliche Abhängigkeit. Wenn aktive Christen solche Notstände aufdecken und das Gewissen der Öffentlichkeit wachrütteln, leisten sie Seelsorge an Fernstehenden. Aber es soll nicht bei Worten allein bleiben, es müssen Taten folgen. Die *sozial-karitativen Dienste* haben in den Pfarrheimen eine enorme Bedeutung (Hauskrankenpflege, Aushilfen bei plötzlichen Erkrankungen, Krankenbesuchsdienst, Vermittlung von Babysittern, Sorge um Alleinstehende, Alte, Behinderte u. v. a.).
2. Der moderne Mensch geht nur ungern Bindungen von Dauer ein, ist aber oft bereit, für eine konkrete Aufgabe eine bestimmte Zeit mitzuarbeiten. Fernstehende sind manchmal zu gewinnen, wenn es darum geht, ihr Talent oder ihr Hobby in den Dienst der Mitmenschen zu stellen, ohne daß sie von der Gemeinde ganz vereinnahmt werden. Durch Robotleistungen beim Kirchenbau, durch praktische Gruppendiffenste (Musik, Chorsingen, Gymnastik . . .) und profane Vorträge (Kindererziehung, Schule, Erwachsenenbildung, Reisen . . .) haben schon viele Distanzierte den Weg zur Gemeinde gefunden.
3. Das Verhältnis zwischen der Kirche und ihren distanzierten Gliedern ist durch manche Vorurteile belastet, die es abzubauen gilt. Von besonderer Bedeutung dabei ist die *Öffentlichkeitsarbeit* als ehrliche Öffnung nach außen, nicht bloß als Werbung und billige Propaganda. Die Kirche müßte viel mehr in der Presse, in den Medien präsent sein. Die Möglichkeit, Berichte und Informationen in die Lokalzeitung zu bringen, wird viel zu wenig genutzt. Der bebilderte Rechenschaftsbericht über die Verwendung der Kirchenbeitragsgelder, der an alle Haushalte ging, ist durchwegs gut angekommen. Das diözesane Kirchenblatt, ein eigenes Pfarrblatt, ein gut gestalteter Schaukasten haben eine nicht zu übersehende Bedeutung.
4. *Alle natürlichen Ebenen der Begegnung sind zu benützen.* Es iststaunenswert, mit welcher Wendigkeit sich die Urkirche in ihrer ersten Missionsphase aller möglichen sozialen Anknüpfungspunkte bedient hat. Es gibt auch für uns heute eine Fülle von Begegnungsmöglichkeiten mit Fernstehenden auf vorgegebener Basis (öffentliche Empfänge, Veranstaltungen diverser Vereine: Feuerwehr, Sportklub, Jagdverband usw.). Man wird oft eingeladen zur Feier von Gottesdiensten, Vornahme von Segnungen oder zur Teilnahme an profanen Feiern.
5. Die Sorge um die Fernstehenden ist aber nicht nur Sache des Priesters, denn seine Kontaktmöglichkeiten sind begrenzt, sondern *Sache der ganzen Gemeinde*. Im Alltag, am Arbeitsplatz, im Wohnviertel, auf der Straße, im Urlaub, auf der Reise, an vielen Orten und bei vielen Gelegenheiten ergibt sich eine Fülle von Begegnungen zwischen aktiven Christen und der Kirche Fernstehenden. Aus kleinen Gefälligkeiten und Hilfeleistungen erwächst oft die Bereitschaft, sich im Gespräch auch mit tieferen Lebensfragen und Nöten dem anderen zu öffnen.

Aufgabe des Seelsorgers ist es, seine Pfarrkinder durch gute Verkündigung, noch besser durch die Arbeit in kleinen Runden (Familienrunden, Apostolatskreise) für dieses *lebendige selbstlose Zeugnis* der Kirche für die Probleme und Sorgen der Menschen im Geiste Jesu zu schulen und zu befähigen. Es gibt Pfarren, in denen ein richtiges Wohnviertel-Apostolat organisiert ist. In einem bestimmten, überschaubaren Wohnbereich pflegt eine Gruppe aktiver Christen Kontakte mit allen Bewohnern, spürt deren Sorgen und Probleme auf und sorgt zusammen mit den pfarrlichen und auch öffentlichen Einrichtungen um Abhilfe. Gerade für die Sorge um die Fernstehenden muß der Pfarrer immer wieder Helfer und Mitarbeiter suchen. Ein „Ein-Mann-Betrieb“ kann es, zumal in größeren Pfarren, einfach nicht schaffen.

6. Pastorales Service braucht auch Organisation.

Gerade für die Pastoral an Fernstehenden ist ein Überblick nötig. Einer gut geführten *Pfarrkartei* kommt hier große Bedeutung zu. Ihre genaue und fortlaufende Führung ist freilich in Großstadtpfarren wegen der Mobilität der Bewohner sehr schwierig.

Ein leistungsfähiges *Pfarrbüro*, das die erfreulichen und weniger erfreulichen Nachrichten sammelt, bereitet die Begegnung mit den Gliedern der Pfarre vor. Es informiert über die Krankheitsfälle in der Pfarre, über die zu feiernden Gedenktag. Eine Gratulation zum 50., 60., 70., 75. oder 80. Geburtstag, zur silbernen oder goldenen Hochzeit überrascht umso mehr, je weniger man diese *Aufmerksamkeit von Seiten der Pfarre* erwartet hat. Auch die erfreulichen Anlässe für eine Begegnung sollten nicht übersehen werden: berufliche Beförderung, Verleihung einer Auszeichnung, Bezug eines neuen Heimes, verschiedene Alters- und Berufsjubiläen u. a. m.

Bei kaum jemand anderen ist pastorales Service so notwendig wie bei den *Neuzugeworbenen*. Ein geschickt gestalteter Führer durch die Gemeinde könnte überreicht werden und die Nachfrage nach den Angeboten der Pfarre wecken.

7. Es gibt auch eine Fülle von Gelegenheiten, in denen der Fernstehende auf die Gemeinde zukommt.

- a) *Taufe*. Auch von der Kirche Distanzierte lassen ihre Kinder taufen. Das Taufgespräch (am besten in der Familie selbst geführt) und eine schön gestaltete Tauffeier sind große pastorale Chancen. Die „Elternbriefe“ sollen durch Helferinnen den jungen Familien überbracht werden.
- b) *Erstkommunion*. Ist wie die Taufe eine große Chance sowohl durch die Feier als auch durch die vorbereitenden Hausbesuche und Elternabende.
- c) *Religionsunterricht*. 95 % der getauften Kinder, darunter auch die Kinder von Fernstehenden, besuchen den RU. Ein guter RU bringt viele Kontaktmöglichkeiten zwischen Eltern und Seelsorgern. In den Handbüchern der Volksschule werden Elternbriefe und Gesprächsabende mit den Eltern der Schüler angelegt. Dadurch werden auch Fernstehende erreicht.
- d) *Firmung*. Etwa 80 % der Getauften lassen sich auch firmen. Die Anmeldung der Firmlinge durch die Eltern in der Pfarrkanzlei ist eine gute Möglichkeit der Begegnung. Man sollte auch auf einen Elternabend vor der Firmung nicht verzichten. Durch die Firmvorbereitung in Kleingruppen (zu etwa zehn), die von

aktiven Laien gestaltet werden, kommen junge Menschen auch aus fernstehenden Familien mit lebendigen Christen in Kontakt und lernen das Gemeindeleben kennen. Sehr wirksam im Sinne einer Fernstehenden-Pastoral ist es, wenn die Firmung in der Pfarre selbst möglichst festlich und volkstümlich gestaltet wird. Viele Firmpaten aus der Stadt kommen dabei in Landgemeinden und erleben, wie ein ganzer Ort ein kirchliches Fest begeht.

- e) *Trauung*. Geschieht das Brautgespräch (Aufnahme des Protokolles) im Pfarrhaus in einer netten und herzlichen Atmosphäre, die zeigt, daß das Eheglück der Brautleute dem Seelsorger ein echtes Anliegen ist, so ist das ein pastoraler Dienst, der auch von Fernstehenden dankbar angenommen wird und meist von nachhaltiger Wirkung bleibt. Die Vorträge für Brautleute, auf deren verpflichtenden Charakter man möglichst achten soll, werden zumal im nachhinein auch von vielen ansonsten Fernstehenden sehr positiv bewertet. Da unter den Hochzeitsgästen sich auch viele Kirchenfremde befinden, ist der kirchlichen Trauung besonderes Augenmerk zuzuwenden. Die Ansprache bedarf keiner Routine, sondern muß persönlich sein⁷.
- f) *Begräbnis*. Jeder weiß, wie sehr ein Kondolenzbesuch des Priesters mit einem tröstenden Glaubensgespräch von den Leidtragenden geschätzt wird. Eine besondere Sorgfalt verwendet man zur Vorbereitung der Begräbnisansprache. Am offenen Grab findet die christliche Frohbotschaft meist offene Herzen auch bei solchen, die sonst nie in der Kirche zu finden sind.
- g) *Segnungen und Weihen*. Wenn uns Menschen, die sonst nicht gerade fromm und kirchlich sind, um eine Segnung bitten oder uns dazu einladen, soll man diese Gelegenheit des Kontaktes immer nützen: z. B. Kapellen- oder Hausweihe, zum Spatenstich oder zur Vollendung und Eröffnung der Schule, des Amtsgebäudes, Segnung von Brücken, Fahrzeugen, Sportplätzen usw. Die Kirche wird dadurch in der Öffentlichkeit präsent.
- h) *Kirchliche Hochfeste*. Die überdurchschnittliche Zahl der Gottesdienstbesucher zu Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Fronleichnam, Allerheiligen, Jahresabschluß verpflichtet uns, die Liturgie an diesen Festen besonders feierlich zu gestalten, wenn möglich auch unter Mitwirkung von Fernstehenden am Kirchenchor, bei der Musikkapelle, bei den Goldhauben, im Trachtenverein, beim Schmücken der Häuser und Straßen usw. Man sollte immer den „rechten Augenblick“ nützen, da der Mensch durch freudige oder auch leidvolle Erfahrung besonders offen und ansprechbar ist⁸.

8. Profane Ebenen der Begegnung mit Fernstehenden.

Hierher gehören die Einladungen zum Taufmahl, zum Hochzeitsmahl, zum Kondukt (Zehrung), zu Festveranstaltungen der Gemeinde und der Vereine, die man nicht ausschlagen soll. Auch weltliche Feiern der Pfarrgemeinde haben in der Fernstehenden-Pastoral eine nicht zu übersehende Bedeutung. Pfarrball, Tanzabende, Theateraufführungen, Hobbyabende, Vorträge, Sport- und

⁷ Für die ausgezeichnete Broschüre „Liebe auf Dauer“, Bischöfl. Seelsorgeamt Linz (Hg.), müssen wir im Sinn des Image einer „Kirche für die Menschen“ sehr dankbar sein. Hat man Menschen durch ein Gespräch aus einer Ehekrise herausgeholfen, so wird einem das wohl nie mehr vergessen.

⁸ Ferdinand Klostermann entwickelt in seinem Werk „Pastoraltheologie heute“ (Wien 1965, 58–61, 69–71) eine „Kairologie“, d. h. eine Lehre vom rechten Augenblick.

Wandertage, pfarrliche Urlaubswochen, Familien-Bergwochen, Skikurse usf. ergeben Kontakte mit den Fernstehenden.

Man sollte manches festliche Treiben im Anschluß oder im Zusammenhang mit einem kirchlichen Fest (Firmung, Kirchweihtag) nicht zu negativ sehen. Da könnten wir von den temperamentvollen Südländern manches lernen. Wie nüchtern verliefe unser Leben, gäbe es keine kirchlichen Feste! Wer richtig zu feiern versteht, der lockt nicht wenige Fernstehende aus ihrer Distanz. Man „begeht“ eben ein Fest.

9. Überpfarrliche – regionale – diözesane Seelsorge an Fernstehenden.

Hier sind zu nennen die Telefonseelsorge, kath. Glaubensinformation, Tourismusseelsorge, kirchliche Medienarbeit in Presse, Film, Rundfunk und Fernsehen, Ehe- und Familienberatung, Brautleute-Vorträge, Caritasarbeit und dgl. mehr.

Schlußbemerkungen

Es wäre unredlich, zu verschweigen, daß über dem Dienst an den Fernstehenden ein bedrückender Schatten liegt, und das ist der Eindruck, daß doch alles vergeblich sei. Man hat zu wenig Zeit, macht zu wenig Hausbesuche, kann begonnene Kontakte zu wenig pflegen und ausbauen. Die Seelsorge an den Fernstehenden ist wie ein Fuß ohne Boden, man kann sie darum nur in einer großen Heilsgelassenheit betreiben. Dies ist nur möglich im Glauben, daß Gottes Arm unverkürzt ist und daß seine Sorge weiter reicht als der Aktionsradius der Kirche und ihrer Diener. Die Kirche hat das Reich Gottes nicht zu erbauen, so wie man heute Bauten errichtet in wenigen Jahren, sie hat es zu erwarten und zu bezeugen in jeder Zeit. Daher darf die Bemühung um die Fernstehenden nicht auf rasche Erfolge aus sein. Unternehmungsgeist, Kontaktbereitschaft, Freude am Dazulernen, Absichtslosigkeit, Wohlwollen, eine „humane Spiritualität“, das sind die Voraussetzungen für jede kirchliche Initiative.

Wir Seelsorger spüren, daß wir gerade in der Sorge um die Fernstehenden oft bis an die Grenzen belastet werden. Aber wer das Kommen der Gottesherrschaft nicht nach Maßstäben der kirchlichen Statistik berechnet, wer die Endlichkeit und Grenzen der Kirche im Glauben annimmt, wird auch die Grenzen im Bemühen um die Eingliederung in die Kirche akzeptieren. Sie liegen genau dort, wo die Kirche selbst an ihre Grenze kommt, wo sie sich aufgeben und aufheben lassen muß von der Herrschaft Gottes, „auf daß Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,28)⁹.

Anhang. Wie sollen wir uns den „Ausgetretenen“ gegenüber verhalten?

Dem Schritt des Kirchenaustrittes, der bei der staatlichen Behörde erklärt wird, geht meist eine jahrelange Entfremdung vom kirchlichen Leben voraus. Der letzte Anlaß ist meistens der Kirchenbeitrag, oft auch ein gewisser sozialer Druck, dem der Betreffende ausgesetzt ist (z. B. seitens von Kollegen am Arbeitsplatz). Ist ein seelsorglicher Kontakt vor dem Austritt noch möglich, kann brieflich oder im Gespräch der Austritt manchmal abgewendet werden. Der

⁹ Vgl. R. Zerfass, Die „distanzierte Kirchlichkeit“, 257 ff.

Austritt ist aber doch eine klare Absage an die Kirche, ohne die „christlicher Glaube“ nicht möglich ist.

Bei aller notwendigen Sorge um die Ausgetretenen durch Pfarrbrief, Beistand in Notlagen, briefliche Einladung, Hausbesuche u. a. sind doch auch klare Konsequenzen von seiten der Kirche notwendig: keine Patenschaft, kein kirchliches Begräbnis ohne Zeichen der Umkehr, Aufschub der Kindertaufe bis zum Schuleintritt, wenn beide Elternteile ausgetreten sind. Taufe ist Aufnahme in die Kirche, die in der Familie nicht präsent ist. Zu überlegen ist, ob es nicht pastoral günstiger wäre, wenn der Kirchenaustritt beim zuständigen Pfarramt erklärt werden müßte, was nochmals eine Gelegenheit zum Gespräch ergäbe. Die Erklärung bei der staatlichen Behörde (ein Rest des alten Josephinismus in Österreich) bleibt zu formal und unpersönlich.

Ein Blick in „Arzt und Christ“, Heft 1/1980, Wahrheit und Wahrhaftigkeit am Krankenbett: Ulrich Gessler, Wahrheit und Wahrhaftigkeit am Krankenbett. Heinrich Pompey, Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Ulrich Eibach, Experimente mit menschlichen Embryonen, ethische Probleme aus christlicher Sicht. Tagungsberichte. Wir haben für Sie gelesen. Aus dem Leben erzählt. Diskussion. Nachrichten.

Wesentliches Anliegen der Zeitschrift ist das Gespräch zwischen Medizin und Theologie. Letztlich geht es um den Menschen in seiner leib-seelischen Einheit. Der Arzt ist hier ebenso angesprochen wie der Seelsorger oder die Krankenschwester. Ihnen allen bietet „Arzt und Christ“ Orientierungshilfen in einer heute brennend aktuellen Problematik an. Bezugsmöglichkeit: Oberösterreichischer Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau. Einzelheft öS 68.-; DM 9,50; sfr 8,50. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 240.-; DM 33,-; sfr 30,- zuzüglich Porto.

Tyrolia-Neuerscheinungen im Frühjahr 1980

Lothar Lies (Hg.)

Ich bin es

Christuspredigten

Mit Vorwort von Regionalbischof Dr. Ernst Tewes von München.

228 Seiten, kart., Iam., S 198.-

Folgeband von „Er brach das Brot“. Hg. von H. B. Meyer (S 198.-)

Diese Predigten sind von einem pastoralen und zugleich theologisch-kirchlichen Interesse geleitet, Christus zu verkünden. Der Prediger spürt heute mehr und mehr, daß Verkündigung und die sie tragende Theologie des Glaubens an Christus aus der Schrift und der Tradition der Kirche erhoben werden müssen. Und dies in einer Zeit, in der die verschiedensten Sekten und Jugendreligionen immer mehr die Person Jesu Christi in ihrem und, wie wir glauben, nicht in Seinem Sinn vereinnahmen.

Hedwig Wahle

Das gemeinsame Erbe

Juden und Christen in ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhang

220 Seiten, Snolin, S 140.-

Das Verhältnis zwischen Christen und Juden war durch Jahrhunderte belastet. Durch das Konzil und vor allem durch verschiedene nachfolgende Aussagen Roms wie auch verschiedener Bischofskonferenzen wurde auf die Notwendigkeit der Freilegung der gemeinsamen Wurzel in Glaube und Liturgie von Juden und Christen verwiesen.

Maria Riebl – Arnold Stiglmair

Kleine Bibelkunde zum AT

160 Seiten, Snolin, S 110.-

Diese Einführung in das Alte Testament ergänzt die „Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament“ von W. Egger (S 98.-)

Diese Bibelkunde ist Frucht einer mehrjährigen Tätigkeit im Rahmen der Wiener theologischen Kurse und in der theologischen Erwachsenenbildung Südtirols.

Ingrid Jorissen – Hans-Bernhard Meyer SJ

Verantwortung für die Welt

Herausforderung und Chance

160 Seiten, Snolin, S 110.-

Vom Fundament des christlichen Glaubens aus werden im Buch typische Zeitscheinungen kritisch beleuchtet, es werden Wege und Mittel gezeigt, wie man sich ihnen gegenüber verhalten und behaupten kann, und es wird vor allem zum verantwortlichen Handeln ermutigt.

Von beiden Autoren ist dazu im Vorjahr erschienen:

Gestaltete Zeit (160 Seiten, S 110.-)

Außerdem sind folgende Titel lieferbar:

Feste und Zeiten 1: Advent – Fastenzeit

Feste und Zeiten 2: Ostern – Christkönig (je S 98.-)

Zeichen und Symbole im Gottesdienst (S 98.-)

Pastorale Hilfen in Krankheit und Alter (S 88.-)

Freiheit – wovon, wozu? (S 98.-)

Kindergebet (S 78.-)

Erhältlich in allen Tyrolia-Buchhandlungen und im Ortsbuchhandel

Endet die Toleranz gegenüber Christen vor dem Fabrikstor?

Für den Tauf scheinkatholiken mag diese Frage lächerlich klingen. Unser gesellschaftliches System in Österreich und das seit einigen Jahren praktizierte Werben aller weltanschaulichen Richtungen um die Kirche lassen für den Getauften genügend unbelästigten Lebensraum. Der kath. Normalverbraucher kommt in Betrieb, Werkstätte und Büro kaum in die Situation, berufliche Nachteile wegen seiner Glaubenszugehörigkeit in Kauf nehmen zu müssen.

Ausgenommen eventuelle Bespöttelungen wegen der Bezahlung des Kirchenbeitrages (vor allem im Arbeiterbereich), bekommt der nichtpraktizierende Katholik keine Gelegenheit, ein echtes Bekenntnis zu seinem Glauben ablegen zu müssen. Fast scheint es so, als sei in allen Schichten unserer Gesellschaftsordnung die Freiheit des einzelnen und seine Entscheidung zum Glauben oberstes, unantastbares Gebot. Wenn auch gesellschaftliche Unterschiede in der Beurteilung dieser Fragen zwischen Arbeiter, Angestellten und Beamten zu bemerken sind, kann doch behauptet werden, daß heute die Arbeitnehmer der Kirche nicht mehr feindselig gegenüberstehen, aber doch sehr weit von der Kirche entfernt sind. Das jahre- und jahrzehntelange Bemühen vieler Priester, vor allem in der Kath. Arbeiterjugend (KAJ) und Arbeiterbewegung (KAB) macht sich hier bemerkbar.

War vor 10 Jahren das Gespräch zwischen Linken und Rechten, zwischen Katholiken und Evangelischen, zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmervertreter auf religiös-weltanschaulichem Gebiet etwas Besonderes, so ist heute der Kontakt zueinander eine begrüßenswerte Tatsache, die nicht genug beachtet werden kann. Die Toleranz des Mitarbeiters im Betrieb scheint gewachsen zu sein. Kritisch betrachtet, fällt jedoch auf, daß gerade in den letzten Jahren die Streßsituation, Hast, Eile und damit das gewohnte Arbeitsleid vieler Arbeitnehmer überdurchschnittlich gewachsen ist. Der Mensch stumpft gegenüber seiner gewohnten Umwelt ab, hat genug mit sich selbst zu tun und denkt nicht daran, Probleme der Umgebung wahrzunehmen.

Vielelleicht ist gerade dieser Umstand in der in vielen Bereichen ungünstigen Entwicklung der Betriebsseelsorge zu sehen. Der Christ wird zwar am Arbeitsplatz nicht mehr belästigt, aber es wird auch von ihm im Normalverhalten keine Notiz genommen. Für Religion ist am Arbeitsplatz keine Zeit – dort wird verdient! Anders ist es, wenn am Arbeitsplatz religiöse Aktivitäten entstehen. Ein Gespräch allein kann, auf die Dauer gesehen, nicht negiert werden. Der im Betrieb stehende Christ, der seine Berufung aus dem Glauben heraus spürt und seinen Glauben praktisch lebt, wird immer Gelegenheit haben, wenn er ein Gespräch sucht.

Schwierigkeiten für Aktivisten

Betrachtet man die Bemühungen von Aktivisten im Betrieb, so muß festgestellt werden, daß der einzelne als „Christ im Betrieb“ weitaus mehr Schwierigkeiten zu erwarten hat, als angenommen wird.

Abgesehen davon, daß sich ein engagierter Christ erst dann apostolisch betätigen kann, wenn er unter seinen Arbeitskollegen auch fachlich anerkannt ist, kommt er in seinen Apostolatsbestrebungen vielfach in die Zwickmühle der hauptsächlich sozial wirkenden Betriebsräte.

Es zeigt sich, daß engagierte Christen nicht nur im familiären Bereich der Wohnviertelgemeinde oder im Pfarrgemeinderat aktiv mitarbeiten, sondern auch im Betrieb durch Kameradschaft, Solidarität und Nächstenliebe auffallen. Diese Menschen sind für die Mitarbeiter Tankstelle und Beichtstuhl. Ohne diese Aktivisten in der Welt der Arbeit würde keine Arbeiterpastoral möglich sein. Aber eine Kirche ohne den Arbeitnehmer würde keine Kirche Christi sein. Fast die ganze Arbeitergemeinschaft ist noch Missionsland!

Lohndruckssysteme, wie Akkord und Prämien, Fließband- und Stücklohn, tragen dazu bei, daß der einzelne Arbeitnehmer keine Zeit hat, sich Gedanken über die Werte des Lebens zu machen. Den Arbeitnehmern zu helfen, dem Leben und der Arbeit mehr Sinn zu geben, bewußter zu leben und die Vermenschlichung der Arbeit zu forcieren, sind Grundpfeiler der apostolischen Tätigkeit im Betrieb.

Jeder Betrieb ist anders!

In 20 Jahren als Arbeiter, Betriebsrat und Gewerkschaftsfunktionär habe ich viele Probleme kath. Aktivisten kennengelernt. Frauen und Männer, die jahrzehntelang an der Front der Kirche gestanden sind. Aktivisten, die grausame und schöne Stunden erleben durften, wegen ihres Glaubens geachtet, beliebt, benachteiligt und verspottet wurden. Menschen mit Fleisch und Blut, mit Fehlern und Talenten, die ihre Meinung gesagt und den Glauben gelebt haben. Die Vorbild durch gelebtes, praktiziertes Christentum vermitteln durften. Daß über die Schwierigkeiten, als aktiver Christ im Betrieb zu bestehen, so wenig bekannt ist, liegt vielfach darin, daß die Apostel in der Arbeiterschaft ihre Probleme nicht an die große Glocke hängen, die Laien vielfach von Priestern nicht verstanden werden und überhaupt zu wenig Arbeiterpriester vorhanden sind. Priester, die den Arbeitern achten. Wie viel kann unter der Arbeiterschaft allein durch das Gespräch und die gegenseitige Hilfe bei religiösen Ereignissen erreicht werden.

Ein Priester, der bei Begräbnissen, Taufen usw. Menschlichkeit bringt, nicht durch Massenabfertigung, sondern durch persönliches Engagement Kirche näherbringt, ist unersetztlich. Einige persönlich gehaltene Worte an die Angehörigen können mehr vermitteln als eine zusätzlich bezahlte Seelenmesse für den Verstorbenen. Gerade bei Taufen kommt es vor, daß aus der Kirche ausgetretene Eltern ihr Kind unter Ausschluß der Öffentlichkeit taufen lassen wollen. In meiner praktischen Tätigkeit konnte ich erleben, daß noch politische Motive ausschlaggebend waren, daß Parteifunktionäre der Sozialistischen Partei im geheimen ihre Kinder taufen ließen, aber doch Angst hatten, durch ihr Bekenntnis für die Kirche Benachteiligungen bei Mandatsvergaben und Aufsichtsratspostenbesetzungen erfahren zu müssen. Diese Feststellung konnte jedoch nur bei gehobenen Positionen in Parteien, ÖGB und verstaatlichter Industrie gemacht werden. Der kleine Mann hat hingegen keine berufliche Benachteiligung zu befürchten.

Die Motivation bei den Arbeitern, vielfach die Kinder durch bekannte Priester im familiären Kreis oder eher versteckt taufen zu lassen, liegt noch immer bei der eventuellen Verspottung durch Arbeitskollegen. Wie Christus verhöhnt und ver-

spottet wurde, so ergeht es vielen unserer Aktivisten und apostolischen Mitarbeitern in Betrieben. Wer jemals den ätzenden Spott, Beschimpfungen und Diskriminierung erlebt hat, wird verstehen, wie leicht der einzelne umfällt. Fast täglich gibt es Prüfungen und Unannehmlichkeiten, die entweder zu bestehen sind oder denen man aus Bequemlichkeit auch ausweichen kann.

Ich habe auch schon Priester erlebt, die geglaubt haben, daß sie als Arbeiterpriester zuerst die Sprache der Arbeiter sprechen müßten. Mit Fluchen und Schimpfen waren diese aber nur oberflächlich von den Arbeitern anerkannt. Sie waren gute „Haberer“, aber sie waren für die Arbeiter nicht die Vertreter Gottes und der Kirche. Die Arbeitnehmer schätzen Priester, die Vorbild, Freund und Helfer sind, die den Glauben leben und ihnen den Glauben geben. In diesen Priestern wird für den arbeitenden Menschen Christus spürbar. Wenn schon Kinder in der Schule vielfach keinen Priester mehr sehen und Laienreligionslehrer an diese Stelle treten, so ist in der Arbeitnehmerschaft noch mehr der Umstand spürbar, daß kein Naheverhältnis zwischen Arbeitnehmer und Geistlichen besteht.

Vorurteile gegenüber der Kirche können vielfach nur durch das gegenseitige Kennenlernen beseitigt werden. „Ja, wenn ich so einen Priester kennen gelernt hätte, wie den da, wäre ich nicht aus der Kirche ausgetreten!“, hört man vielfach bei einer offenen Runde und im Gespräch mit Arbeitskollegen. Oder: „Ihr seid ja gar nicht so, ihr Kerzelschlicker!“ Daß Christen sich nicht von Weihwasser und Hostien ernähren und als einzigen Sport wallfahren gehen, hat sich bereits herumgesprochen. Daß aber jeder Christ eine Berufung hat, im göttlichen Räderwerk mit dabei zu sein und auf einen Platz gestellt ist, wo er zu bestehen hat, ist noch Zukunftsmusik in den Ohren der vielen fernstehenden Arbeitnehmer.

Selbstverständlich wird ein aktiver Christ, neben seinem Können und seiner Qualifikation als Fachkraft, als Kollege und Freund auch auf Grund seiner ethisch religiösen Haltung beurteilt. Wenn auch im innersten Herzen von vielen Arbeitskolleginnen und Kollegen bewundert, wird doch in diesem Bereich der Christ auf die härteste Probe gestellt. Am Sonntag im gewohnten Kreis in die Messe zu gehen, ist kein Bekenntnis für die Öffentlichkeit. Im Betrieb Christ zu sein, vielleicht am Karfreitag Flugzettel auszuteilen oder mit Mitarbeitern über den Tod Christi, die Erlösung und die Hoffnung für uns alle zu sprechen, erfordert einen ganzen Menschen.

Ehe und Familie

Ein nicht zu unterschätzendes Problem ist die gute Ehe, nach der ein Christ wohl auch zu beurteilen ist. In unserer modernen Industriegesellschaft ist die Zersetzung der Ehe, auch durch die berufliche Trennung bedingt, im Voranschreiten. Einen großen Prozentsatz der Ehescheidungen und Ehekrisen führe ich darauf zurück, daß heute der einzelne Arbeitnehmer am Arbeitsplatz aus seiner Verantwortung als Ehepartner herausschlüpft, mehr als ein Drittel seines Lebens mit Mitarbeitern oder Mitarbeiterinnen verbringt und zu diesen Personen in ein weit aus größeres Abhängigkeitsverhältnis kommt als mit seinem Ehepartner.

Die Form der familiären Verdienstgemeinschaft ist vorbei. Gemeinsame Erwerbsverpflichtungen von beiden Ehepartnern in einem Betrieb sind zur Seltenheit geworden. Der Arbeitsplatz ist, bis auf die Schlafstätte, zur weitaus größeren Lebensform geworden als die Familie! Daß diese Situation die intakte, vollkommene Familie als etwas Außergewöhnliches darstellt und es fast so weit ist, daß

einer, der keine Freundin neben seiner Frau hat, als abnormal hingestellt wird, liegt in dieser Gesellschaftsform.

Die Familie als kleinste Zelle und wichtigste Einrichtung für die Gesellschaft, für den Staat und die Kirche, muß gestärkt und gewahrt bleiben. Werden doch in der Familie immer wieder Menschen reif gemacht für das Leben. Die Familie bildet Treffpunkt, Geborgenheit, ist Freudens-, Leidens- und Schicksalsgemeinschaft. Sehr oft hört man klagen, daß die Sekretärin ihn besser versteht als die eigene Frau, daß der eine oder andere über verschiedene Dinge zu Hause nicht sprechen kann, kein Verständnis gezeigt wird und im Büro ein offeneres Klima herrscht als in der eigenen Familie. Vielfach verständlich, doch gerade hier zeigt sich die echte christliche Haltung gegenüber dem Mitarbeiter.

Freunde zu haben ist etwas Schönes. Echte Freundschaft darf nicht auf Ausnützung aus sein, weder durch untergebene noch durch übergeordnete Personen im Betrieb. Dieses kameradschaftliche Verhältnis wird sehr oft mit Liebelei im Betrieb verwechselt. Eine Sekretärin, die für ihren Chef durchs Feuer geht und oft Stunden mehr im Büro verbringt, muß nicht gleich mit ihm ein Verhältnis haben, auch wenn sie deshalb von Arbeitskolleginnen angepöbelt wird. Daß aber die Versuchung nicht vor Christen halt macht, braucht nicht betont zu werden. In letzter Instanz zeigt es sich immer wieder, daß der aus seinem Gewissen handelnde Christ trotz Belächelung akzeptiert wird und jener ist, der letzten Endes doch eine Freundschaft erhalten kann.

Betriebsbesuche

Eine nicht zu unterschätzende Hilfe für die Aktion im Betrieb ist der priesterliche Besuch. Eine jede Pfarre sollte sich mit ihren apostolischen Gruppen und dem Pfarrgemeinderat überlegen, im Pfarrbereich gezielte Betriebsbesuche zu organisieren. Nicht nur das Kennenlernen der Schwierigkeiten im Betrieb und der Bilanzsumme des Unternehmens, sondern vor allem das Gespräch mit Betriebsräten und Aktivisten der KAJ, KAB, Männerbewegung usw. ist wertvoll. „Kein Betriebsbesuch ohne Geschäftsleitung und Betriebsrat!“ Eine Untersuchung im Wiener Bereich hat ergeben, daß über 40 % der Arbeitnehmer ein Gespräch mit dem Priester wünschen, daß mehr als 60 % seit Jahren mit keinem Priester gesprochen haben und gar keinen Priester persönlich kennen.

Wenn auch während der Arbeitszeit keine Zeit zu einem Gespräch ist und der Priester keine Ansprache finden kann, so sind doch das persönliche Kennenlernen, Weihnachtswünsche oder einige persönlich gehaltene Worte wertvoll.

Apostolat und Bekehrung können auch durch das persönliche Auftreten eines Priesters vollzogen werden. Die Kanzel der Verkündigung kann auch der Betrieb sein. Auch dann, wenn der Erfolg nicht in einer Bilanzrechnung mit Kommunionempfang und Kirchenbesuch ausgedrückt werden kann. Wieviel könnte den christlichen Aktivisten bei Betriebsbesuchen geholfen werden! Wie wertvoll könnte auch für Neupriester der intensivere Kontakt zu Arbeitnehmern sein!

Ein junger Priester kann sicher dabei Wertvolles für die praktische Arbeit in der Pfarre und Seelsorge lernen.

Kirchenbeitrag

Eine der immer wieder auftauchenden Fragen im Bereich der Diskussionen mit Arbeitnehmern ist der Kirchenbeitrag. Es läßt sich beweisen, daß eher fernstehende Katholiken den Kirchenbeitrag ohne Anstand bezahlen. Die Begründung: „wenn ich bei einem Verein dabei sein will, muß ich auch den Mitgliedsbeitrag zahlen, und – wer weiß, vielleicht brauche ich die Kirche noch“ –, wird gerade im Arbeitermilieu gerne gebraucht und ist ehrlich gemeint.

Arbeitnehmer, deren Wohnsitz fluktuiert, die in verschiedenen Diözesen ansässig waren oder zum Arbeitsplatz pendeln, bemängeln, daß der Kirchenbeitrag in den einzelnen Diözesen nicht gleich hoch ist. Diese vom Standpunkt des Bezahlers nicht einzusehende Tatsache wird oft den aktiven Christen als ungerechte Haltung der Kirche vorgeworfen.

Aber auch Aussagen kirchlicher Würdenträger werden zum Anlaß genommen, Aktivisten zu attackieren. Die Aussage von Kardinal König, daß das 13. Monatsgehalt für die Notleidenden in der Dritten Welt verwendet werden sollte, hat gerade bei Arbeitern durch unverständene Presse- und Fernsehmeldungen eine feindliche Haltung gegenüber Christen ausgelöst. Als kirchenbekannt, läutete in diesen Tagen bei mir im Büro dauernd das Telefon, und ich konnte von Beschimpfungen bis zu ernstzunehmenden Diskussionen alle Varianten der menschlichen Verständigung erleben. Ich war bei diesem Vorfall erstaunt, daß eine Aussage der Kirche so viele bereits überdeckte Aversionen aufrütteln konnte.

Aussagen wie: „Ihr Kirchenwanzen, mir das Urlaubsgeld (13. Monatsgehalt=Urlaubszuschuß) wegnehmen zu wollen, aber die Pfarrer fahren zweimal im Jahr nach Israel oder Lourdes!“ waren nicht vereinzelt. Zu so einem Zeitpunkt im Betrieb zu bestehen, ist nicht einfach. Objektiv muß aber auch gesagt werden, daß die zweite Aussage des Wiener Erzbischofs als Berichtigung oder Konkretisierung bei den gleichen Leuten gut angekommen ist.

Dieses Beispiel hat mir persönlich gezeigt, daß harte Worte – und ich bin eben bei Bauarbeitern zu Hause – ehrlich gemeint sind. Dieser Ton ist vielleicht bei höheren Angestellten gar nicht zu hören. Eine echte Meinungsbildung ist jedoch gerade im Arbeiterbereich durch diese Haltung möglich.

Verchristlichung der Arbeiter

Papst Pius XII. sagte einmal: „Für die Verchristlichung der Arbeiterschaft brauchen wir den Arbeiter selbst. Die Päpste können Enzykliken schreiben, aber die Apostel der Arbeiter müssen diese selbst sein.“

Ein Grund, warum es Aktivisten gibt, die an die Verchristlichung der Arbeiter glauben. Hier lohnt sich der Einsatz. Nicht materiell, sondern durch Zufriedenheit, Glück und Freundlichkeit zeigt sich die Entlohnung, durch Hilfe, Geduld und Ausdauer. Auch glaube ich, daß durch die Schwierigkeiten, die zu bewältigen sind, der einzelne als Persönlichkeit wächst und dann auch im privaten Bereich das Leben vielfach leichter bewältigt.

Aktivist im Betrieb zu sein, ist eine Berufung, die den ganzen Menschen erfordert! Gerade im Betrieb begegnen wir Menschen, Seelen in ihren Körpern, Personen, die wir als Ganzes mit den Sorgen, Anliegen und Schwierigkeiten in unsere Seelsorge einbeziehen müssen.

Die Theologie der Berufung jedes Menschen zur Mitarbeit an Schöpfung und Erlösung darf nicht vor dem Fabrikstor hältmachen. Daß mitunter Aktivisten am Arbeitsplatz (auch in der Kath. Arbeiterbewegung) als besonderes Wirkungsfeld nicht die Sakristei und den Kirchenraum sehen, sondern die Verchristlichung der Arbeiterschaft als unersetzbare Notwendigkeit in Fabriken und Werkstätten vollbringen, ist allerdings etwas Unorthodoxes. Inmitten dieser Aufgabenstellung steht das Bemühen, dem Arbeitnehmer zu helfen, dem Leben und der Arbeit mehr Sinn zu geben und Kirche in der Arbeitnehmerschaft zu bilden, auch wenn Schwierigkeiten vorhanden sind. Denn auch aus Steinen, die in den Weg gelegt werden, können mit Hilfe Gottes schöne Bauwerke entstehen.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Entzug der Lehrbefugnis für Professor Küng

Nach jahrelangen Auseinandersetzungen hat die Kongregation für die Glaubenslehre am 15. Dez. 1979 erklärt, daß Prof. Hans Küng (Tübingen) in seinen Schriften von der vollen Wahrheit des kath. Glaubens abweiche und deshalb weder als kath. Theologe gelten noch als solcher lehren könne. Diese Erklärung wurde von Johannes Paul II. approbiert mit dem Auftrag, sie zu veröffentlichen.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln, hat am 18. Dez. in einer Stellungnahme diese römische Maßnahme verteidigt und die Gründe dafür dargelegt. Außerdem setzten verschiedene Bemühungen ein, um in dieser Angelegenheit zu einer klärenden Verständigung zu kommen. Die Presseerklärung des Hl. Stuhles vom 30. Dez. mußte allerdings dazu feststellen:

- ,,1. Die Erklärung der Glaubenskongregation über einige Punkte der theologischen Lehre von Prof. Küng vom 15. Dezember 1979 war unausweichlich geworden, um das Recht der Gläubigen gebührend zu schützen, daß sie die von der Kirche gelehnte Wahrheit vollständig übermittelt erhalten. Alle vorausgegangenen Bemühungen des Hl. Stuhles, der Deutschen Bischofskonferenz und des Ortsbischofs, Herrn Prof. Küng zur Überwindung seiner irrgen Auffassungen zu bewegen, waren ergebnislos geblieben.
2. Auf Grund der von Prof. Küng im Gespräch mit Bischof Moser bekundeten Bereitschaft, seine Lehrmeinungen weiter zu klären, hat sich Ortsbischof Moser noch einmal mit großer Geduld und persönlichem Entgegenkommen darum bemüht, Prof. Küng bei der Lösung seines Problems zu helfen. Nachdem der Papst über eine von Prof. Küng im Anschluß an die Begegnung mit Bischof Moser verfaßte Stellungnahme unterrichtet worden war, beschloß er, die deut-

schen Kardinäle Bischof Moser und Erzbischof Saier (Freiburg) zu einer besonderen Beratung einzuladen, an der auch der Kardinalstaatssekretär, der Präfekt und der Sekretär der Glaubenskongregation teilgenommen haben. Nach eingehender Prüfung der letzten Äußerungen von Prof. Küng sind alle Teilnehmer der Beratung zu dem Schluß gelangt, daß sie leider keine hinreichende Grundlage für eine Änderung der in der Erklärung vom 15. Dezember getroffenen Entscheidung darstellen.

3. In Anbetracht dieser Tatsache kann Prof. Küng seinen ihm durch die Kirche übertragenen theologischen Lehrauftrag nicht weiter ausüben. Der zuständige Ordinarius sieht sich verpflichtet, daraus die notwendigen kirchenrechtlichen und dem Konkordat gemäßen Konsequenzen zu ziehen.
4. Seit Jahren hat die Glaubenskongregation Anstrengungen unternommen, mit Prof. Küng die von ihm verbreiteten Ideen zu klären, ohne jedoch von seiner Seite eine entsprechende Bereitschaft zu finden. Die Beratung vom 28. Dez. ist ein weiterer Beweis dafür, daß sowohl der Hl. Stuhl als auch der deutsche Episkopat das Problem von Prof. Küng weiterhin mit bestem Willen behandeln.

Die nach so vielen vorausgegangenen Bemühungen mit großem Bedauern getroffene Entscheidung ist ausschließlich von tiefem pastoralem Verantwortungsbewußtsein bestimmt. Sie bedeutet in keiner Weise (wie schon in der Erklärung vom 15. Dez. hervorgehoben wurde) eine Einschränkung der rechtmäßigen und notwendigen Freiheit der theologischen Forschung. Die Entscheidung ändert nichts an der Haltung der Kirche im Bemühen um die Einheit der Christen, wie es den in der Erklärung des II. Vat. Konzils, *Unitatis redintegratio*, enthaltenen Prinzipien entspricht.

5. Obgleich die Stellungnahme von Prof. Küng keine hinreichende Grundlage für eine Änderung der in der Erklärung der Glaubenskongregation vom 15. Dez. enthaltenen Entscheidung bilden kann, hören der Hl. Stuhl und der deutsche Episkopat nicht auf zu hoffen, daß Prof. Küng (der mehr als einmal seinen Willen bekundet hat, katholischer Theologe zu bleiben) nach einer vertieften Reflexion eine Stellung beziehen wird, die die Erteilung der Lehrbefugnis im Auftrag der Kirche erneut ermöglicht.

Der Hl. Stuhl und der deutsche Episkopat werden weiterhin dieses Anliegen im Gebet dem Herrn empfehlen und bitten auch alle Menschen guten Willens darum.“

Diese Vorgänge fanden ein breites Echo in aller Welt, besonders im deutschen Sprachraum; Erklärungen, Kanzelworte und Dokumentationen folgten auf diese ersten Publikationen; die Diskussion ist noch in vollem Gang; ein abschließendes Urteil kann darum noch nicht gegeben werden.

(„L’Osservatore Romano“, Nr. 290 vom 19. Dez. 1979; Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 1 vom 4. Jan. 1980.)

Kritik an einem Buch über menschliche Sexualität

Die Kongregation für die Glaubenslehre sah sich veranlaßt, einen Brief an den Vorsitzenden der US-Bischöfskonferenz, Erzbischof John R. Quinn, zu richten mit folgendem Inhalt: Das Buch „Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought“, im Auftrag der Catholic Theological Society of America von Rev. Anthony Kosnik herausgegeben, hat wegen seiner Verbreitung in

den USA und anderswo sowohl in englischer Sprache wie in seinen Übersetzungen eine große Publizität erhalten.

Die amerikanischen Bischöfe haben in Ausübung ihres seelsorglichen Amtes als authentische Lehrer des Glaubens ihre Priester und Gläubigen auf die Irrtümer in diesem Buch hingewiesen, vor allem darauf, daß die darin enthaltenen „pastorale Leitlinien“ unannehmbar sind als geeignete Normen für die Bildung des christlichen Gewissens in Fragen der Sexualethik. Die Kongregation für die Glaubenslehre begrüßt diese Maßnahme der amerikanischen Bischöfe und drückt der Glaubenskommission der Amerikanischen Bischofskonferenz ihre Anerkennung aus für die Stellungnahme vom November 1977; ihr Urteil über das Buch kann den Bischöfen und der gesamten kath. Gemeinschaft nicht nur in den USA, sondern wo immer dieses Buch erscheinen wird, dienen. Die beigefügten „Bemerkungen“ dieser Kongregation können den Bischöfen ebenfalls bei einer klugen Leitung der Gläubigen in dieser heiklen pastoralen Frage helfen. In diesen Bemerkungen wird betont, daß die im Buch vorgetragenen Ideen keine Verbindung mehr mit der kath. Lehre erkennen lassen. Zugleich drückt die Kongregation ihre Verwunderung aus, daß eine angesehene Vereinigung kath. Theologen die Veröffentlichung dieser Studie derart arrangiert hat, daß die irrgigen Prinzipien und Folgerungen des Buches eine weite Verbreitung fanden und so zu einer Quelle der Verwirrung im Volke Gottes wurden. Zum Abschluß wird gewünscht, daß der Vorsitzende diesen Brief allen Mitgliedern der Bischofskonferenz zur Kenntnis bringe.

Der Brief trägt das Datum vom 13. Juli 1979.

(„L’Osservatore Romano“, Nr. 281 vom 7. Dez. 1979.)

Apostolisches Schreiben über den hl. Basilius

Papst Johannes Paul II. richtete zur 1600. Wiederkehr des Todestages des Bischofs von Caesarea in Kappadokien ein Apost. Schreiben an die „ehrwürdigen Brüder und geliebten Söhne“. Die Einleitung betont die Bedeutung und Stellung der Kirchenväter und Kirchenlehrer im Leben der Kirche als Zeugen des Glaubens in einer bestimmten Kultur und Zeitepoche. Sodann erfährt das Leben und der Dienst des hl. Basilius, der mit Recht „der Große“ genannt wird, eine gebührende Würdigung: als Bischof und Prediger der Wahrheit sowie (zusammen mit dem hl. Gregor von Nazianz) als Mitverfasser von Mönchsregeln, die für das orientalische Mönchsleben grundlegend waren und auch den hl. Benedikt inspirierten; er reformierte die Liturgie und gab ihr eine Gestalt, die in den Ostkirchen bis heute Gültigkeit hat; er war ein unerschrockener Verteidiger des Glaubens, wie er auf dem Konzil von Nicaea formuliert worden war, dazu ein unermüdlicher Vermittler in Streitsachen und ein selbstloser Helfer der Armen. Im Abschnitt über sein „Lehramt“ werden vor allem seine Schriften behandelt und deren Inhalt dargelegt: sie verteidigen in besonderer Weise die Lehre von der Trinität, befassen sich ausführlich auch mit der Erlösung, mit der Würde des Menschen und mit der Bedeutung und Wirkung der Sakramente (besonders der Taufe und der Eucharistie) im Menschenleben; als echter Christ des Orients pflegte und förderte er nach Kräften die Marienverehrung.

„Gegeben zu Rom am 2. Januar 1980, dem Gedenktag der hl. Basilius des Großen und Gregor von Nazianz“.

(„L’Osservatore Romano“, Nr. 6. vom 9. Januar 1980.)

Kirche in der Welt von heute

Papst Johannes Paul II. hat einmal gesagt: „Die ‚schweigende Kirche‘ gibt es nicht mehr, sie spricht jetzt durch meine Stimme.“ Mag sein, aber es gibt weiterhin jene andere Kirche des Schweigens, die nicht in die Massenmedien vordringt, von der man also nichts weiß und die deswegen auch nicht geschichtlich wahrnehmbar wird. „Glückliche Völker haben keine Geschichte“, sagen die Franzosen. Ein skeptisches Wort, das andeutet, Geschichte habe zumeist mit aufsehenerregendem Unheil zu tun, wie denn ja auch für den gesunden Menschenverstand „keine Nachrichten – gute Nachrichten“, für den Publizisten jedoch „gute Nachrichten – keine Nachrichten“ sind . . . Die Entwicklungsländer haben das erkannt und wehren sich gegen das meinungsbildende Informationsmonopol der internationalen Presseagenturen, durch das ihre Anliegen einseitig bekannt gemacht oder ganz totgeschwiegen würden. Da man nichts über sie erfährt, hält man sie für glücklich oder für nicht existent.

Wer periodisch über die „Kirche in der Welt von heute“ zu berichten hat, muß sich selbst und seine Leser immer wieder daran erinnern, daß das Auf- und Augenfällige nicht immer das Wesentliche ist, das Bewußte und Gewußte nicht stets das Eigentliche und Wichtigste. Und so ist es schon als Ereignis zu buchen, wenn das unauffällige und verborgene Wirken von *Mutter Teresa* für die Ärmsten der Armen mit einemmal im Scheinwerferlicht der Weltöffentlichkeit erstrahlt und die Trägerin des Nobelpreises für den Frieden wie eine „Nova“ an einem Himmel leuchtet, an dem sonst sehr andere „Stars“ glitzern und flimmern.

Für gewöhnlich ist „Kirche in der Welt von heute“ eher dialektisch zu verstehen, will sagen: Das Verhältnis von Kirche und Welt wird vor allem da anschaulich, wo beide in Kontakt und Kontrast miteinander geraten und zwischen beiden eine funkensprühende Reibungsfläche entsteht. Im Licht solcher Funken werden dann für Augenblicke Teilaspekte, in Helldunkel getaucht, sichtbar, nie aber das zeiträumliche Ganze. „Welt“ meint im üblichen Sprachgebrauch unsere Menschenerde. Nur auf ihr ereignet sich Kirche: Ihre Räume, ihre Kontinente und Ländermassen, ihre grenzüberschreitenden Kulturgebilde kann man also getrost abfragen, um zu erfahren, wie sich da und dort kirchlich-christliches Leben sichtbar bekundet hat. Vorab muß aber einem Mißverständnis vorgebeugt werden, das sich unwillkürlich einstellt, wenn man gewohnheitsmäßig von „kath. Ländern“ spricht und sich sofort dabei beruhigt, daß dort ja alles in Ordnung sein müsse.

Dazu eine Momentaufnahme aus dem kath. Frankreich, der Erstgeborenen Tochter der Kirche: Dort „praktizieren“ nur 9 % aller Frauen und Mädchen zwischen 18 und 34 Jahren; 72 % aller Frauen erklären, die Kirche sei ihnen keine Hilfe in persönlicher oder familiärer Lebensführung; 50 % fühlen sich nicht betroffen von kirchlichen Stellungnahmen zu Empfängnisverhütung und Abtreibung. Nun mag man solchen demoskopischen Erhebungen kritisch und skeptisch gegenüberstehen, aber es wäre falsch, sie völlig beiseite zu schieben. So wenig man die französische Situation verallgemeinern kann, so sehr wird

man die genannten Zahlen (mutatis mutandis) überallhin übertragen müssen (auch nach Polen und Irland!), will man nicht optimistischen Illusionen zum Opfer fallen. Nirgends ist jene Welt, die wir als im Dialog mit der Kirche stehend betrachten wollen, eine „heile Welt“.

Der 5. und 6. Erdteil, um dort zu beginnen, *Australien* und *Ozeanien*, haben gewiß ihre Welt- und Kirchengeschichte. Doch haben sie kaum je und sicher nicht in letzter Zeit „Geschichte“ gemacht. Auch hat seit Paul VI. kein neuer Papstbesuch das Scheinwerferlicht dorthin gelenkt. Vielleicht sind sie wirklich glücklich und beneidenswert in dieser ihrer relativen Geschichtslosigkeit. Vielleicht wird man sogar für die gerade wegen ihres Minderheitsstatus kraftvolle und selbstbewußte Kirche Australiens hoffnungsvolle Erwartungen hegen dürfen. Doch wir schreiben hier nicht die Geschichte der Zukunft.

Asien hingegen ist gerade in letzter Zeit auch für die Kirche wichtiger und gewichtiger geworden. Der Dialog mit den großen fernöstlichen Religionen hat zwar noch kaum richtig begonnen, ist aber an Ort und Stelle und auch in Rom in seiner Bedeutung durchaus erkannt worden. Er ist ja die Voraussetzung für jene missionarische Verhaltensweise der Kirche, die mit dem Gefühl der Hochachtung vor jedem Menschen und seiner Würde und Freiheit zu beginnen hat (vgl. Enzyklika „*Redemptor hominis*“, 12, u. „*Nostra Aetate*“, 1–2). Besuche von hinduistischen und buddhistischen Religionsführern im Vatikan sind dafür ebenso bedeutsam wie das Verweilen japanischer Zen-Mönche in deutschen und französischen Abteien in den letzten Monaten. Christen, insbesondere Katholiken, sind im Fernen Osten mehr oder minder große Minoritäten, ihre Zahl wächst freilich etwa in Südkorea in beachtlicher Weise, und dort scheint sich auch ihre politische Lage seit dem nach der Ermordung des Staatspräsidenten Park erfolgten Regimewechsel gebessert zu haben.

Mehrheitlich katholisch geprägt sind (von einigen Inseln des indonesischen Archipels und der nun wirklich „schweigenden Kirche“ Vietnams abgesehen) einzig und allein die *Philippinen*. Diesem Inselstaat hatte denn auch Johannes Paul II. im Frühjahr 1980 seinen Besuch zugesagt, die Reise aber wegen der dort anstehenden politischen Wahlen auf einen günstigeren Zeitpunkt verschoben. In der Tat befindet sich ein Großteil der Katholiken dort in schroffer Opposition gegen die Diktatur des Präsidenten Marcos und kämpft für mehr soziale Gerechtigkeit und gegen die skandalöse Korruption der herrschenden Klasse. Mit Mut und Vorsicht zugleich steht ihnen der Erzbischof von Manila, Kardinal Sin, zur Seite, der überdies Humor genug hat, seine Gäste unbefangen in seinem „house of Sin“ (= Haus der Sünde) willkommen zu heißen.

Das Chaos in *Indochina*, die unsägliche Flüchtlingsnot in *Kambodscha*, die unheilschwangeren Turbulenzen im Mittleren Osten seit der sowjetischen Invasion in *Afghanistan* berühren die Kirche insofern, als sie den Weltfrieden aufs schwerste gefährden und damit das grundlegende Menschenrecht, das Recht auf Leben, unmittelbar bedrohen, für das sich der Papst vor allem in „*Redemptor hominis*“ so bereit und warm eingesetzt hat. Aus *China*, dem bevölkerungsreichsten Land der Erde, kommen gewisse Signale, die hoffen lassen. Zwar hat der neu eingesetzte (Erz-)Bischof von Peking seine und seiner Kirche Unabhängigkeit von nicht-chinesischen Instanzen ebenso betont (betonen müssen), wie eine vatikanische Verlautbarung die Illegitimität der Besetzung des Bischofsstuhls anprangerte. Aber selbst diese schrillen Töne könnten für

später auf einen möglichen Dialog hindeuten. Vieles spricht dafür, daß die Glaubenstreue der chinesischen Katholiken ungebrochen ist, so daß sich über den schmalen Graben des kirchenrechtlich bestehenden, von der Staatsmacht verordneten Schismas unter günstigeren Bedingungen wohl leicht Brücken schlagen lassen werden.

Der *Nahe Osten* bleibt gewitterschwül. Vom Iran aus droht der islamische Fanatismus auf andere arabische und muslimische Länder überzugreifen, die „Ölwaffe“ aggressiv einzusetzen und damit die Lebenslinie der westlichen Industrieländer zu gefährden. Entstünde daraus ein Krieg, so wäre das wohl ein Kampf ums Überleben, aber ganz sicher kein Kreuzzug, wenn auch dabei gerade die Christen im Nahen Osten, vor allem im Libanon, und die „heiligen Stätten“ am meisten in Mitleidenschaft gezogen würden.

Afrika hat in den letzten Monaten in kirchlicher Hinsicht weniger von sich reden gemacht. Auch in den Ländern mit ausgesprochen kommunistischem Regime (Angola, Mozambique etwa) überlebt die Kirche, freilich unter höchst prekären Bedingungen. Nach langer Haft ist Erzbischof Tschidimbo von Conakry (Guinea) endlich freigelassen worden, ohne jedoch auf seinen indessen neubesetzten Bischofsstuhl zurückkehren zu können. In Äquatorial-Guinea wurde, wie schon zuvor in Uganda und in Zentralafrika (Bokassa!), eine abscheuliche Schreckensherrschaft beseitigt und damit auch den Christen die Freiheit wiedergeschenkt. Zwar wächst allenthalben sowohl die islamische wie die kommunistische Infiltration, aber auch das Evangelium gewinnt mehr und mehr Anhänger, wiewohl oft genug entstellt durch pseudomesianisches und von Stammeskulten durchwuchertes Sektenwesen. Immerhin wachsen in manchen der ehemals sogenannten „Missionsländer“ auch im kath. Bereich neuartige kirchliche Strukturen heran (vor allem in Zaïre), die an einheimische Traditionen anknüpfen und den europäischen Einfluß mehr und mehr zurückdrängen. Das ist sicher auch einer der Gründe für das im Februar geäußerte Vorhaben des Papstes, „einige Länder“ des Schwarzen Kontinents noch im Lauf dieses Jahres zu besuchen, um diese neue Christenheit – wie schon vor ihm Paul VI. in Kampala (Uganda) – zu ermutigen und zugleich in der universalen Einheit zu erhalten.

Was *Europa* angeht, so fließen hier naturgemäß die Informationen reichlicher. Sie erwecken und bestärken den Eindruck, daß hier noch immer die eigentlichen Gewichte liegen und die zukunftsrelevanten Entscheidungen fallen. Die zit. französische Statistik sollte jedoch gerade hier aufmerksam mitbedacht werden, um verhängnisvollen Selbsttäuschungen vorzubeugen.

Um die vor kurzem noch so vielgenannte „Ostpolitik des Vatikans“ ist es seit-samerweise ruhiger geworden, seit ein Papst aus dem Osten die Kirche leitet. Jedoch wirkt die spektakuläre Polenreise Johannes Pauls II. zu Pfingsten des Vorjahres gewissermaßen „subkutan“ weiter, und Kardinalstaatssekretär Casaroli wird mit kluger und erfahrener Hand die Entwicklungen zu lenken versuchen. Der Druck auf die Christen in der Tschechoslowakei hat eher zugenommen, ihre Widerstandskraft fühlt sich durch den slawischen Papst gestärkt. Doch läßt sich dieser einstweilen nicht aus seiner Reserve herauslocken. In Jugoslawien, besonders im mehrheitlich kath. Kroatien, atmet man freier und hofft, daß es auch „nach Tito“ so bleiben werde oder sogar noch besser werden könnte. Die Pilgerfahrt von 5000 Slowenen nach Rom und deutlicher noch das

große national-religiöse Treffen von etwa 200.000 Kroaten in Nin zur Feier der tausendjährigen Verbundenheit ihrer Kirche mit Rom sind unübersehbare Zeichen ungebrochener Glaubenskraft, die sich innerhalb eines zwar umgrenzten, aber wenigstens vorhandenen Freiheitsraumes entfalten kann. In des Papstes Heimatland Polen wirkt die Kirche unter der noch immer starken Führung des Kardinal-Primas auf ihre Weise mit, die Bevölkerung trotz schwerer wirtschaftlicher Not und schmerlichem Gewissensdruck ruhig zu halten, in der Überzeugung, daß der gegenwärtige Zustand unter dem herrschenden Regime das kleinere Übel sei im Vergleich zu einem gewaltsamen Eingriff des „Großen Bruders“.

Seit der Papst kein Italiener ist, scheinen sich Kirche und Kurie aus der Einflußnahme auf die italienische Politik mehr und mehr zurückgezogen zu haben. So hört man von dieser Seite kaum noch warnende Stimmen gegen eine vielleicht bevorstehende Regierungsbeteiligung der Kommunisten, wie das früher regelmäßig der Fall war. Die labile politische Situation des Landes und der wachsende Terrorismus machen jedoch auch die Lage des Vatikans einigermaßen ungemütlich. Zugleich aber bleibt dieser dennoch der einzige ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, und das kommt seinem Prestige zugute.

In Spanien findet sich ein Großteil des Episkopats in Abwehr gegen ihm allzu weit gehende Vorlagen der Ehescheidungsgesetzgebung. Aufs Ganze gesehen, muß sich die Kirche dort erst an die neue Situation in einem liberalen Staat akklimatisieren. Auch werden ihr durch die immer weiter um sich greifende Regionalisierung neue Probleme erwachsen. Ein stärkeres Ortskirchenbewußtsein mag daraus entstehen: ein baskisches, katalanisches, andalusisches . . . Damit aber auch die Gefahr von emotionsgeladenen Polarisierungen und provinziellen Partikularismen zum Schaden der größeren Einheit und Einigkeit.

In Frankreich, den Niederlanden und in der BRD hat sich der lange Arm und die starke Hand Roms sehr eindrücklich bemerkbar gemacht. Es genügt, die Namen Pohier, Schillebeeckx und Küng zu nennen. Um den Dominikaner P. Pohier („Quand je dis Dieu“) scharen sich vor allem viele seiner Ordensbrüder, ohne daß freilich etwa eine instrumentierte öffentliche Meinung daraus einen eigentlichen „Fall“ gemacht hätte. Schillebeeckx, ebenfalls Dominikaner, hat durch seine flexible Haltung (wenn man will: seinen Canossagang) vorerst Schlimmeres verhütet und ist, nicht zuletzt durch die Protektion von Kardinal Willebrands, einer Disziplinierung entgangen. Doch bleibt seine Angelegenheit einstweilen noch „sub judice“. Küng hingegen ist, seit ihn am 15. Dezember 1979 die Nachricht vom Entzug seiner theolog. Lehrbefugnis traf, zum „Fall“ geworden, der noch nicht ausgestanden zu sein scheint. Doch wird der theolog. Erfolgsautor den Kampf um sein Verbleiben an seiner Fakultät nur gewinnen können, wenn er selbst durch Einlenken die Voraussetzungen dafür schafft. Den „weltlichen Arm“ zu Hilfe zu rufen, wäre verhängnisvoll und wohl auch unwirksam. Das haben ihm einige seiner Fakultätskollegen bereits deutlich zu verstehen gegeben. Wenn es hingegen gelänge, aus diesem konkreten Anlaß das latente Mißverständnis zwischen Lehramt und Theologie besser zu klären, so hätte sich das an sich überaus bedauerliche und auch auf das ökumenische Gespräch rückwirkende Ereignis als nützlich erwiesen und als ein weiteres Beispiel dafür, daß Gott auf krummen Linien gerade schreiben kann.

Mit der Kirche in den Niederlanden hat sich, abgesehen von dem Prüfungsverfahren Schillebeeckx, eine „Spezialsynode“ (die erste ihrer Art) in Rom über zwei Wochen lang beschäftigt, ehe Papst Johannes Paul II., der ihr seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hatte, am 31. Jänner das Ergebnis durch seine Unterschrift unter das 25 Seiten lange Dokument bestätigen konnte. Die recht verklausulierten, sorgfältig abgewogenen Beschlüsse und Bestimmungen werden sich erst nach längerer Zeit (wenn überhaupt) als wirksam erweisen. Immerhin scheint die Einheit des Episkopats wiederhergestellt zu sein, verschiedene Kommissionen sollen die Vereinbarungen durchsetzen und die Einhaltung der Richtlinien prüfen, eine Neugliederung und Vermehrung der Diözesen ist erwogen worden. Die Gläubigen haben bisher noch nicht Gelegenheit gehabt, sich deutlich und eindeutig zu äußern. Doch wird man mit Widerstand rechnen und auf die pastorale Klugheit und Geduld der Bischöfe bauen müssen. Bereits hat sich eine „Gewerkschaft verheirateter Priester und Pastoralassistenten“ gebildet, die sich zur Verteidigung ihrer „wohlerworbenen Rechte“ und ihrer Anstellung im kirchlichen Dienst zusammengeschlossen hat.

In *England* wird ein Pastoralkongreß für Mai vorbereitet. Es ist zu erwarten, daß es der klugen und gütigen Leitung durch Kardinal Hume gelingen wird, Gegensätze auszugleichen, Spannungen zu vermindern und die ökumenische Verständigung zu fördern. Nordirland leidet weiter unter dem latenten und konfessionell aufgeheizten Bürgerkrieg. Die beschwörenden Mahnungen des Papstes bei seinem Besuch im September 1979 in der benachbarten Republik haben nichts gefruchtet, hoffnungsvolle Friedensbewegungen sind gescheitert. Wegen der Gewalttätigkeiten im Norden, die wenige Wochen zuvor zum Mord an Lord Mountbatten und vieler anderer geführt hatten, zog Johannes Paul II. es vor, darauf zu verzichten, seinen Fuß auf den blutbefleckten Boden zu setzen und sich mit einem leidenschaftlichen Appell über die nahe Grenze hinweg zu begnügen. Sein Aufenthalt auf der „Insel der Heiligen“ erinnerte im übrigen an die triumphalen Szenen seiner polnischen Pilgerfahrt zu Pfingsten.

Wie man sieht, lösen Papstbesuche (wie nützlich und erhebend sie sein können) heutzutage weder weltpolitische noch innerkirchliche Probleme. Lateiname-rika ist „nach Puebla“ und den verschiedenen Stationen der Papstreise in Mexiko genauso oder noch mehr verstrickt in soziale Unruhen, Terrorismus und Bürgerkrieg. Vor allem die mittelamerikanischen Kleinstaaten Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Honduras sind Pulverfässern vergleichbar, die in jedem Augenblick in die Luft fliegen können – Krisenherde, welche die USA nicht gleichgültig lassen können. Daß trotzdem auch dort das eigentliche Leben der Kirche, Gebet, Eucharistiefeier, Gemeindearbeit, weitergeht, gehört zu den Wundern, die für den Geschichtsschreiber unbelegbar sind, an die er aber von Herzen glaubt.

Vom sonst eher verborgenen Leben der kath. Kirche in den *USA* hat der Papstbesuch in den ersten Oktobertagen des Vorjahres mit seinen Stationen Boston, New York (UNO), Philadelphia, Des Moines, Chicago, Washington den Schleier weggezogen. Inmitten des gewaltigen Spektakels hat sich Johannes Paul II. würdig, klug, mutig und liebenswert gezeigt. Auch seine rigorosen und kompromißlosen Stellungnahmen zu „vor Ort“ brennenden Problemen, Priesterzölibat, Priesterweihe der Frau, Empfängnisverhütung, Abtreibung

und Sexualmoral im allgemeinen, haben der Sympathie und Begeisterung der Massen keinen Eintrag getan. Politischen Stellungnahmen wischte er (im Vorjahr von Präsidentenwahlen) geschickt aus und gab sich vor allem in seiner Rede vor der UNO, ganz wie vor ihm Paul VI., als ein zuverlässiger „expert en humanité“, als Sachverständiger in Fragen der Menschenwürde und als Anwalt des Weltfriedens. Kritisch wurde bemerkt, daß seine ökumenischen Kontakte eher flüchtig blieben – aber was alles hätte man denn noch in sein Riesenprogramm hineinstopfen sollen? Überall trat er als Lehrer auf, aber man darf annehmen, daß er selbst auch vieles gelernt hat, was ihm in Zukunft erlauben wird, die Weltkirche aus weltkirchlicher Sicht zu leiten und das polnische Erbe in diese größere Weite zu integrieren.

Weltkirchlich waren denn auch zwei Ereignisse, die dicht aufeinander folgten. Kaum zurück von der Irland-Amerika-Reise, versammelte der Papst vom 5. bis 9. November das erste wirkliche *Kardinalkonsistorium* der neueren Kirchengeschichte. Die Themen dieser Zusammenkunft sind zwar bekannt geworden: Bericht über die römische Kurie, über die vatikanischen Finanzen etc. Sie sind aber weniger bedeutsam als die Tatsache selbst, die vor allem die Bereitschaft zur kollegialen Kirchenleitung symbolisiert. Die Anwesenheit aller „porporati“ in Rom war ferner ein Anlaß, die Päpstliche Akademie der Wissenschaften aufzuwerten, den „Galileikomplex“ abzubauen und ihr durch eine Ehrung Einsteins zum Prestigeerfolg vorurteilsfreier Weltoffenheit zu verhelfen.

Einigermaßen überraschend war bald darauf (vom 28. bis 30. November) die *Papstreise nach Ankara, Istanbul und Ephesus* im Dienst der Ökumene. Die Begegnung mit dem ökumenischen Patriarchen Demetrios, dem etwas farblosen Nachfolger des großartigen Athanasios, und die daran anschließenden Vereinbarungen haben zweifellos die zukünftige Zusammenarbeit der noch immer getrennten Kirchen von Ost und West gefördert. Viel beachtet wurden aber auch die Worte des Papstes, die er in Ankara an die Adresse der Muslims richtete, um das Einende zu betonen und das Trennende in den Hintergrund treten zu lassen, gewiß höchst aktuell angesichts der islamischen Renaissance und der Gefahr einer wieder auflebenden Kreuzzugsstimmung einerseits, eines „hl. Kriegs“ im Zeichen des Halbmonds andererseits.

Auf dem (freilich revidierbaren) Programm des Papstes stehen für dieses Jahr noch Reisen nach Brasilien, nach Afrika und den Philippinen, ebenso bedeutsam für die Darstellung der Weltkirche und ihrer Einheit, wie es die Kardinalversammlung in Rom gewesen ist. Unaufschiebbar steht ferner fest die *Römische Bischofsynode* im Herbst, ebenfalls ein verhältnismäßig neues Organ der Weltkirche im Gefolge des Konzils. Ihr Thema „Die christliche Familie in der modernen Welt“ ist von brennender Aktualität, freilich auch ein überaus heißes Eisen. Der erste Entwurf eines Grundlagenpapiers ist den nationalen Bischofskonferenzen bereits zugegangen. Hier vor allem wird sich zeigen, daß es ein allzu gemütvoller – obzwar biblischer – Vergleich wäre, wollte man sagen, die Kirche in der Welt von heute sei wie das Schifflein Petri auf den stürmischen Wassern der Welt. Vielmehr wird gerade am Problem der christlichen Familie deutlich werden, daß es sich bei Kirche und Welt nicht um Gegensätze oder auch nur um Partnerschaft handelt, auch nicht um bloße Koexistenz, sondern um eine unauflösliche Interpenetration: Welt in Kirche, Kirche in Welt,

um eine Union also, die man analog hypostatische Union nennen könnte, wollte man nicht lieber (mit Goethe) sprechen von einer „geeinten Zwienatur der innigen beiden“.

Im Rückblick auf die jüngste Vergangenheit machen sich (das sei abschließend bemerkt) auch in der Kirche die Folgen des Generationswechsels bemerkbar. Nicht nur daß ein verhältnismäßig junger Papst an ihrer Spitze steht, auch in wichtigen Diözesen und kurialen Ämtern tritt die Generation der Konzilsbischöfe nach und nach ab, und neue Männer mit anderer Optik rücken an ihre Stelle. Zwar bleibt die Kontinuität gewahrt, aber ein Wechsel von Stil und Methode wird sichtbar. Das gilt sicher besonders in den „jungen Kirchen“, die in der Zwischenzeit ohnehin an Selbstbewußtsein gewonnen haben und nun auch von Bischöfen geführt werden, die andere Bildungserlebnisse mitbringen als ihre streng römisch erzogenen Vorgänger. Man wird diesen Vorgang sorgfältig, aber ohne Mißtrauen beobachten müssen und dabei im Glauben erkennen dürfen, welche quasi-sakramentale Funktion dabei der Faktor „Zeit“ spielt, dem sich ja der Sohn Gottes selbst unterworfen hat, als er in der Fülle der Zeit Mensch wurde.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Erhard Busek, Politik der Christen für die Zukunft.

Antonellus Elsässer, Organspende – selbstverständliche Christenpflicht?

Jacob Kremer, Neueste Methoden der Exegese, dargelegt an 2 Kor 3, 6b.

Karl H. Neufeld, Von der Last des Katholischen.

Hermann J. Pottmeyer, Lehramt – Unfehlbarkeit – Ausübung.

Piet Schoonenberg, Fragen der Christologie.

Franz M. Willam, Um das bewußte und tätige Mitfeiern der Messe.

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

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

- BASEVI / CARDONA / COTTIER u. a., *La Encyclica „Aeterni Patris“*. I. Centenario (1879–1979) (453.) (Scriptura theologica XI/2) Universidad de Navarra, Pamplona 1979. Kart.
- BERGMER ROLAND, *Glaube als Gabe nach Johannes*. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinatianischen Dualismus im 4. Evang. (BWA|NJT 6. Folge, Heft 12) (331.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 54.–.
- BEYERLIN WALTER, *Der 52. Psalm*. Studien zu seiner Einordnung. (BWA|NJT 6. Folge, Heft 11) (157.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 49.–.
- BIEGER E. / MARLET M. / WEGER K.-H., *Religionskritik*. Argumente für und wider ein religiöses Menschenbild. Kursprogramm mit audiovisuellen Medien. (Projekte für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung, Bd. 8) (160.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. DM 22.–.
- BISER EUGEN, *Interpretation und Veränderung*. Werk und Wirkung Romano Guardinis. (155.) Schöningh, Paderborn 1979. Kart. DM 12.80.
- BORNKAMM GÜNTHER, *Paulus*. (Urbant-B 119) (260.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 14.–.
- BRICO REX, *Taizé*. Frère Roger und die Gemeinschaft. (200 S., 40 Bildtafeln.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 19.80.
- EICHER PETER, *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. (Forum-Religionswissenschaft Bd. 1) (158.) Kösel, München 1979. Kart. DM 28.–.
- EINHEITSÜBERSETZUNG DER HEILIGEN SCHRIFT, *Das Neue Testament*. (662 S., 4 Landkarten) Kath. Bibelanstalt/Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1979. Kln. S 76.40, Plastik S 84.20 (Öst. Kath. Bibelwerk).
- FREUND GERHARD, *Sünde im Erbe*. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre. (236.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 29.80.
- GAMBER KLAUS, *Sacrificium Missae*. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche. (Studia patrist. et liturg. 9) (111.) Pustet, Regensburg 1980. Kart.
- HARBERT ROSEMARIE, *Solang wir miteinander reden*. Erfahrungen zwischen den Generationen. (124.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam.
- HART FRIEDRICH, *Der Begriff des Schöpferischen*. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader. (Regensburger Stud. z. Theol. Bd. 18) (177.) Lang, Frankfurt/M. 1979. Kart. sfr 32.–.
- HERION HORST, *Utopische Intention und eschatologische Perspektive*. Marcuses Herausforderung an die christliche Sozialethik. (Europ. HS-Schriften/Theol. Bd. 129) (XII u. 278.) Lang, Bern 1979. Kart. sfr 46.–.
- HOLDERECKER ADRIAN, *Suizid und Suizidgefährdung*. Humanwissenschaftliche Ergebnisse – Anthropologische Grundlagen. (Studien z. theol. Ethik, Bd. 5) (377.) Universitäts-V. Freiburg (Schweiz) / Herder, Freiburg 1979, Kart. lam. DM 52.–.
- HOFFSÜMMER WILLI, *Anschauliche Predigten für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste*. (143 S., 19 Zeichnungen) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 16.80.
- HÜNERMANN PETER, *Wort in Worten*. Predigten zum Kirchenjahr. (224.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 26.–.
- HUSSLEIN ADELINA, *Ich werde erwachsen*. Liebe – Ehe – Elternschaft. (182 S., 37 Abb.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 108.–, DM 14.80.
- INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ, *Chorsätze zum Gott'slob f. gem. Stimmen*. Heft 4: Fastenzeit, Ostern, Pfingsten. (48.) Bonifaciussdruck Paderborn 1980. DM 6.50 (Mengenpreis 5.50).
- JILEK AUGUST, *Initiationsfeier und Amt*. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche. (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian) (Europ. Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 130) (XXV u. 288.) Lang, Bern 1979. Kart. sfr 53.–.
- JOHANNES PAUL II, *Apostolisches Schreiben über die Katechese heute*. (174.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 8.80.
- KOERBLING A. / RIESTERER P., *Pater Rupert Mayer*. (164 S., 24 Abb.) Schnell & Steiner, München 1980. Kart. lam. DM 9.80.
- KUBES K. / RÖSSL J. / FASCHING H., *Stift Zwettl und seine Kunstschatze*. (117 S., 16 Farb-, 48 Schwarzweißtafeln) NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1979. Kln. S 390.–, DM 59.
- LIPS HERMANN VON, *Glaube – Gemeinde – Amt*. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen. (FRLANT, 122) (328.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Ln. DM 66.–.
- MAAS C., *Affektivität und Zölibat*. Dargestellt aufgrund einer Untersuchung der holländischen Literatur 1960–1978. (Veröff. d. Missionspriesterseminares St. Augustin b. Bonn, Nr. 31) (256.) Steyler-V., Steyl 1979. Kart.
- MALYSIÁK ALBIN, *Z duszpasterskiej teki*. Reflexje pastoralne. (253.) Krakow 1979. Ppb.
- MIETH IRENE, *Katechese in der Küche*. Kinderfragen verlangen Antwort. (116.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 13.80.

- MÜLLER HEINZ JOACHIM, *Mut zur Familie*. Hilfen für die Verkündigung – Reflexionen – Predigtvorlagen – Fürbitten. (Offene Gemeinde, Bd. 33) (206.) Lahn-V., Limburg 1979. Kart. lam. MUSSNER FRANZ, *Traktat über die Juden*. (399.) Kösel, München 1979. Kln. DM 28.-.
- NIGG WALTER, *Die Antwort der Heiligen*. Wiederbegegnung mit Franz von Assisi, Martin von Tours, Thomas Morus. (176.) (Herderbücherei Bd. 758) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 6.90.
- NOTHEGGER FLORENTIN, *Die Erneuerung des Franziskanerordens in Österreich-Ungarn* unter dem Ordensgeneral P. Aloisius Lauer (1897–1901) (59.) Provinzialat Wien 1979. Kart.
- OESCH JOSEFM., *Petucha und Setuma*. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. (Orbis biblicus et orientalis 27) (XX u. 430.) Universitäts-V., Freiburg (Schweiz) / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kln.
- OSER FRITZ, *Kommunion*. Schülerbuch. (105.); Elternbuch. (71.); Katechetenbuch (112.) (modelle – eine Reihe für den Religionsunterricht, Bd. 17–19) (Mit vielen Fotos, Zeichnungen und Liedern) Walter, Olten 1979. Kart. lam. DM sfr 9.80; 12.-; 25.-.
- PAUL VON KREUZ, *Im Kreuz ist Heil*. (Reihe Klassiker der Meditation) (184.) Benziger, Zürich 1979. Kart. lam. sfr 10.80.
- PIETRASZKO JAN, *Po Sladach Słowa Bozego*. (Szkice homiliocyklu A) (228.) Krakow 1979. Ppb.
- RETSCH EGON A., *Miteinander beten*. Texte und Gebete für junge Menschen. (96 S., 9 Abb.) Grünewald, Mainz 1979. Plastik. DM 9.80.
- RINGGREEN HELMER, *Die Religionen des alten Orients*. (ATD-Sonderbd.) (255.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. DM 24.- (Subskr. DM 21.-).
- RIVINIUS KARL JOSEF, *Die katholische Mission in Süd-Shantung*. Ein Bericht des Legationssekretärs Speck von Sternburg aus dem Jahre 1895 über die Steyler-Mission in China. (Studia Inst. Missiol SVĐ Nr. 24) (144.) Steyler-V., St. Augustin 1979. Kart. DM 24.60.
- SCHILLING JOHANNES, *Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde*. (147.) Kösel, München 1979. Kart. DM 19.80.
- SCHNEIDER THEODOR, *Zeichen der Nähe Gottes*. Grundriß der Sakramententheologie. (322.) Grünewald, Mainz 1979. Ln. DM 38.-.
- SCHÖPFER HANS, *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*. (Urban-TB 649) (164.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 14.-.
- SCHWARZ MANFRED, *30 × 30 Modelle kirchlicher Jugendarbeit*. (164.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 128., DM 18.80.
- SORGE HELGA / VIERZIG SIEGFRIED, *Handbuch Religion I*. Sekundarstufe II-Studium. (Kohlhammer-TB 1032) (300.) Stuttgart 1979. Kart. DM 18.-.
- STEINER JOHANNES, *Die mystische Macht*. Beitrachtungen zum Rosenkranz nach den Visionen der Therese Neumann. (112 S., 9 Abb.) Schnell & Steiner, München 1979. Kart. lam. DM 4.80.
- THEOLOGISCHE REALENZYKLOPADIE (TRE) Bd. V, Lfg. 1–4 (160.) (Autokephalie-Bern)
- Walter de Gruyter, Berlin 1979. Kart. DM 152.-.
- THOMAS VON KEMPEN, *Nachfolge Christi*. (Reihe Klassiker der Meditation) (312.) Benziger, Zürich 1979. Kart. lam. sfr 10.80.
- TÜRK HANS GUNTHER, *Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn*. (Theologie im Übergang, Bd. 5) (460.) Lang, Bern 1979. Kart. sfr 72.-.
- VETTER HELMUTH, *Stadien der Existenz*. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards. (205.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 168.-, DM 24.80.
- VIERZIG SIEGFRIED, *Religion in der Gesellschaft*. (Kohlhammer-TB 1034) (120.) Stuttgart 1979. Kart. DM 12.-.
- ZEISS K.-H. / WALTER S., *Gesicht im Goldkreis*. Bildmeditation mit Bruder Klaus. (96 S., farb. Abb.) Herder, Freiburg 1980. Ppb. DM 14.80.

H E R A U S G E B E R

- ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia Moralia XVII*. (290.) Ed. Acad. Alfonsianae, Roma 1979.
- ANALECTA CRACOVENSIA X. (503.) Polskie Towarzystwo Teologiczne W Krakowie 1978.
- BUCKEN ERWIN, *Das Osterlob-Exultet*, deutsch-lateinisch in der römischen Originalmelodie. (32.) Herder, Freiburg 1980. DM 9.80.
- FRIEBERGER W. / SCHNIDER F., *Theologie – Gemeinde – Seelsorger*. (174.) Kösel, München 1979. Kart. DM 19.80.
- KASPAR FRANZ / ZELLER DIETER, *Predigten zum Lesejahr C*. (150.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. DM 18.80.
- KASPER WALTER, *Gegenwart des Geistes*. Aspekte der Pneumatologie. (204.) (Qu. disp. 85) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 34.-.
- KATORIKKU KENKYU, „Catholic Studies“ Nr. 35 (IX u. 208.), Nr. 36 (VIII u. 198.) Sophia-University, Tokio 1979. Kart.
- KAUFMANN GISBERT, *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem II. Vat. Konzil*. (213.) Kösel, München 1979. Kart. 29.80.
- LANGE M. / BLACKER R., *Christenverfolgung in Südamerika*. Zeugen der Hoffnung. (Herderbücherei 770) (189 S., 20 Abb.) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 7.90.
- LISTL J. / MÜLLER H. / SCHMITZ H. (Hg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*. (XLI u. 969.) Pustet, Regensburg 1980. Ln. DM 68.-.
- MÜHLEN HERIBERT, *Erfahrungen mit dem Heiligen Geist*. Zeugnisse und Berichte. (Topos-TB Bd. 90) (181.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 8.80.
- OO. LANDESREGIERUNG, *Planen und Bauen – ein kulturelles Anliegen*. Architektur-Symposium 1978 Bad Ischl. (89 S., viele Abb.) Karrer, Linz 1979. Ppb.
- PAUS ANSGAR, *Jesus Christus und die Religionen*. Salzburger Hochschulwochen 1979. (320.) Styria, Graz / Butzon & Bercker, Kevelaer 1980. Kart. S 120.-, DM 16.80.
- PFAMMATTER JOSEF, *Theologische Berichte VIII*. Wege theologischen Denkens. (189.) Benziger, Zürich 1979. Kart. lam. sfr 37.80.

- PLÜGER J. G. / KNOCH OTTO, *Einheit im Wort*. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Hl. Schrift. (150.) Kath. Bibelanstalt, Stuttgart 1979. Kart. S 84.20.
- ROTZETTER ANTON, *Geist wird Leib*. Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens. (Seminar Spiritualität, Bd. I) (256.) Benziger, Zürich 1979. Kart. lam. sfr 43.-.
- SAUER JOSEF, *Beten in unserer Zeit*. (197.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 19.80.
- SCHMIDT-LAUBER H. CHR., *Theologia scientia eminens practica*. (FS f. F. Zerbst) (335.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 268.-, DM 39.80.
- SCHOPFER HANS / STEHLE EMIL L., *Kontinent der Hoffnung*. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zu Puebla. (164.) Grünwald, Mainz / Kaiser, München 1979. Kart. DM 18.50.
- SPATZENEGGER HANS, *In memoriam Andreas Rohracher*. Reden und Artikel über das Leben und Wirken des Salzburger Erzbischofs. (48.) Salzburg o. J.

BUCHBESPRECHUNGEN BIBELWISSENSCHAFT NT

PESCH RUDOLF, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*. (125.) (Qu. disp., hg. v. Rahner/Schlier 80) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 23.-.

Diese Qu. disp. gehört zu den anregendsten exegetischen Arbeiten der letzten Jahre. Sie zwingt über den Fachbereich der Exegese hinaus jeden Theologen, sich neu mit der Abendmahlsüberlieferung und dem Todesverständnis Jesu zu beschäftigen; denn P. verteidigt, was heute meist als bibelwissenschaftlich überholt gilt. In seinem Kommentar zum Mk-Ev (Freiburg 1976/77) bezog P. zum großen Erstaunen vieler eine neue Position, indem er für die vormarkinische Überlieferung und historische Zuverlässigkeit der meisten Texte des Mk eintrat. Auf der Linie dieser „Kehre“ liegt auch der hier versuchte Nachweis, daß Mk 14, 22-25 die aus einer vormarkinischen Passionsgeschichte stammende älteste Abendmahlsüberlieferung ist. Als „erzählender Bericht“ weist sie, anders als die jüngere „kultätiologische“ Fassung von 1 Kor 11, 23b-25 keine nachösterliche liturgische Prägung auf (wie heute meist angenommen wird) und kann daher als Wiedergabe der Worte Jesu beim letzten Abendmahl gewertet werden. Die Abendmahlsworte sind vor dem Hintergrund von Ex 24 und Jes 53 als Todesprophetie und Todesdeutung zu interpretieren („eine Abendmahsstiftung ist nicht direkt intendiert, aber die Feier des Abendmahs in der Urkirche die folgerichtige Konsequenz derer, die auf Jesu Tod als eschatologisches Heilsereignis zurückblicken“ [100]). Gegenüber dem von A. Vögtle und P. Fiedler gemachten Einwand, Jesu Verständnis seines Todes als heilsvermittelnde Sühne stehe in Widerspruch zu Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft (die an keine Bedingung [also auch nicht an eine Sühne] gebundene Zusage der

Sündenvergebung), verteidigt P., daß der Südenetod Jesu angesichts seiner Ablehnung durch Israel die Konsequenz der Gottesreich verkündigung Jesu sei, die eine neue heilsgeschichtliche Situation heraufführt. Auch die Konstitution der Kirche (die neue Ermöglichung der Israelmision, die Taufe auf den Namen Jesu, die Universalität des Heils) sei einzig aus der von Jesus selbst geäußerten Deutung seines Todes als Sühne zu erklären; sie läßt sich nicht allein (wie heute oft vertreten wird) aus den Ostererfahrungen ableiten.

Es ist unmöglich, hier die einzelnen Argumente der übersichtlichen, die neuesten Arbeiten einbeziehenden Untersuchung einer eingehenden Prüfung zu unterziehen (z. B. auch die Annahme, daß in der Urkirche die Feier der Eucharistie sub una specie sehr geläufig war). Wie neueste Arbeiten zeigen, finden die Darlegungen des Vf. keineswegs einhellige Zustimmung (vgl. z. B. die kritischen Bemerkungen von H. Schürmann und K. Kertelje in der FS für H. Zimmermann „Begegnung mit dem Wort“, Bonn 1979). Zu diskutieren sind m. E. vor allem folgende Punkte: 1. Ist nicht die Textbasis von Mk 14, 22-25 zu schmal, um daraus zu schließen, es handle sich hier gattungsmäßig um einen „erzählenden Bericht“ im Unterschied zu einer „Kultätiologie“ in 1 Kor 11, 23b-25, zumal diese beiden Textsorten einander nicht ausschließen? 2. Läßt sich aus dieser Gattungsbestimmung ableiten, daß die markinischen Abendmahlsworte so von Jesus gesprochen wurden? 3. Reichen die angeführten Belege dafür aus, daß der Brotritus ursprünglich dem Becheritus unmittelbar voraufging und die Angabe „nach dem Mahl“ in 1 Kor 11 dement sprechend nicht mehr die ursprüngliche Abfolge andeutet? 4. Genügen die unter Berufung auf H. Gese gemachten Darlegungen zum Verständnis von „Sühne“?

Der soliden Quaestio kommt ein hoher Wert für die gesamte Theologie zu. Sie zeigt an einem sehr wichtigen Text, daß heute in der Exegese oft einhellig vertretene Lösungen niemals einen solchen Absolutheitsanspruch erheben können, wie er ihnen oft zugeschrieben wird. Dies gilt auch für das diese Untersuchung leitende „Interesse“, die im NT vorliegende Deutung des letzten Mahles und des Todes Jesu einzig von den beim Abendmahl gesprochenen Worten und dem darin mitgegebenen Todesverständnis Jesu aus verständlich zu machen. Der Exeget wird diese Rückfrage immer wieder stellen, dabei aber auch auf die Grenzen seiner Arbeitsmethoden achten müssen. Rez. teilt nicht die große Skepsis des Vf. gegenüber einem starken Einfluß der österlichen Erfahrungen und deren grundlegende Bedeutung für das urkirchliche Glaubensverständnis. Vor allem sprechen solche nachösterlichen Erkenntnisse (vgl. Joh 16, 13), die übrigens nicht in einer „rein innerlichen Offenbarung des göttlichen Geistes“ (so das Zitat von Verweyen, 10) bestanden, keineswegs gegen die Offenbarung Gottes im Fleische, wie P. in der Einleitung unter Berufung auf Verweyen folgert. Wien

Jacob Kremer

CONZELMANN HANS / LINDEMANN ANDREAS, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. (UTB 52) (XVI u. 441.) Mohr, Tübingen 1979. Ppb. DM 22.80.

Die 1. Aufl. wurde bereits vorgestellt und empfohlen (ThPQ 124/1976, 295). In 3 weiteren Aufl. wurden verschiedene kleinere Korrekturen und Literaturergänzungen angebracht. Im letzten Punkt sollte bei einer neuerlichen Bearbeitung mehr Sorgfalt angewendet werden, da z. B. zu Mk der Kommentar von Pesch, zu Lk Marshall, zum Hebräerbrief Vanhoye, zu den Petrusbriefen Goppelt und Brox fehlen, um nur einige der bekanntesten Publikationen zu nennen. Bei der Einleitung von Zimmermann (37) ist noch die überholte 5. Aufl. zitiert. Was die Anwendung der Linguistik auf ntl Gebiet angeht, bekennen die Autoren (wie schon im Vorwort zur 3. Aufl.): „Wir sind nach wie vor nicht davon überzeugt, daß die einen erheblichen Aufwand voraussetzenden linguistischen Methoden entscheidende, wirklich neue Einsichten für die Interpretation der neutestamentlichen Texte vermitteln und daß die Ergebnisse wesentlich über das auf dem herkömmlichen Weg Erreichbare hinausführen“ (VI). Es wäre aber doch nützlich, auf die neuere Literatur zu diesem Fragenkomplex einzugehen und die inzwischen erschienenen Bücher (z. B. Zmijewski, Schnider, Léon-Dufour, Egger) in ihren Vor- und Nachteilen zu erläutern.

Auf dem Gebiet der Literarkritik sind die jüngeren Arbeiten weder dem Titel noch dem Inhalt nach bekannt. So erwägen die Vf. z. B. (58) wenigstens hypothetisch einen Ur-Mk und schließen eine gewisse Abhängigkeit von Lk und Mt nicht ganz aus. Bei der literarkritischen Erörterung von Mk 9, 14-29 parr vermißt man den in dieser Hinsicht entscheidenden Beitrag von H. Aichinger. Bezüglich der agreements wird die unhaltbare Auffassung vertreten, es handle sich „in den meisten Fällen (nur) um grammatische oder stilistische Verbesserungen . . ., die sich auch dort finden, wo Mt und Lk nicht zusammengehen“. Hier ist der Standpunkt der Vf. durch neuere Forschungen überholt und als falsch erwiesen. Man wird natürlich auch in anderen Fällen anderer Meinung sein können, solange nicht alle Fragen ausdiskutiert sind, werden die Vf. nicht jeden Leser befriedigen können. Eine stärkere Heranziehung der neueren wissenschaftlichen Ergebnisse wäre zu empfehlen. Diese Wünsche sollen aber die zweifellose Brauchbarkeit des Buches nicht in Frage stellen.

Albert Fuchs

SCHMITHALS WALTER, *Das Evangelium nach Markus*. 1. T.: Kap. 1-9, 1; (397.); 2. T.: Kap. 9, 2-16, 18 (370.) (Okum. TB-Komm. 2/1 u. 2/2, hg. v. Gräßer / Kertelge) (GTB 503/504) Mohn, Gütersloh / Echter, Würzburg 1979. Ppb. DM 19.80. Ie Bd.

Im Rahmen dieser TB-Reihe wird ein ausführlicher Kommentar zum Mk-Ev geboten. 50 Seiten Einleitung informieren über wesentliche Fragen des Verständnisses des Mk-Ev und skizzieren

„Die Problematik der Frage nach dem historischen Jesus“. Viel Literatur wird zu den einzelnen Abschnitten angeführt, die konventionelle Exegese mit Versuchen fromm-reflektierender Auswertung in evang. Frömmigkeitstradition verbinden.

Sch. folgt der Untersuchung von E. Wendling und meint, tatsächlich eine Grundschrift des Mk-Ev rekonstruieren zu können. Der Evangelist des Mk-Ev habe diese Grundschrift „durchgehend und fast ausschließlich im Interesse seiner Messiasgeheimnistheorie und der verwandten Motive“ (43) bearbeitet. „In dem Verständnis der Grundschrift folgt der Kommentar dabei methodisch dem von (Bauer und) Volknar gewiesenen Weg; das bedeutet eine gründliche Kritik der traditionsgeschichtlichen Ansichten der Formgeschichte, deren *formale* Analysen dagegen weitgehend akzeptiert werden“ (43f). „Das Verständnis der markinischen Redaktion beruht im wesentlichen auf Wrede, transponiert dessen traditionsgeschichtliche Erklärung freilich in Übereinstimmung mit der moderneren Redaktionskritik ganz in die Situation des Evangelisten“ (44). Die Grundschrift, deutlich nach Dreiergruppen komponiert, sei kurz nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden (46). Anliegen des Mk sei es gewesen, die „österlich-messianische (kerygmatische) und“ die „unmessianische (prophetische) Jesusüberlieferung“ (53) zu verbinden. Der Evangelist habe „aus der unmessianischen Logienüberlieferung“ (56) „einiges Material exemplarisch in sein Evangelium“ übernommen, „um die Identität des Messias Jesus mit dem irdischen Lehrer und Propheten zu demonstrieren“. Diese Logienüberlieferung habe „ausschließlich apokalyptisches Spruch- und Redengut“ (57) enthalten (?!). Da sich der Evangelist „mit seiner Sprache und Begrifflichkeit – bis hin zur Imitation“ an Darstellung und Stil der Grundschrift und der Spruchüberlieferung anlehne, hätten „sprachstatistische Erhebungen für die Unterscheidung von Tradition und Redaktion in Mk nur einen sehr begrenzten Wert“ (59). Das Evangelium sei etwa 75 bis 80 entstanden. Der Kommentar von J. Gnilka (1979) ist noch nicht erwähnt.

Über viele Einzelheiten der Auslegung läßt sich natürlich streiten. Individuell ist auch der Versuch, als „verlorengegangenen“ Schluß der Grundschrift des Mk-Ev die Überlieferung an Mk 9, 2-10 / 3, 13-19 / 16, 15-18.19f zu rekonstruieren. Die skizzierte Einleitungsposition des Vf. ist eine beträchtliche Hypothek des Kommentars. Es kann das Vertrauen in die Verlässlichkeit exegetischer Arbeit sicher nicht fördern, wenn man etwa zur gleichen Zeit erschienene Kommentare zum selben Evangelium, wie in diesem Fall den von R. Pesch (1976/77) und den von Schmithals (1979), nebeneinanderlegt, die sich in den Positionen der vermuteten Entstehungsverhältnisse grundsätzlich unterscheiden. Zumindest sollte nicht so theatisch in Kommentaren gesprochen werden, wie es eben leider der Brauch ist.

Berücksichtigt man diese Hypothek, so muß man für die umfangreiche und weitgehend sehr verlässliche Kommentierung in der Form und der Preislage von TB dankbar sein. Ökumenisch ist dieser Kommentar (wie wohl auch andere so angebotene Kommentare) freilich nur insofern, als Bibelwissenschaftler verschiedener christlicher Konfessionen an der Reihe beteiligt sind, und sie als ernst zu nehmende Bibelwissenschaftler den doch auch hohen Konsens wissenschaftlicher Methode bezüglich des gleichen Gegenstands einhalten.

Salzburg

Wolfgang Beilner

GUARDINI ROMANO, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament.* (127.) (Herder-Bücherei 734) Freiburg 1979. Kart. lam. DM 5.90.

Die Glaubensbotschaft ist von Kräften, die außen auf sie eindringen, angefochten: da ist „der Einfluß der neuzeitlichen Wissenschaft; ihrer zerstörerischen Kritik; ihrer Skepsis gegenüber allem, was das eigentliche Wesen Christi ausmacht; ihrer bis auf den Grund gehenden Auflösung und Verweltlichung der christlichen Gestalten, Werte und Begriffe“ (29). Aber auch von innen her droht Gefahr: durch eine historisch-kritische Methode, die im Gang ihrer Forschung den Einheitskern des Verkündigung in seiner Geschichtlichkeit anficht. Sie ist „bei aller Brauchbarkeit im einzelnen, widerspruchsvoll, unsicher, ja zerstörend“. Denn nicht nur stellt sie ihr eigenes unkritisches Ideal als Maßstab für den sog. historischen Jesus auf – er wird „ein Religionsstifter; ein Prophet; ein religiöses Genie; ein Philosoph; ein Sittenlehrer; ein Sozialreformer; einer, der nur helfen und Liebe wecken wollte; ein schlichter Mann des täglichen Lebens; ein verstiegener Idealist; ein hoher Held; einer, der den Einbruch geheimnisvoller Welten erwartete – und so fort“ (33) – und erklärt in keiner Weise, wie die vielfältigen Ereignisse des Jesuslebens nachhösterlich die im Kern unteilbare Gestalt der Christusverkündigung verursachen könnten.

1935 während theolog. Arbeitswochen auf Burg Rothenfels vorgetragen und 1936 erstmals veröffentlicht, versucht der Vf. angesichts dieser Problematik „Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament“ nachzuzeichnen. Bei Paulus beginnt er, die Synoptiker behandelt er am Ende und nimmt den Zeugen ihr Zeugnis ab, das sie nach ihren eigenen Aussagen erst zum wirklichen Glauben gebracht hat und das die Verkündigung in ihrer Gestalt und Einheit zusammenhält: die Auferstehung. G. hat dieses Büchlein als Art Einleitung zum Werk „Der Herr“ verstanden (1937). Einleitung bleibt es, weil es den Suchenden leitet und den, der in Ablehnung oder Kritik Position bezogen hat, auf jene Probleme verweist, die der Anfang sind und wegen der Unzeitgemäßheit des Gegenstandes immer da sein müssen.

Graz

Peter Schleicher

KROLL GERHARD, *Auf den Spuren Jesu.* (586 S., 42 Farb-, 262 Schwarzweißbilder), Tyrolia 71979. Ln. S 420.–

Dieses Werk untersucht das zentrale Anliegen der theolog. Forschung, die Frage nach dem historischen Jesus. K. stellt das Leben Jesu in seiner Gesamtheit dar, wie es sich heute vom Hintergrund der Evv und der ntl Zeitgeschichte abhebt. Besonderer Wert wurde darauf gelegt, die geschichtlichen Ereignisse im einzelnen durch Originalberichte antiker Historiker zu belegen und das Schicksal der hl. Stätten durch Pilgerberichte aus den verschiedenen Jh darzustellen. Will man den Spuren Jesu folgen, muß das Land und die Landschaft lebendig werden. Daher werden die Orte der Kindheit und Jugend Jesu, die Straßen seiner Wirksamkeit, die Stätten seines Todes und seiner Auferstehung besucht. Hilfen dafür sind viele Bilder, Karten und Skizzen. Die mit Genauigkeit erhobenen archäologischen, kulturgechichtlichen und bibelexegetischen Tatsachen bieten eine umfassende biblische Sachkunde. Dieses Werk, in 4 große Abschnitte gegliedert (Zum verborgenen Leben, Zum öffentlichen Wirken, Zur Passion, Zur Verherrlichung) und aus der Praxis entstanden, will auch der Praxis dienen: dem Unterricht, der Predigt, der persönlichen religiösen Vertiefung; es ist besonders wertvoll für jeden Besucher des hl. Landes.

Linz

Siegfried Stahr

PESCH RUDOLF, *Das Evangelium der Urgemeinde.* (222.) (Herder-Bücherei Bd. 748) Freiburg. Kart. lam. DM 7.90.

Der Vf. hat in subtiler Arbeit aus dem Mk-Ev (8, 27–16, 8) den Text rekonstruiert, der nach Passion und Auferstehung Jesu in Jerusalem darüber erzählt wurde. Der allgemein verständliche Einblick in seine Rekonstruktionsarbeit gibt einen konkreten Begriff von den Methoden und Möglichkeiten moderner Bibelwissenschaft. Das „Ev der Urgemeinde“, diese alte Passionsgeschichte, ist uns ja nicht selbstständig überliefert worden (ähnlich wie die Logienquelle), sondern als Bestandteil des Mk-Ev, das man als „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“ bezeichnet hat. Daher mußte es erst „entdeckt“ und „rekonstruiert“ werden. Wichtige Kriterien dafür bieten die Orts- und Zeitangaben, die Verkettung der erzählten Geschehensfolgen, die Dreigliederung als Kompositionsprinzip, Angaben über Personen, Personenkreise und Namen sowie christologische Titel, die „Weissagung“ künftigen Geschehens und die Anspielungen bzw. Zitationen der Leidenspsalmen. Der rekonstruierte Text soll in der aramäisch sprechenden Urgemeinde in Jerusalem spätestens im Jahre 37 n. Chr. entstanden sein und ist in 13 Dreiergruppen (= 39 Einheiten) aufgebaut. Die Gattung, der Sitz im Leben und die Überlieferungsabsicht sind nicht leicht bestimmbar.

Letztlich geht es um die gläubige Aneignung des Textes, was im 3. Abschnitt (nach Text und Rekonstruktion) in der Auslegung versucht wird. Das „Ev der Urgemeinde“, diese alte Passionsgeschichte, will ja gleichsam doppelt gelesen werden: als historisches Dokument (Quelle der Geschichte Jesu und seiner Jünger) und als theologisches Dokument (Erzählung der Geschichte Gottes mit

Jesus und seinen Jüngern), also als theolog. gedeutete Geschichte. Die Auslegung achtet daher auf den geschichtlichen Stoff und den in seiner Deutung verdichteten Glauben, wobei erzählend verfahren wird. Auf diese Weise soll der alte Text dem heutigen Leser lebendig nahegebracht werden, so daß er meint dabeizusein. Daher ist dieses TB für die Bibelarbeit in der Gemeinde und in der Schule, besonders aber für alle, die gerne ein neues Verhältnis zum Wort Gottes finden möchten, eine wertvolle Hilfe.

Linz

Siegfried Stahr

PESCH RUDOLF/KRATZ REINHARD, *So liest man synoptisch*. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. VI. Passionsgeschichte 1. Teil. (112.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kart. DM 16.80.

Der 6. Fasz. vom Gesamtwerk „So liest man synoptisch“ behandelt den 1. Teil der Passion dem Markusfaden (8, 27–13, 2) folgend. (Ein Exkurs über die vormarkinische Passionsgeschichte schließt den Fasz. ab.) Die Passion bildet den Grundstock der Evangelienbeschreibung überhaupt. Der Markusstoff (dem eine vormarkinische Passionsgeschichte zugrundeliegt) ist von den späteren Evangelisten aufgenommen und redaktionell verarbeitet worden. Inhalt des 1. Teiles: Zunächst werden die Ereignisse von Cäsarea Philippi bis Jerusalem, vom Messiaskenntnis des Petrus bis zum messianischen Festzug Jesu vor den Toren der hl. Stadt dargestellt (Mk 8, 27–11, 11, ohne die von Mk eingeschobenen Perikopen), dann die Tage des Jerusalemer Aufenthalts Jesu, die Auseinandersetzung um seine Messianität als Vorspiel der Passion (Mk 11, 12–13, 2, ohne die von Mk eingeschobenen Perikopen).

Zur rechten Benützung dieses Fasz. sei aufmerksam gemacht, daß ihm, wie auch den übrigen, die Patmos-Synopse zugrundegelegt ist (es kann auch jede andere benutzt werden). Es sind wieder Aufgaben hinzugefügt, die dem Leser Hinweise zur eigenen Weiterarbeit geben und so zur Vertiefung beitragen wollen. „Die Verarbeitung der Passionsgeschichte in den Evangelien spiegelt besonders deutlich die Auseinandersetzung der Urkirche mit der Jesusüberlieferung im Horizont der jeweiligen Zeit und Umwelt. Heutige wissenschaftliche Bemühung um die Passionsgeschichte kann Vorbereitung einer heute angemessenen Auseinandersetzung sein – nicht mehr; sie braucht jedoch auch nicht weniger zu sein“ (14).

Mit diesem Fasz. wird ein zuverlässiger Kommentar zum Studium der synoptischen Evv geboten.

Linz

Siegfried Stahr

KIRCHENGESCHICHTE

REINHARDT RUDOLF (Hg.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie*. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Kath.-theol. Fakultät Tübingen. (Contubernium, Bd. 16). (XIV u. 378 S., 3 Tafeln) Mohr, Tübingen 1977. Ln. DM 52.–

Dieser Bd. ist der Universität Tübingen zum 500. und J. S. Drey zum 200. Geburtstag gewidmet. Er bringt Beiträge zur Geschichte der Kath.-theol. Fakultät und einiger ihrer Professoren (Drey, Möhler, Kuhn). Im Einleitungsaufsatze befähigt sich Hg. mit dem 1. Jh. der 1817 gegründeten Kath.-theol. Fakultät. Er bietet weniger einen geschlossenen Überblick als Hinweise auf Höhepunkte, Wendepunkte und Forschungslücken (z. B. Aufklärung). Dabei kommt er zum Ergebnis, daß es die „Tübinger Schule“ nie gegeben hat. Schon das Faktum einer vielfach übersehenen, aber relativ langen ultramontanen Phase widerspricht der vom Begriff „Schule“ postulierten Einheitlichkeit. Die hohe Wissenschaftlichkeit der Tübinger Theologie zur Zeit ihrer Anfänge ist nach dem Hg. in der ständigen Konfrontation mit den anderen Fakultäten und den Protestantaten bedingt, was einmal mehr beweist, wie gut auch der Gotteswissenschaft die Auseinandersetzung tut.

R. Reinhardt und A. P. Kustermann erschließen mehrere Quellen zu Leben und Werk von J. S. Drey, der immer noch ein „Stieffkind der Biographen“ ist. Die Antrittsvorlesung J. A. Möhlers zur Geschichte des Priesterbildes und der Priesterausbildung wird von J. Köhler ediert und kommentiert. Für M. war das von der Romantik verklärte Idealbild des Geistlichen der Mönch, der folglich auch den Maßstab zur Kritik an den bestehenden Verhältnissen abgab. Diese Sicht erklärt, warum M. die Säkularisation als einen Rückzug der Kirche aus der Welt begrüßte. Wenn er trotzdem an einem universitären Bildungsweg für die Priesteramtskandidaten festhielt, so als Pragmatiker aufgrund der „eigenständlichen Bedürfnisse“ seiner Zeit (180f). Es sei vermerkt, daß die historische Argumentation Möhlers weniger dem tatsächlichen Gang der Entwicklung als einem vorgefaßten Idealschema Rechnung trägt.

Den langwierigen Auseinandersetzungen um die Nachfolge des auf Betreiben der Regierung enthobenen ultramontanen Professors Mack in den Jahren 1840/41 widmet K. Brechenmacher eine eingehende Studie, die in manchem an das Tauziehen bei Berufungen in unserer Zeit erinnert. Besonderes Interesse darf der Aufsatz R. Reinhardts über den Modernismus an der Universität Tübingen beanspruchen. Um anzudeuten, wie hoch die Wellen gingen, genügt ein Hinweis, daß damals P. W. Keppler der zuständige Diözesanbischof war.

Das Werk ist nicht nur für die Tübinger Fakultätsgeschichte wichtig. Die vielen Bezüge zur allgemeinen Kirchengeschichte, die durch ein eingehendes Register erschlossen sind, sichern ihm weit darüber hinaus Beachtung und Anerkennung.

Linz

Rudolf Zinnhöbler

PUTSCHOGL 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.–

Auch im Zeitalter des Absolutismus konnten die Herrscher nicht völlig uneingeschränkt regieren: in Österreich standen dem Landesfürsten die Landstände als „demokratisches Gegengewicht“ gegenüber. Diese Tatsache ist bekannt, weniger bekannt ist jedoch die Verfassungsstruktur dieser beiden maßgeblichen Faktoren. Es gibt einige Untersuchungen über die landesfürstliche Verwaltung, die landständischen Behörden wurden bisher kaum behandelt. Darin liegt der Wert dieses Werkes, daß es zum ersten Male diese trocken und dunkel scheinende Materie in anschaulicher Weise darlegt. Vf. steht selber im aktiven Landesdienst und erweist sich hier als fachkundiger Historiker und unermüdlicher Forscher. Ausgehend vom „ständischen Dualismus“ (Landesherr – Landstände) legt er die Entwicklung der landständischen Behörden dar, zeigt den Aufbau des Beamtenstandes und des Verwaltungsapparates und erläutert das Verhältnis des fürstlichen Absolutismus zur landständischen Verwaltung im Lande ob der Enns. Im 1. Teil werden die ständischen Kollegen, die mit den heutigen Landtagsmitgliedern verglichen werden können, systematisch gegliedert vorgestellt: zu ihnen zählen die Verordneten, die Rait-(= Rechnungs-)Räte und Ausschußräte. Ihre Kompetenzen, Rechte und Pflichten, ihre Stellung gegenüber dem gesamten Landtag werden ebenso durchleuchtet wie ihr wechselnder Aufgabenbereich, ihre Wahl, ihre Amtsdauer und Besoldung. Gleich genau ist der 2. Teil über die Organisation der Beamtenschaft in all ihren Gliedern, vom Einnehmer und Syndikus bis zu den Torhütern und Paukenträgern gearbeitet: das Dienstrecht wird allgemein dargelegt und die einzelnen Ämter werden vorgestellt, was für das Verständnis des gegenwärtigen Beamtentums und der einzelnen Dienststellen des Landes, für ihre Kompetenzen und Aufgaben dienlich ist.

Diese Untersuchung fußt auf einem intensiven Quellenstudium und bietet interessante Details. Leider fehlt ein Register. Zu wünschen wäre, daß auch die landesfürstliche Behördenorganisation so systematisch dargestellt würde.

Linz

Peter Gradauer

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.–.

Das auffallende Interesse der angelsächsischen Welt für österr. Geschichte wird durch diese Diss. bestätigt. Das Buch ist nicht der Lokalhistorie zuzuweisen; wenn es auch vorwiegend niederösterr. Material verarbeitet, zeigt es doch die allgemeine Entwicklung von der „Politisierung“ des Katholizismus bis zur Bildung der christlichsozialen Partei auf. Die politische Aktivierung des Klerus, die „schärfere Tonart“ eines Prälaten Scheicher u. a. und deren soziales Engagement, werden auf eine letztlich pastorale Wurzel zu-

rückgeführt (257, 267, 271f u. ö.). Eine Wechselwirkung zwischen Parteipolitik und kath. Bewegung war freilich unverkennbar und unvermeidbar (273, 286 u. ö.). Besonders anschaulich wird die Konfrontation und schließliche Union von Hierarchie und christlichsozialer Partei geschildert. Der gemeinsame Feind in Form des sozialistischen und liberalen Antiklerikalismus trug viel zur Überbrückung der ursprünglichen Gegensätze bei.

Der Oberösterreicher freut sich darüber, daß der Diözese Linz so viel Raum gewidmet wird. Der Kurswechsel der Theologisch-praktischen Quartalschrift von der christlichsozialen auf die konservative Linie unter Einfluß von Bischof Doppelbauer (294, 322), der 1892 in Linz abgehaltene Katholikentag mit seinen progressiven und damit gegen den regierenden Bischof gerichteten Agitationen (312, 314f), der Linzer Parteitag von 1895 (331) und schließlich die Rolle Doppelbauers bei der bekannten Auseinandersetzung des österreichischen Episkopates mit Papst Leo XIII. (343) werden trefflich herausgearbeitet.

Man ist für das auf breiter Quellen- und Literaturbasis erarbeitete Buch dankbar, auch wenn man gelegentlich eine linke Schlagseite zu erkennen glaubt. So etwa, wenn die Skrupellosigkeit des Kampfes zwischen den Christlichsozialen und den Sozialisten zwar für beide Seiten betont, aber nur für das christliche Lager mit Beispielen belegt wird (241f). Daß formale Mängel (z. B. unübliche Abkürzungen für das Wiener Diözesanarchiv und die Theologisch-praktische Quartalschrift), irrite Seitenverweise (z. B. S. 358 Anm. 12) und unbeholfene Übersetzungen (z. B. „kanonisches Gesetz“ statt „Kirchenrecht“; 264) wiederholt vorkommen, soll nicht unerwähnt bleiben. Die mehrfache Unterteilung der Bibliographie ist dem raschen Auffinden eines Werkes eher hinderlich. Auf ein Register wurde leider verzichtet, obwohl das Werk eine Fülle von Eigennamen enthält.

Linz

Rudolf Zinnhobler

STURMBERGER HANS, *Land ob der Enns und Österreich*. (Erg.-Bd. zu den Mitteil. des ÖÖ. Landesarchivs 3) (656.) ÖÖ. Landesarchiv, Linz 1979. Ln. S 450.–.

Das ÖÖ. Landesarchiv präsentiert in diesem Sammelband „Aufsätze und Vorträge“ seines ehemaligen Direktors als Festgabe zum 65. Lebensjahr (1979). Die Beiträge sind nicht chronologisch, sondern nach inhaltlichen und formalen Gesichtspunkten geordnet. Das „Land“ steht im Zentrum in seiner Beziehung und Verbundenheit mit Österreich und darüber hinaus mit der Weltpolitik. Der stattliche Bd. umfaßt 4 Teile. Der 1. Teil (11–124) kreist um „Gestalten und Ereignisse des Konfessionellen Zeitalters“ und zeigt, welch bedeutende Rolle ÖÖ. in der religiösen und politischen Auseinandersetzung zwischen protestantisch – ständischer Libertät und gegenreformatorisch – landesfürstlichem Absolutismus zukam. Man merkt an der Souveränität der Darstellung, daß diese Zeit für den Vf. der

Biographien eines Tschernembl (1953) und Herberstorff (1976) eine Domäne seines geistigen Schaffens darstellt.

Es folgen Arbeiten „Zur Geschichte Österreichs und seiner Verfassung“ (127–328), dann solche, die speziell „Das Land ob der Enns“ betreffen (330–573). In diesem Abschnitt fand auch jene Studie Aufnahme, durch die der ehemalige Kremsmünsterer Student seine Mitgliedschaft am Institut für österreichische Geschichtsforschung erworben hatte: „Studien zur Geschichte der Aufklärung des 18. Jh. in Kremsmünster.“ Bereits dieses Erstlingswerk zeugt von einem tiefen, alle reine Faktengeschichte transzendierenden Problembewußtsein, das St. immer begleitete und die Lektüre seiner Werke erfrischend und anregend macht. Kleinere Beiträge sind im Kap. „Skizzen und Porträts“ vereinigt (575–633), wo als Originalbeitrag seine Festansprache bei der Akademie der ehem. Gymnasiasten von Kremsmünster (1977) gedruckt ist. 2 Arbeiten dieses letzten Teiles sind biographischen Inhalts und handeln von seinen Amtsvorgängern im OÖ. Landesarchiv, Ferdinand Krackowizer und Ignaz Zibermayr. Eine Gesamtbibliographie aller Arbeiten St., ein ausführliches Personen- und Sachregister beschließen den Bd.

Alle Studien bezeugen seinen ungewöhnlich weiten geistigen Horizont (wie oft zitiert St. doch Leopold von Ranke oder Jakob Burckhardt, wie ausgeprägt ist sein philosophisches und theologisches Wissen!) und – heute besonders nachahmenswert – seine wunderbar geformte Sprache. Jeder, der tiefer in die Geschichte unserer Heimat eindringen will, wird dieses Buch immer dankbar zur Hand nehmen.

Linz *Rupert Froschauer*

BÄUMER REMIGIUS (Hg.), *Concilium Tridentinum*. (Wege der Forschung, Bd. 313) (X u. 564.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979. Kln. DM 86.- (Mitglieder DM 53.-).

Für das Leben der kath. Kirche ist das Trienter Konzil von prägender Bedeutung geworden. Bedeutete es in der Sicht der Protestanten die endgültige Kirchentrennung, so brachte es nach der Meinung anderer eine notwendig gewordene dogmatische Klärung und schuf wesentliche Voraussetzungen für das Wiedererstarken der kath. Kirche. Trient stellte Weichen, die für Jahrhunderte die Lehre und Praxis der Kirche beeinflussten.

Seit 1975 liegt die für die nächsten Jahrzehnte maßgebende „Geschichte des Konzils von Trient“ von H. Jedin abgeschlossen vor. Nun legt B. eine Aufsatzsammlung zum gleichen Thema vor, „bemüht, unterschiedliche Ansichten über das Konzil von Trient nicht nur im innerkatholischen Raum, sondern auch nichtkatholischer Kirchenhistoriker deutlich werden zu lassen“ (IX). Er gliedert die Aufsätze in die Themengruppen: Vorgeschichte, Geschäftsordnung und Teilnehmer des Konzils; Die dogmatischen Entscheidungen des Konzils; Die Reformfrage auf dem Konzil; Auswirkungen. (Fremdsprachliche Beiträge wurden ins Deutsche übersetzt.)

B. stellt eine ausführliche Geschichte der Erforschung des Konzils voran und weist hin, daß „bis heute . . . keine vollständige Bibliographie zur Geschichte des Konzils von Trent“ vorliegt (5). Ein Verzeichnis ausgewählter Literatur am Schluß (541–553) soll diese Lücke schließen helfen und eine erste Orientierungshilfe bieten. Hinzuweisen ist noch auf O. De Brosse u. a., Lateran V und Trent (1. Teil), (Geschichte der ökumen. Konzilien Bd. 10) Mainz 1978.

Es ist nicht möglich, alle 15 Aufsätze, welche die Fülle der Fragen und Probleme zum Trienter Konzil sichtbar machen und die Bemühungen der Forschung widerspiegeln, im einzelnen aufzuzählen. Ihr Spektrum reicht von der Zielsetzung des Konzils (*J. Lortz*) bis zum Seminardekret und seinen Auswirkungen (*H. Tüchle*). *H. Jedin* ist mit 2 Aufsätzen vertreten: „Die Deutschen am Trienter Konzil 1551/52“ (141–160), „Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63“ (408–431), deren erneuter Druck sicher wertvoll ist, wenn auch einiges davon in seine „Geschichte des Konzils von Trient“ eingegangen ist. *G. Müller* untersucht die Stellung des jungen Karl V. zur Konzilsfrage und kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß früher als bisher in der Forschung angenommen, der Kaiser selbstständig die Konzilslösung zur Bereinigung der Glaubensspaltung und zur Reform der Kirche ins Auge faßte: „Zur Vorgeschichte des Tridentinums. Karl V. und das Konzil während des Pontifikates Clemens' VII.“ (74–112). *M. Brecht* zeigt in seinem Aufsatz „Abgrenzung oder Verständigung. Was wollten die Protestanten in Trient?“ (161–195), daß die Württemberger mit ihrer „Confessio Virtembergica“ durchaus verständigungsbereit gewesen sind. Auch der bedeutende Vortrag von *S. Merkle* „Die weltgeschichtliche Bedeutung des Trienter Konzils“ (435–461) ist aufgenommen, den der Altmeister der Konzilsforschung auf der Görrestagung in Limburg hielt (1936). *G. Schreiber* geht in „Tridentinische Reformdekrete in deutschen Bistümern“ (462–521) der Frage nach, welche Aktivitäten das Tridentinum in den einzelnen Bistümern auslöste und auf welchen Wegen sich die Reform durchsetzte; eine Fragestellung, die man in intensiven Einzelforschungen weiterverfolgen sollte. Dabei wäre auch der Aspekt mit einzubeziehen, inwiefern die neu entstandene „Konkurrenz“ der anderen Konfession zur Reform und Besserung anreizte und die natürliche Trägheit einer Monopolkirche verhinderte.

Insgesamt sind in diesen Sammelband gewichtige Beiträge der Forschung zum Trienter Konzil aufgenommen worden. Es ist nützlich und hilfreich, eine solche Sammlung zur Hand zu haben, und man kann hoffen, daß sie die weitere Forschung anregen wird.

Würzburg Heribert Smolinsky

ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Das Bistum Linz im Dritten Reich.* (Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 11) (468 S., 76 Abb.) OÖ. Landesverlag, Linz 1979. Kln. S 298,-, DM 46,-.

Hg. skizziert in der Einleitung die Entstehung und den inhaltlichen Rahmen des Buches. Im 1. Kap. schildert H. Slapnicka „Die Kirche Oberösterreichs zur Zeit des Nationalsozialismus“ (1–28) in großen und wesentlichen Zügen, ohne sich in Details zu verlieren. R. Zinnhobler würdigt „Die Haltung Bischof Gföllners gegenüber dem Nationalsozialismus“ (61–73), der zu Beginn seines Amtes ein energischer Gegner dieser Bewegung, doch seit März 1938 ein Mann von erstaunlicher Zurückhaltung war. Seinen Nachfolger stellt H. Naderer vor „Bischof Fließer und der Nationalsozialismus“ (74–107). Das mutige Wirken des körperlich kleinen Weihbischofs und Kapitellikars, der erst 1946 Diözesanbischof wurde, ist gut dargelegt. 2 Predigten Fließers aus 1943, kommentiert von R. Zinnhobler, lassen den selbsorglichen Einsatz wie das diplomatische Geschick dieses Bischofs erkennen, ebenso wie der Aufsatz des Hg. „Die Errichtung ‚geschützter Seelsorgeposten‘ im Bistum Linz“ (127–137). Durch Erhebung von 54 Seelsorgestellen zu Kaplaneien und weiteren 14 zu Expositionen schuf Fließer 68 „geschützte Posten“, auf denen die Kleriker nicht zum Wehrdienst eingezogen werden konnten. Bis Kriegsende stieg die Zahl dieser Posten auf 129. War Gföllner in der großen Politik der beherzte Mahner, so erwies sich Fließer als väterlicher Protektor seines Klerus. Im 2. Teil wird über die Jugendbewegung dieser Zeit referiert. F. Klostermann schreibt „Katholische Jugend im Untergund“ (138–229) als Zeuge einer auch für ihn bewegten Zeit. Wegen seiner mutigen Jugendarbeit monatelang inhaftiert (Linz) und dann gauverwiesen nach Berlin, betreute er dort kleine Kerngruppen. „Die Tätigkeit des Dr. Gantenberg in Oberösterreich“, eines charismatischen Passauer Predigers und Jugendseelsorgers schildert R. Zinnhobler (230–236), während E. Widder „Wir sind (waren) Deine Jugend . . .“ (371–392) von seinen Erlebnissen in der Kath. Jugend der Welser Vorstadtpfarre berichtet.

Der 3. Teil betrifft Orden und Klöster. F. Nothegger „Die Franziskanerklöster in Oberösterreich 1938–1945“ (237–243) schildert das Los von 7 Klöstern seines Ordens. K. Rehberger behandelt „Die Stifte Oberösterreichs unter dem Hakenkreuz“: St. Florian, Reichersberg, Schlägl, Kremsmünster, Lambach, Wilhering, Schlierbach, Engelszell, die (ausgenommen Reichersberg und Schlierbach) alle aufgehoben und enteignet wurden. „Die Schicksale des Kollegium Petrinum 1938–1945“ (348–370) von J. Honeder passen in diese Reihe. Obwohl Gymnasium und Internat geschlossen werden mußten, konnte durch kluges Taktieren das Enteignungsverfahren in die Länge gezogen werden, so daß diese Anstalt nie in deutsches Eigentum überging.

Der 4. Teil ist den Opfern der NS-Herrschaft gewidmet: R. Bruderhofer setzt mit „P. Paulus Wörndl OCD, ein Opfer des Nationalsozialismus“ (295–324) seinem Ordensbruder, der am 26. Juni 1944 in Berlin-Brandenburg durch das Fallbeil hingerichtet wurde, ein menschlich bewegendes Denkmal. V. Conzemius „Franz Jägerstätter, Der Aufstand des Gewissens“ (336–347)

schildert den entschiedenen Wehrdienstverweigerer von St. Radegund. Es folgt F. Loidls Beitrag über „Pfarrer Gregor Weeser-Krell – ein nationalsozialistisch gesinnter Idealist“, der trotz seiner Sympathie für die Idee des NS vom NS-Regime bitter enttäuscht werden sollte (325–335). Wie trotz äußerer Verfolgung ein inneres Wachstum möglich war, wurde schon in Beiträgen zur Jugendbewegung angedeutet, und ergibt sich aus H. Hollerweger „Die Liturgische Bewegung in der NS-Zeit“ (393–414); er zeichnet das Werden der „Betsingmesse“, die Pflege des Volksgesanges, die behutsame Einführung der Muttersprache in der Liturgie. Äußere Behinderungen der Liturgie (z. B. Verbot der Prozessionen) führten zu einer Konzentration der Kräfte für ein „Wirken nach innen“. Der Klerus der Diözese Linz kommt nur am Rande zur Sprache: H. Rödhamer, „Das Generalvikariat Hohenfurth 1940–1946“ (29–60) schildert die Personalsituation in Südböhmen.

Ein Bildteil (421–468) schließt den Bd. ab mit vielen wertvollen dokumentarischen Aufnahmen, Bilder aus der Jugendseelsorge dominieren, was durchaus verständlich ist. Schade ist, daß der Inhalt dieses reichhaltigen Bandes nicht durch ein Register, wenigstens der Personen- und Ortsnamen, aufgeschlüsselt wurde. Vielleicht kann dieser Mangel bei einer Neuauflage, die dem Bd. zu wünschen ist, beseitigt werden.

Wie hat das Bistum Linz die auf Leben und Tod gehende Herausforderung durch den NS bestanden? Vorliegendes Werk und seine vielen Detailinformationen können zusammengefaßt werden in ein Resümee, das H. Slapnicka nach und mit F. Klostermann zieht: Das Wirken der Kirche, ihrer Führung und ihrer Mitglieder war kein Heldenepos, es war aber auch kein Versagen (27).

Stift Schlägl

Isfried H. Pichler

OKUMENIK

RATZINGER JOSEPH (Hg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*. (179.) (Patmos-Ppb.) Düsseldorf 1978. DM 19.80.

Die Kath. Akademie in Bayern nahm die Übernahme der römischen Titelkirche S. Maria Consolatrice durch Joseph Kard. Ratzinger von München-Freising zum Anlaß für ein römisches Symposium über die Frage des Primats; es wurde außerdem der 80. Geburtstag des Papstes Paul VI. begangen, gleichzeitig statteten auch die Bischöfe Bayerns ihren „Ad-limina-Besuch“ beim Nachfolger Petri ab. Die Frage des Primats wurde von allen Seiten, exegetisch, historisch, ökumenisch, systematisch und im Kontext heutiger philosophischer Entwürfe verhandelt.

P. Hoffmann (Bamberg) eröffnet den Band mit seinen redaktionsgeschichtlichen Beobachtungen zu Mt 16, 17–19: „Die Bedeutung des Petrus für die Kirche des Mattäus“; diese werden fortgesetzt in den redaktionsgeschichtlichen Überlegungen von F. Mußner (Regensburg): „Petrusgestalt und Petrusdienst in der Sicht der späten Urkirche.“ In zunehmendem Maße wird im

ökumenischen Gespräch der letzten Jahre die zentrale Aufgabe des Bischofs von Rom darin gesehen, die Treue aller Christen und Kirchen zu Christus und zueinander zu erhalten und zu fördern. Diesem Thema gelten hauptsächlich die Ausführungen von G. Alberigo (Bologna): „Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit der Kirche (11. bis 20. Jh.)“; Wilhelm de Vries (Rom): „Das Mühen des Papsttums um die Einheit der Kirche“, und W. Kasper (Tübingen): „Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche; zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche“; sowie L. Oeing-Hanhoff (Tübingen): „Die Kirche – Institution christlicher Freiheit? Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamtes.“ Die eigentliche ökumenische Dimension des Gesprächs wird wahrgenommen durch Jean-Jacques von Allmen (Neuenburg): „Ein reformierter Beitrag zur Frage des Papsttums“; das griechisch-orthodoxe Gegenstück bietet Metropolit Damaskinos Papandreou (Genf): „Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt; Überlegungen aus orthodoxer Sicht.“ Diese ökumenische Besinnung beschließt J. Ratzinger (München) mit dem Entwurf einer martyrologisch gefassten Primatsidee: „Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes.“

Die Einheit der Kirche wird nicht schon in nächster Zeit gefunden und herbeigeführt werden können; das kann nur schrittweise geschehen. Ein sehr wichtiger Schritt dazu ist jedoch die wissenschaftliche Behandlung und Durchforschung der anstehenden Probleme, wie es hier sehr gründlich geschehen ist.

Linz

Peter Gradauer

BRANDENBURG ALBERT / URBAN HANS JÖRG, *Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst.* Bd. II: Neue Beiträge. (232.) Aschendorff, Münster 1978. Ln. DM 22.–.

Nach dem Ausspruch eines Fachmannes der Ökumene bewegte sich die Trennung zwischen kath. und evang. bisher vor allem um die 2 Personen: Maria und Petrus. So ist es verständlich, daß die Diskussion über die Einheitsgestalt der Christenheit immer stärker das Petrusamt in den Vordergrund zieht. In starkem Ausmaß hat dazu auch der Tod der beiden letzten Päpste sowie die Wahl ihrer Nachfolger die Bedeutung dieses Amtes in der Öffentlichkeit beleuchtet. Trotz aller Bemühungen stehen wir jedoch erst am Anfang der „neuen überkonfessionellen Petrusdiskussion“, die nach dem II. Vat. ihren Anfang genommen hat. So sieht auch der 2. Bd. der Reihe „Petrus und Papst“ seine Hauptaufgabe in der in allen Dimensionen korrekten Einordnung des Papsttums oder Petrusamtes in eine konziliar erneuerte Kirche. Die herkömmlichen und neueren Einzelfragen werden darin von namhaften Theologen in Abhandlungen aus dem Blickpunkt der Bibellexegese, der Dogmatik und der Kirchengeschichte sowie im aktuellen Dialog zwischen kath. und evang. Christen behandelt. Das Petrusbekenntnis nach Mk 8, 27–33 (J. Ernst) und die Einsetzung der Eucharistie als Stiftung

der Kirche und des Petrusdienstes (B. Fonte) eröffnen neue exegetische Perspektiven. Besondere Aktualität besitzt gerade jetzt der Beitrag von W. Beinert: Die Exzentrizität des Papstes. Über die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Kirche. Auf dogmatische Fragen antworten in gegenwartsbezogener Weise auch die weiteren systematischen Abhandlungen: Das „Jus divinum“ des Petrusamtes (H. Döring), Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche (W. Kasper), Das Petrusamt in der Kirche: Übergeordnet – eingefügt (L. Scheffczyk). Aus kirchengeschichtlicher Sicht wird das Thema „Papsttum“ behandelt von J. Meyendorff, G. Schwaiger und H. Schützeichel. Der Dialog zwischen evang. und kath. Theologen (R. Frieling, H. J. Urban) zeigt den neuesten Stand der zwischenkirchlichen Diskussion auf; F. Heyer legt dar, wie das Petrusamt heute evangelisch anvisiert wird. Zu den theologischen Grundeinsichten werden auch konkrete Vorschläge ausgesprochen. Dieser Bd. bietet eine hervorragende Information über den Stand der Ökumene und lädt darüber hinaus zum Nachdenken und zur Mitarbeit an der großen Aufgabe der Einheit ein.

Linz

Peter Gradauer

INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE DER THEOL. FAKULTÄT GRAZ (Hg.), Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene. Eigenverlag. Nr. 1 (55.), Graz 1977, S 40.–; Nr. 2 (125.), Graz 1979, S 50.–.

In einem Raum, in dem die Folgen der Trennung der Kirchen seit der Reformationszeit immer spürbar blieben, wurden in letzter Zeit auch die Bemühungen auf akademischer Ebene mit dem Schwerpunkt „Ökumene“ immer deutlicher sichtbar: 1965 wurde in Graz das Institut für Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie als erstes ökumenisches Universitätsinstitut in Österreich gegründet; im selben Jahr begann dort auch der „Interkonfessionelle Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark“ (IAS) selbständig zu arbeiten. In diesem sind die Altkath. Kirchengemeinde Graz, die Evang. Superintendent Steiermark, die Evangelisch-Methodistische Kirchengemeinde Graz, die Griech.-Orient. Metropolis und die Röm.-kath. Diözese Graz-Seckau mit der Zustimmung der jeweiligen Kirchenleitungen vertreten. Ein ganz konkreter Schritt für die Sache der Ökumene war die am 7. Dezember 1965 zugleich in Rom und Konstantinopel vollzogene Aufhebung der Exkommunikationen des Jahres 1054 zwischen diesen beiden Kirchen gewesen. 10 Jahre nachher wurde dieses Ereignisses in Graz in der Form einer ökumenischen Akademie (25./26. Jänner 1976) gedacht. Die Initiatoren betrachteten diese Veranstaltung als einen konkreten Schritt der Ökumene und wollten ihn in Heft 1 zur Gänze der Öffentlichkeit vorstellen. In dessen 1. Teil ragt unter den Grußbotschaften, Erklärungen, Begrüßungsansprachen und Referaten jenes von Joseph Ratzinger über „Prognosen des Ökumenismus“ heraus. Im 2. Teil stellt Robert M. Hanson die „Methodi-

sten“ vor. Im 3. Teil beleuchtet Christian Gerhold die Haltung der evang. Kirche in Österreich zur Ökumene; Winfried Gruber bringt das wichtige Thema Papsttum und Ökumene zur Sprache; Maximilian Liebmann stellt die aktuell gewordene Frage: Katholische Anerkennung der Confessio Augustana?; schließlich referiert Kurt Spuller über die bisherigen Ergebnisse des offiziellen orthodox-alkath. Dialogs. Der konkrete Anlaß für das 2. Heft war die II. Grazer Ökumenische Akademie vom 20. Oktober 1978. Sie war ganz dem Thema „Katholisch-lutherische Verständigung über das ‚Augsburger Bekenntnis‘“ gewidmet. Das Heft enthält die Referate des evang. Theologen Wolfhart Pannenberg und des kath. Kirchenhistorikers Erwin Iserloh. Eine geprägte Zusammenfassung der Podiumsdiskussion, an der Liebmann, Dantine, Manns, Pfür und Gäbler teilnahmen, läßt die kontroversen Standpunkte zwischen Katholiken und Lutheranern zutage treten. Im Abschnitt „Selbstdarstellung“ referiert Kurt Spuller über die alkath. Kirchen der Utrechter Union. – Der Publikationsreihe und den Grazer Ökumenischen Akademien möge für alle Bemühungen ein weiter anspornender Erfolg beschieden sein!

Linz

Peter Gradauer

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

St., heute evang. Pfarrvikar bei Heidelberg, weist im Vorwort darauf hin, daß diese Untersuchung eine gering gekürzte Diss. ist, die 1975 unter dem Titel „Ontologie und Geschichte. Entwicklung und Problematik der existential-ontologischen Begründung der Einheit von Theologie und Exegese bei Rudolf Bultmann“ angenommen wurde. Bultmann selbst erklärt als grundlegende Absicht seiner Bemühungen, „die Einheit von Theologie und Exegese zu erstreben“, d. h. die theolog. Auslegung des NT als kritisch-wissenschaftliche zu ermöglichen. Von dieser Problemstellung läßt sich St. leiten und will die Lösung, die Bultmann angeboten hat, zur Sprache bringen (9). Der Denkweg des Marburger Theologen wird in einer historisch-genetischen Nachzeichnung von den ersten literarisch faßbaren Anfängen (1910) bis in die jüngste Vergangenheit dargestellt, um Bedeutung und treibende Kraft der Ausgangsfrage aufzuzeigen: Geschichts- und Theologieverständnis des jungen Bultmann (Kap. I). Das zentrale II. Kap. setzt diesen Weg fort: Bultmanns existential-ontologische Begründung der Einheit von Theologie und Exegese. Heideggers Denken über Geschichte wird in seiner inspirierenden und kritischen Funktion für Bultmann erklärt. Der theolog. Primat der existentialen Interpretation (Kap. III) (im Unterschied zum existentiellen Vollzug des Glaubens) soll das Verstehen bibl. Texte gewährleisten. Durch das NT als Gegenstand dieser Methode wird die Arbeit des Exegeten erst „theologisch“. St. kann das Ringen um ein der „Sache“ der bibl. Texte angemessenes hermeneutisches Prinzip im

Blick auf die konsequent verlaufende Entwicklung des Bultmannschen Denkens überzeugend darstellen. Die umständliche Annäherung Bultmanns an die „Sache“ der Texte kann heute freilich nicht mehr so leicht gerechtfertigt werden, wie es in dieser Studie noch den Anschein hat. Eine Antwort auf die Frage nach der wahren Bedeutung Bultmanns wird aber ebensowenig an ihr vorbeigehen können.

Graz

Winfried Gruber

GRESCHAT MARTIN (Hg.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Bd. I u. II (452.) (Urban-TB 284/285) Kohlhammer, Stuttgart 1978. Kart., lam. DM 28.-.

Bei der Vielfalt von „Theologien“ im prot. Raum ist es unmöglich, eine Zusammenfassung in systematischer Form zu geben, weil es das normative Lehrwort nicht gibt. Umso mehr sind Darstellungen einzelner Autoren notwendig, die das „Wagnis des selbst verantworteten Suchens und Fragens nach der Wahrheit und Bedeutung des Evangeliums“ (7) auf sich genommen und dieses oft unter harten Bedingungen ihrer Zeit und Kirche bestanden haben. Leben und Werk gehen eine Symbiose ein, die fesselnd zum Zeugnis christlicher Strahlkraft wird. Dies trifft zumindest auf einige der hier vorgestellten 24 Theologen zu, während andere wieder auf ihre Weise mehr das „Elend der Theologie“ – rationalisiert, liberalisiert, religionsphilosophisch verfremdet – spiegeln. Auch der kath. Leser wird für einige Darstellungen dankbar sein: Schleiermacher, Hegel, Harnack, oder gar jene unserer Zeit wie Tillich, Bonhoeffer, Barth, Bultmann.

Die beigefügten Register geben eine gute Orientierungshilfe: Literaturnachweise, Personen-, Orts- und Sachregister. Mit ihrer Hilfe ist es möglich, die Geschichte heutiger Fragen zurückzuverfolgen und deren Aktualität zu überprüfen. Leider fehlen im Sachregister zahlreiche Themen, die in den Darstellungen durchaus enthalten sind: z. B. Amt, Rechtfertigung, Wort – zu erklären aus der stark religionsphilosophisch interessierten Gesamtkonzeption. Auch der ökumenische Gedanke tritt nicht gerade überzeugend hervor (A. Möhler wird ein einziges Mal erwähnt!). Kath. Arbeiten über prot. Theologen werden kaum genannt (Küng über Barth, Häsenhütt über Bultmann fehlen). Die Mitarbeiter an diesem Sammelwerk hätten die aufschlußreichen Darstellungen durch deutlicher herausgearbeitete Querverbindungen bzw. Zusammenhänge noch besser koordinieren können.

Graz

Winfried Gruber

KRECK WALTER, *Tradition und Verantwortung*. Gesammelte Aufsätze. (276.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1974. Kart., DM 19.80.

Der reformierte Theologe legt hier eine Auswahl von 14 Aufsätzen bzw. Vorträgen vor, die über einen Zeitraum von fast 20 Jahren verstreut sind. Nicht allen kommt darum eine unbedingt packende Aktualität zu. K. spricht gerne in Thesen. Zum Thema „Abbau der Ideologien in der Ver-

kündigung des Evangeliums“ (1954) stellt er 6 Thesen und Antithesen zur Diskussion, die trotz ihrer Absicht, vom Gesetz und Werk freizumachen für den Glauben, leicht selber Gesetz werden können. Apodiktische Rede läuft immer Gefahr, sich selbst in Frage zu stellen. Dies gilt auch überall dort, wo der Reformator Calvin mehr als die lebendige Praxis der Kirche berücksichtigt wird, so zu den Themen Abendmahl Lehre, Wort und Geist bei Calvin u. a., „Dogmatische Thesen und Abgrenzungen zum Verständnis des Todes Jesu in der heutigen Theologie und Verkündigung“ (1967) haben wie selbstverständlich zur Voraussetzung, daß es diese „heutige Theologie“ als eine bestimmte Sicht aus reformatorischer Perspektive gibt. Daß gerade zu diesem Thema auch die kath. Theologie viel beigetragen hat, wird nicht berücksichtigt. Die konfessionalistische Enge ist kath. Denken – vor allem im Zeitalter des Ökumenismus – unbegreiflich. Vgl. auch „Theologie des Wortes Gottes heute“ (1972). Hier überall kein Wort zum oder gar vom II. Vatikanum!

Bei „gesammelten Schriften“ müßte man im zeitlichen Abstand zu ihrer Entstehung auch auf den dialogischen Effekt mehr achten. Eine Neuaufl. von früheren Veröffentlichungen herzustellen, erhält sonst eher den Anschein einer Rückinnerung, die nur einen speziellen Interessenkreis meint. Dafür hätte aber wieder vom Verlag ein kurzer Hinweis auf Person und Werk des Autors beigelegt werden müssen.

Graz

Winfried Gruber

FAHLBUSCH ERWIN, *Kirchenkunde der Gegenwart*. (Theologische Wissenschaft, Bd. 9) (228.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 28.-.

F. meint, daß die beiden maßgeblichen neuen Darstellungen der Konfessionskunde (Algermissen kath. und Heyer ev.) „das konfessionelle Problem überspielen“ (15). Jesus als Offenbarungsträger fordert in seinem Zuspruch und Anspruch Glauben, das heißt Bekenntnis (confessio), das individuell gebunden ist. Das Evangelium wird allein erfaßt im persönlichen und auslegenden Bekenntnis der von dem einmaligen Offenbarungsgeschehen Betroffenen. Daher kommt die Pluralität der Aussagen auf Grund der verschiedenen Herkunft, Zeit und Umwelt der Zeugen: „Im Laufe der Christentumsgeschichte hat sich das konfessionelle Problem in dem Maße verschärft, als unter den jeweiligen Bedingungen von Raum und Zeit die Auslegung, die Absicherung, die Vermittlung und die Vergegenwärtigung der Offenbarung vielfältiger und begrenzter wurden und werden mußten. Seine sachgemäße Behandlung könnte im Rahmen einer ‚Phänomenologie christlicher Glaubens- und Handlungssysteme‘ gelingen, die mit Hilfe anthropologischer, soziologischer und theologischer Kriterien darauf angelegt ist, diese Systeme hinsichtlich ihrer Thematik, Funktion und Leistungsfähigkeit für die Sinnorientierung menschlichen Lebens zu sichten und in pragmatischer Absicht danach zu beurteilen, ob und in-

wieweit sie die Heil versprechende Existenz vor der Instanz der Welt, der sie angehören, glaubwürdig anbieten. Solange eine solche ‚Phänomenologie‘ nicht vorliegt, muß für die Vermittlung konfessionskundlicher Kenntnisse eine schlichte ‚Kirchenkunde‘ genügen“ (15f).

F. verzichtet auf eine Konfessionskunde im traditionellen Sinn, beschränkt sich darauf zu informieren, wie die Kirchen sich in Selbstverständnis, Organisation, Glaubensvollzug, Disziplin darbieten (13). Bemerkenswert ist die Aussage: „Von Konsolidierung kann man auch im Blick auf den ökumenischen Dialog sprechen, von dem anfänglich sehr viel erwartet wurde. Er ist institutionalisiert, das Klima ist allgemein freundlich. Der theologischen Annäherung, die in vielen bilateralen Gesprächen von Expertenkommissionen erreicht werden konnte, fehlt es freilich an der kirchenoffiziellen Rezeption“ (25). Damit ist die gegenwärtige Situation leider richtig charakterisiert. Im übrigen bietet der Autor eine Fülle von Angaben. Die kath. Kirche wird im ganzen zutreffend und ausführlich dargestellt (1. Hauptteil: 21–111), in einem 2. Hauptteil werden, angefangen von den evang. Kirchen, alle anderen in der BRD vertretenen Kirchen und Gemeinden in umfassender Kürze behandelt. Der 3. Hauptteil ist dem ökumenischen Kontext gewidmet (Ökum. Rat und seine Aktivitäten, konfessionelle Weltbünde), dabei wird eine übersichtliche Bibliographie des Dialogs zwischen einzelnen Konfessionen und der verschiedenen bereits vorliegenden gemeinsamen Erklärungen vorgelegt (248f), aber auch die Themen des Dialogs werden umrissen (250–253). Schließlich betont F. mit Recht, daß bei allen Bemühungen um die Einheit immer noch die Frage offen geblieben ist: „Wie die erstrebte Einheit der Kirche aussehen soll, praktisch und konkret“ und beschreibt daraufhin die 3 heute noch konkurrierenden Modelle: „korporative Wiedervereinigung, konziliare Gemeinschaft und versöhnende Verschiedenheit“ (269). Ein ungemein nützliches und informatives Buch.

Johannes B. Bauer

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.-.

Bestimmt handelt es sich bei der „Eschatologie“ um eine die evang. Theologie unseres Jh. zentral prägende Thematik – von der „Religionsgeschichtlichen Schule“ zu Barth, Bultmann, W. Kreck und J. Moltmann. Mit ihr macht sie sich los aus der Verflochtenheit ins 19. Jh., um sich schließlich, vorwiegend unter dem Einfluß der Hoffnungsspekulationen E. Blochs, der zeitgenössischen Ideologie wieder anzunähern. Nicht den spektakulärsten Versuch, auch nicht den, der am meisten Mode machte – wohl aber einen der ernstzunehmendsten und gewissenhaftesten Versuche, „die letzten Dinge“ theologisch durchdenken, stellt das lebenslange Ringen

des Erlanger Theologen P. Althaus um die Eschatologie dar. Vielleicht liegt es gerade an dieser Weise, mit dem Thema umzugehen, daß sein Denken zu wenig reflektiert wurde, ja heute fast nur dem Fachmann vertraut ist. So ist es sowohl ein theol.-wissenschaftliches wie auch ökumenisches Verdienst dieser Diss. (Rom), die theologische Arbeit von A. erneut in den Horizont der Besinnung zu rufen. Es ist der 1. Versuch seit F. Holmströms Ausführungen (1935), und mit Recht kann W. feststellen, daß „weder evangelischer noch katholischerseits eine solch eingehende Auseinandersetzung mit der Althausischen Eschatologie bisher vorliegt“ (III).

Sorgfältige Erudiertheit, umfassende Quellenanalyse, umsichtiges Bedenken der Grundtendenzen der Zeit und genetische Herleitung aus den historischen Ursprüngen begleiten W. auf seinem Versuch, die geistige und theologische Gestalt von A. zu verstehen und zu würdigen. Durch die Einordnung des Themas ins Ganze entsteht so alles in allem „ein Beitrag zum Gesamtverständnis der Theologie von Paul Althaus“ (132). Was den Inhalt betrifft, so zeigt sich die Notwendigkeit einer Zweigliederung: Einer *Friihgestalt* der A.schen Eschatologie (beginnend 1922 mit der 1. Aufl. v. „Die letzten Dinge“) steht eine *Späigestalt* gegenüber (4. Aufl. 1933). 2 Phasen freilich grundsätzlicher Kontinuität, in denen der Tenor des Gewollten gleichbleibt: nämlich zwischen uneschatologischer Theologie auf der einen, und nureschatologischer Theologie auf der anderen Seite zu vermitteln. Diese Vermittlung wird formal ermöglicht durch eine „Denkform des Glaubens“ (73ff) als der notwendigen Weise, den Inhalt des Glaubens, Jesus Christus, als das entscheidende eschatologische Ereignis zu verstehen. Maßgeblich ist hierfür die „Theologie des Kreuzes“ und d. h. die Rechtfertigungslehre nach dem Verständnis Luthers. So eben kommt es bei A. zu einer „*Eschatologie der Rechtfertigung*“. Herrschen in der Durchgestaltung der Eschatologie dabei aktualistische und personalistische Kategorien vor, so hält doch seine bekannte „Uroffenbarungslehre“ ihn auf dem Boden von Geschichte und Schöpfung fest. – Was ändert sich nun in der 2., der „reifen“ Phase gegenüber früher? 1. Das phil. Außenwerk wird weitgehend zurückgedrängt und seines Einflusses entkleidet; 2. die Einzelinhalte der eschatologischen Thematik erfahren gründliche Ausgestaltung; 3. vollzieht sich ein gewisser Wandel von der übergeschichtlichen zur endgeschichtlichen Auffassung der Eschatologie. Die eschatologische Arbeit von A. nimmt dabei immer mehr den Charakter eines Lehrbuchs an (vgl. Untertitel der 5. Aufl. 1949).

Kritik gegenüber A. übt W. vor allem an der „*Eschatologie der Rechtfertigung*“ (vgl. bes. 79ff, 191–206, 216–221, 350–360, 416ff): Er ist der Auffassung, daß diese das Zentrum der Christologie einseitig ins Aktualistische und Paradoxe verschiebt und daß es dabei zu einer „personalinnerlichen Engführung“ kommt (269), was zugleich eine „Verkürzung der Inkarnation“ bedeutet (421). So möchte er sie gern durch die

Vollgestalt einer „*Eschatologie der Inkarnation*“ ersetzt wissen, die nicht nur den *Werde*-, sondern auch den *Seinscharakter* des Gott-Welt-Geschehens zur Geltung bringt und nach seiner Auffassung in der kath. Weise, Eschatologie zu lehren, gewährleistet ist.

Es wird dem evang. Rez. nicht verwehrt sein, gewisse Zweifel zu äußern: Selbst wenn er zugesteht, daß durch die Überbetonung des Paradoxes, des „Senkrecht von oben“ und der aktualistischen Kategorien insgesamt von der evang. Theologie ein bestimmtes Defizit an schöpfungs-theologischer Aussagefähigkeit derzeit zu verkraften ist, so scheint doch gerade A. mit seiner Uroffenbarungslehre dagegen geschützt. Ebenso Luthers Rechtfertigungslehre, auf der A. ja steht: deren von W. betonter Totalaspekt („simul iustus – simul peccator“) geht auf die Entgegenseitung zweier *Geltungsebenen* (und hier ist in der Tat so schroff unterschieden wie etwa zwischen „gut“ und „böse“). Daraus aber *Seinsbereiche* zu machen, führte zu einem Mißverständnis: Vielmehr wandelt sich ja gerade unter dem Wissen um Gottes Güte das *Sein* des Menschen kontinuierlich. Und so ist Luthers Paulinismus der Rechtfertigung weder „geschichtsfeindlich“, noch hat er eine „latente Neigung zu Übergeschichtlichkeit“ (352), sondern betont eine Seite der Inkarnation: freilich deren entscheidende „Normseite“ und allerdings so den „eschatologischen Vorbehalt“ aller kirchlich-inkarnatorischen Tuns und Lassens! Sollten wir noch mehr die „Kontinuität der Natur“ betonen? Wie aber dann z. B. mit der Diskontinuitätsaussage des IV. Lateranum fertigwerden? (Denz. 432: . . . inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda: Eine Formel, bei der der Gedanke doch schwerfällt, E. Przywara habe sie richtig ausgelegt!)

Neben den sachlichen Ergebnissen kann man von diesem Buch ein Doppeltes lernen. 1. Wie fruchtbar und ertragreich interkonfessionelle Arbeit sein kann. Man sollte für eine Untersuchung, die in dieser redlichen Weise das andernorts schon fast Vergessene bei aller geübter Sachkritik zu neuem Leuchten bringt, nur dankbar sein. W. sagt: „Wir sind . . . überzeugt, daß unsere Untersuchung gerade in dieser Nüchternheit ein auf längere Sicht wertvollerer Beitrag zur ökumenischen Theologie sei als vielleicht eine auf dem ‚Vordergrund‘ bleibende Hermeneutik ständiger ‚interpretatio in meliore partem‘“ (416). Rez. teilt diese Auffassung von Herzen. 2. Wie sehr wir bei allen theologischen Gesprächen zu unseren Wurzeln steigen müssen, um uns überhaupt zu verstehen. Der Reichtum unserer Tradition, in der wir leben, ob wir es wissen oder nicht, wird vom Alltag des gerade Aktuellen eher ver stellt als offenbart. Steigen wir zu den Gründen unserer „theol. Existenz heute“, so sind es die alten Themen, die neu vor uns stehen: Rechtfertigung, Inkarnation u. a. mehr. Sie wollen erst noch „bewältigt“ sein. Wie schön, daß bei unseren Bewältigungsversuchen uns ein „eschatolo-

gischer“ Vorbehalt tröstet, der Jesus Christus heißt und uns die Gnade Gottes verkündet.
Kiel Eberhard Wölfl

THURIAN MAX, *Feuer für die Erde*. Vom Wirken des Geistes in der Gemeinschaft der Christen. (168.) Herder, Freiburg 1979. Ppb. DM 19.80.

Der Bruder von Taizé will mit diesem Buch der ökumenischen Besinnung auf breiter Basis dienen. Sein Anliegen, das „Feuer für die Erde“ in seinem Wirken in der Gemeinschaft der Christen zu zeigen, ist dringend. Er beginnt mit der Vision der vom Schöpfer gewollten Einheit aller Menschen, der durch das Opfer Christi wiederhergestellten Einheit, der Einheit des Leibes Christi, der Kirche, die sich als williges Instrument für das Werk des Hl. Geistes an allen Menschen anbietet, er regt dazu an, diese Wirklichkeiten bis in ihre letzten Konsequenzen durchzudenken. Seine Reflexionen kreisen um 4 Themen:

1. *Sichtbare und unsichtbare Kirche*: Th. führt zur Besinnung auf die bestehenden einigenden Kräfte und Tatsachen, das Stehen unter dem evang. Anruf zur Bekehrung, die allen Christen gemeinsame Taufe, das Gebet des Herrn . . . Er vermittelt die Einsicht, daß die tiefe Intuition der Kirche, die Ausrufung der Botschaft Christi, Festlegungen und auch die Institution braucht. Er greift die heikle Frage nach dem kirchlichen Amt auf und zeigt, daß es die Notwendigkeit und den Wert des Episkopates und der sakramental aufgefaßten Ordination neu zu entdecken gilt. Er betont das Amt besonders als Zeichen der Einheit und im Dienst an der Einheit. In dieser Perspektive wird auch der Bischof von Rom gesehen. „Warum sollten wir nicht wieder zu dieser im Dienst des Bischofs von Rom symbolisierten und durch ihn geschützten Einheit zurückfinden?“ Er spricht von einem prophetischen Charisma, das man dem Diener der Diener Gottes zubilligen sollte, für dessen Funktion charismatische Freiheit wesentlich ist (Freiheit vom theologischen, kirchlichen, politischen Druck) und regt zur Vertiefung dessen an, was schon in Vat. I und Vat. II zur Unfehlbarkeit des Papstes präzisiert wurde.

2. Beim Themenkreis *Bibel und Tradition* zeigt Th., wie viele Mißverständnisse schon abgebaut wurden, besonders durch die ökumenische Konferenz von Montreal (1963) und die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ des II. Vat. Als Stichworte für dieses sehr in das Leben der Kirche greifende Kapitel seien genannt: Pfingstereignis, Wirken des Hl. Geistes im Apostelkollegium, das Zusammen von Bibel und Tradition, Liturgie, Konzilien, Glaubensbekenntnisse, Sakramente, Katholizität der Kirche.

3. In der Behandlung des Themas über den *priesterlichen Dienst* wird das II. Vat. wiederholt gewürdigt. Die Aussage von Kard. Bea, daß das Abendmahl für die Protestantenten eine „Quelle einheitstiftender Gnade“ ist, wird in ihren Implikationen durchdacht. Der Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und Eucharistie wird durchleuchtet. Wege zur Überbrückung vorhandener Schwierigkeiten werden gesucht. Sehr an-

regend sind die Gedanken zum Dienst des Priesters an der Eucharistie, zur Realpräsenz Christi, zum Kreuzesopfer in der Mitte des Priesterlebens, zum Gebet des Priesters, zum Stundengebet.

4. Etwas vom Eigentlichsten des Vf. scheint das Kap. über das *eucharistische Opfer* zu sein. Für „Glaube und Kirchenverfassung“ in Bristol 1967 hatte er die Basistexte redigiert. Nun legt er das Schema so vor, wie er es heute, nach all den Forschungsarbeiten der letzten 10 Jahre, gern fassen würde: Eucharistie als das von Jesus eingesetzte sakramentale Mahl, als Realpräsenz Christi, als Danksagung an den Vater, Gedächtnis Christi und Gabe des Geistes, als Gemeinschaft der Kirche, als Sendung in die Welt und Festmahl des Gottesreiches, als Feier, in der die Führung Christi bezeichnet ist. Große Aufmerksamkeit widmet er der Eucharistie als Opfer, Opfer Christi und Opfer der Kirche, deren Einheit sich aus der Eucharistie nährt. Er findet Ausdrücke höchster Achtung vor dem eucharistischen Glauben der kath. Kirche und geht mit Sachkunde und Empathievermögen dem inneren Ductus der 3 Hochgebete nach, die mit der Liturgiereform des II. Vat. eingeführt wurden.

Das *Nachwort* bildet ein Brief an einen kath. Theologen, der nochmals und in neuer Form die vornehme und geistgeförderte Suche nach Einheit ausdrückt.

Insgesamt: Eine wirkliche Hilfe für den ökumenischen Dialog und eine Fundgrube von Anregungen. Das Entscheidende kommt aus der kontemplativen Tiefe eines Menschen, der das Drängen des Hl. Geistes nach der Einheit der Christen gebieterisch vernommen und sich ihm verschrieben hat, der sich darum auch nicht scheut, die viele Kleinarbeit ehrlich in Angriff zu nehmen. Ein Buch, das man nicht nur einmal liest.

Linz

Franz Huemer-Erbler

MUHAMMAD, *Der Koran*. (Übersetzung von Rudi Paret) (440.) Taschenbuchausgabe. Kohlhammer, Stuttgart 1979. Ppb. DM 18.—.

Zu den bisher greifbaren Werkausgaben des Koran in der Reclam- und Goldmann-Reihe kommt nun diese von Paret hinzu. Diese TB-Ausgabe stimmt im wesentlichen mit dem Text der 1. (1966 im gleichen Verlag erschienen) und in der 2. (1977) mit Verbesserungen versehenen Auflage: „Der Koran. Übersetzung, Kommentar und Konkordanz“ (2 Bde 1977) überein. Hierbei wurden die arab. Ausdrücke der wissenschaftlichen Ausgabe weggelassen und die Anmerkungen (innerhalb des Textes) vereinfacht. Die Verse werden nach der kufischen Zählung gezählt, aber nach Sinneinheiten zusammengefaßt, wodurch das Verständnis des Textes erleichtert wird. Was schon in meinem Buch „Muhammad und Jesus“ (Herder, Wien 1978) über die Eigenart der Paretischen Übersetzung ausgeführt wurde, gilt auch für die Werkausgabe. Der arab. Text wurde mit philologischer Akribie übersetzt, was internationale Anerkennung fand; das Ergebnis

ist aber eine wissenschaftliche Prosa, die mit vielen Einschüben verdeutlicht werden muß (wofür viele Leser dankbar sein dürften). Die dichterische Kraft der Sprache Muhammads jedoch wird ahnungsweise nur im Inhalt, nicht aber in der Form spürbar. Man müßte den Korantext (ähnlich wie bei den bibl. Propheten) nach Art einer Dichtung, in Sinnzeilen und Strophen gegliedert, schreiben, und zwar ohne erklärende Anmerkungen innerhalb des Textes. Dann könnte man verstehen, daß es möglich sei, den Koran auswendig zu lernen. Trotz dieser Mängel, die jeder Übersetzung anhaften, gilt heute bereits die Übersetzung von Paret im deutschen Sprachraum als die Normübersetzung einfach hin.

Graz

Cl. Schedl

M O R A L T H E O L O G I E

PESCHKE C. HENRY, *Christian Ethics*, Vol. II. A Presentation of Special Moral Theology in the Light of Vatican II. (XV u. 627.) C. Goodliffe Neale, Alcester. England 1978. Kart.

Nach dem Erfolg des I. Bd. (1975, 21977) im britisch-irischen Raum (s. Rez. in ThPQ 124/1976, 188) gab P. diesen 2. Bd. zur christl. Spezialethik heraus. Eine Menge moraltheol. Einsichten, die seit dem II. Vat. gewonnen wurden, arbeitete er in sein Dekalogschema ein. So gelang ihm eine Zusammenfassung aktueller Moral, wie sie im deutschen Sprachraum kaum anzutreffen ist. Wohl ist es eine Ethik sittlicher Einzelakte, nur ansatzweise geht es um Ausbildung ethischer Gesinnung und einer im Gewissen fundierten sittlichen Haltung. Wer sich in seiner Praxis konfrontiert sieht mit der Notwendigkeit, eine Vielzahl von Kasusbeurteilungen zeitsparend zu bewältigen, wird gerne nach diesem Kompendium greifen, das traditionsgerecht in 2 Teile zerfällt.

Der 1. (7-169) handelt von der „christlichen Verantwortung im religiösen Bereich“ in 5 Kap. Den theolog. Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe folgt die religiositas (Divin worship) und zuletzt die religiösen Manifestationen und Pflichten (Gebet, Sakramente, Sonntagspflicht, Gelübde, Ehrfurcht vor dem Heiligen). Der 2. Teil (170-614) „Christliche Verantwortung gegenüber der Welt“ behandelt in 6 Kap.: „Brüderliche Liebe und Gerechtigkeit“ (1. K.). Als Tugendgrundlegung des christlichen Weltbezugs gedacht, wird sie sofort konkret, indem sie die Werke der Barmherzigkeit einbezieht. Im Bereich des 4. Gebotes (2. K.) werden Gesellschaft, Autorität, Gehorsam, Familie, Staat (inkl. Kriegsfrage mit traditioneller These vom gerechten Krieg, Bürgerpflichten, Widerstandsrecht), Kirche und ihre Autorität sowie ihr Verhältnis zum Staat behandelt. „Leibliches Leben und Gesundheit“ (3. K.) sichtet den Problemkreis des 5. Gebotes, vor allem die wichtigsten Fälle medizinischer Ethik neben einer nützlichen Taxierung der Rauschgifte. Sexualität und Ehe (4. K.) behandelt die voreheliche Sexualität und die Homosexualität wohl breiter, jedoch nach gewohnten Normen und pastoralen Regeln. Die Enzyklika

„Humanae vitae“ wird durch Beifügung von Kommentaren verschiedener Bischofskonferenzen „entschärft“ (476ff). „Arbeit und Eigentum“ (5. K.) wird dem 7. Gebot in individualethischer Hinsicht gerecht; Streikrecht und betriebliche Mitbestimmung kommen nur kurz zur Sprache. Es fragt sich, ob die angeführte Lehre von den Bedingungen und Verpflichtungen eingegangener Verträge die Probleme der Wirtschaftsethik auffangen können. „Wahrheit, Treue und Ehre“ (6. K.) schreitet den Horizont des 8. Gebotes ab. P. ist Schlesier und wirkt als SVD-Missionär und Moralprof. am Seminar von Tagaytay (Philippinen). Sein Erfolg dürfte darin begründet sein, daß er relativ viel aufarbeitet, eine vertiefende und die Reflexion belastende Problemanalyse ausspart und besonders für die Dritte Welt eine empfindliche Informationslücke schließt. Das ausführliche Register erhöht die Brauchbarkeit des Buches für den Praktiker.

Linz

Georg Wildmann

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.-

Das HB setzt die Tradition fort, die J. Mausbach begonnen, F. Tillmann und B. Häring als Nachfolge bzw. Gesetz Christi später einer einheitsstiftenden Idee unterstellt haben, die auch H. Thielicke aufgenommen hat. Es ist eine evang.-kath. Gemeinschaftsarbeit von 48 Fachleuten, die sich herausgefordert fühlen durch die Tatsache, daß die humane sittliche Vernunft eine alle handlungswichtigen Faktoren integrierende Funktion hat. Die Themen christl. Ethik werden erst ihre heutige Darstellung finden, wenn alle aus den Human- und Sozialwissenschaften stammenden, ethisch bedeutsamen Erkenntnisse aufgearbeitet werden.

Bd. 1 bringt die sog. Prinzipien- oder Normethik. Auf das Gewissen wird nicht explizit eingegangen, auch nicht auf eine Existentialethik (K. Rahner), d. h. auf personale Nachfolge Jesu und Eingehen auf eigene Charismen, was zu Maximen führt, die man nicht mehr aus Normen herleiten kann.

Teil 1 überschaut die ethische Diskussion der Ggw in formaler und materialer Hinsicht und stellt die transzendent-anthropologische, die sprach- und normanalytische sowie die empirische Argumentationsform vor. Urgiert wird eine „kombinatorische Form“, da die Ethik als Wissenschaft eine „universelle handlungsleitende Integrationstheorie“ (97) darstellt. Das erinnert an die von A. Auer und J. Gründel vorgeschlagenen Wege ethischer Normfindung. Weniger diskutiert wird, ob man die sittl. Normen deontologisch oder teleologisch begründen soll. Anscheinend soll das Deontologische aus empirische Einsichten und das Teleologische aus der „Identitätstheorie“ (177ff) gewonnen werden, nach der die sittl. Identität des Individuums Leitprinzip der konkreten Lebensgestaltung bleiben muß.

Teil 2 handelt von der Wissenschaftlichkeit, Schriftgemäßheit, Kirchen- und Traditionenbezogenheit der ggw. christl. Ethik. Zum letzten wird das Naturrecht, die Zwei-Reiche-Lehre, die außereuropäische christl. Ethik sowie der neuzeitliche Freiheitsbegriff als ggw. Orientierungspunkt erörtert.

Teil 3 erfaßt die Ethik als Integrationswissenschaft, die berufen ist, die Kategorien Schöpfung, Rechtfertigung, Eschatologie und Versöhnung materialiter zu berücksichtigen. Ein Dialog mit der zeitgenössischen Anthropologie (W. Schulz, J. Habermas, H. Marcuse, K. Rahner, W. Pannenberg, T. Rendtorff) beschließt den Bd., der durch seine „Dimensionalität“ und „Horizontalität“ dem intellektuell engagierten Christen gute Dienste leisten kann.

Bd. 2 folgt weniger der Dekalogeinteilung als einer Art Lebenskreis-Gliederung und will eine neue Orientierung in der materialen Ethik von heute bieten.

Teil 1 „Leben und Gesundheit“ erörtert die Probleme um Lebensbeginn (Eugenik, Sterilisation, Schwangerschaftsabbruch), um Entfaltung, Gefährdung und Heilung des Lebens (Umwelt, Gesundheit, Drogen) sowie um das Lebensende (Euthanasie, Sterbehilfe, -begleitung). Hier interessiert besonders die differenzierte und weitgehend empirische Beweisführung über die Abtreibung von F. Böckle.

Teil 2 gilt der Ehe und Familie sowie der Sexualethik in ihrem Vor- und Umfeld. Es soll eine beide Konfessionen „zu einer tendentiell gemeinsamen Antwort verpflichtende Sachlogik“ deutlich gemacht werden (115). Zur Ehescheidung meint F. Böckle, man könne die Lösungen der griechischen wie auch der lateinischen Kirche und der Reformation als dem Evangelium entsprechende Zeugnisse für die „Heilskraft der monogamen Ehe“ (133) ansehen. Für die Integration wiederverheirateter Geschiedener in die Gemeinde wird eine kasuistische Lösung angedeutet (134). Zum Thema „Eltern und Kinder“ wird eine gute Orientierung gegeben. Was die sexuellen Beziehungen Unverheirateter betrifft, sei die Grundtendenz „die Integration von Sexualität und Personalität als Kriterium . . . gelten zu lassen“ (175), wobei die Ehe als ideales Modell den „Richtpunkt für einen Reifungsprozeß“ darstellt, meint H. Ringeling (Bern). Beachtenswert sind die Ausführungen D. Faßnachts zu den sexuellen Abweichungen, die er nicht qualitativ, sondern nur quantitativ beurteilen will: „Wann ist eine Triebabweichung . . . so schwierig, daß sie Lebensglück, Liebe und Geborgenheit vereitelt?“ (191). Man wird seinen Thesen nicht immer folgen können.

Teil 3 umfaßt die Themen: Verfassungsrecht, politisches Formprinzip, Ethik des Politischen, politischer Auftrag der Kirchen (mit einer dürftigen Behandlung der Menschenrechte), Verhältnis von Kirche und Staat, Revolution, Verhältnis vom positiven Recht zum Naturrecht, Strafrechtsbegründung und christl. Rechtsbegründung. Nach W. Pannenberg ist die Liebe Mo-

tiv-Geist des Gesetzes zugleich auch normativer Faktor (was in der kath. Moral schon immer gelehrt wurde). Daß das Recht aber überhaupt einmal begründet liegt in der Kompetenz der Person, ihre Menschumswerte fundamental in Form der Menschenrechte anzustreben, wird nicht gesagt. In dieser Kompetenz liegt aber ein ontologisches Spezifikum der Person.

Teil 4 bietet Sozialethik paradigmatisch von überwiegend evang. Autoren. Arbeit, Eigentum, Freiheit, Qualität des Lebens, Entwicklungsförderung werden abgehandelt. Die christl. Soziallehre als Reflexion über die Gesellschaftsstruktur fällt aus, offenbar gewollt (Oswald v. Nell-Breuning fehlt auch im Namensregister). So bleibt das HB individualethisch und man könnte meinen, es fehle der 3. Bd. Über den Lebensstil der Zukunft hätte man auch mehr erwarten können.

Teil 5 will Kulturethik sein, befaßt sich aber mehr mit fundamentalethischen Themen: Religion und Kultur, Sprache als Träger von Sittlichkeit, Ethik der Kunst (wohl eher eine Theologie der Kunst), Frömmigkeit als Thema der Ethik (kompenziert den Ausfall der ersten 3 Gebote des Dekalogs), Ethos und Ethik. Dieser 5. Teil hat wohl ein hohes Problembeußtsein, bietet aber wenig praktische Information. Ein HB dieser Art weckt natürlich die Frage, wie es in unseren Tagen mit einer christl. Wirtschaftsethik bestellt sei. Gibt es noch einen Traktat „De jure et justitia“? Man erfährt im HB genügend über die biblische Sicht von Arbeit und Eigentum. Ist damit ein „Unternehmer“ bzw. „Arbeiterspiegel“ überflüssig geworden?

Bd. 2 bietet im großen und ganzen eine sehr unvollständige Normenethik. Die Normen werden in der Regel durch Integration „normativer Faktoren“ erarbeitet, unter denen die empirischen aus Anthropologie und Soziologie Vorrang haben vor jenen, die in phil.-theol. Reflexion aus dem Wesen des Menschen gewonnen werden. Man folgt also de facto der induktiven Beweismethode, die A. Auer in seiner „Autonomen Moral“ empfohlen hat. W. Korff spricht von der „kombinatorischen“ Argumentationsform (Bd. 1). Der im Zugzwang der pastoralen Praxis Stehende wird wohl mehr zu *Bd. 2* greifen. Es wäre daher die manchmal gegebene thesenartige Zusammenfassung in allen Abschnitten nützlich gewesen. Geht doch die Tendenz der Zeit (wie die Erfahrungen in der Erwachsenenbildung zeigen) nicht mehr auf eine klassische Bildung (weder in der Theologie noch in der Ethik), sondern auf Information, die eine kurzreflektierte Bewältigung persönlicher Probleme erbringt. Das gibt sogar dem Kasuistischen der alten Moralbücher eine gewisse Überlebenschance.

Die Literaturangaben und die Fußnoten sind auf das Notwendigste beschränkt. Es besteht eine gewisse Schlagseitigkeit bezüglich der rechtlichen Verhältnisse der BRD, das verlangt von anderen Lesern die Mühe des Transponierens. Als ein Grundlagenwerk kann das HB Lehrern, Politikern, Juristen, Medizinern, Psychologen, Eheberatern, besonders aber Seelsorgern und Laien-

führungskräften kirchlicher Verbände empfohlen werden.

Linz

Georg Wildmann

HOFFMANN JOHANNES, *Moralpädagogik*, Bd. 1: Moraltheologische und moralpädagogische Grundlegung. (264.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 29.80.

Im Anschluß an die Grundlagendiskussion in der theolog. Ethik der letzten Jahre äußerten sich jüngst mehrfach Moraltheologen zur Moralpädagogik und Moraldidaktik.

H. will dem 1. Bd. zwei weitere über die Methoden der Moralerziehung (Bd. 2) und über Unterrichtsmodelle (Bd. 3) folgen lassen. Damit scheint sich die Moralpädagogik immer mehr aus der Moraltheologie herauszudifferenzieren.

Das 1. historische Kap. der Grundlegung kontrastiert das moralpädagogische Anliegen I. Kants (autonome Selbstgestaltung des Willens) mit dem Konzept E. Durkheims (Anpassung der Individuen an das kollektive moralische Bewußtsein). Daran schließt sich ein kurzer Überblick über die theoretischen und politischen Auffassungen der Moralpädagogik in Deutschland von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Ausführlich bringt der Vf. F. W. Foerster zur Sprache. Im Anschluß an ihn legt H. dann seine eigene Definition einer Moralpädagogik im christlichen Kontext vor: „Theorie, die die Möglichkeiten des Bewußtseins fördert, der unbedingten Aufgabe der Selbstgestaltung des Willenslebens Folge zu leisten. Aus ihrem Verständnis einer absoluten Zukunft und in der Einbindung in eine konkrete Kirche und in der Orientierung an Jesus Christus weist sie wesentlich auf die Art der Realisierung dieses Anspruchs und auf die Korrespondenz von Sollensanspruch und Seinkönnen hin“ (65). Das 2. Kap. ist der empirisch kritischen Analyse des gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungsfeldes für das sittliche Bewußtsein gewidmet. An Hand von Beispielen und unter Heranziehung wichtiger sozialpsychologischer Literatur zeigt H., wie der Mensch in unserer Gesellschaft das Sollen erfährt, wie es um seine moralische Urteilsfähigkeit steht und wie seine Gewissensbildung im allgemeinen verläuft. Mit der Feststellung, daß „in unserer Gesellschaft weitgehend der Sinn des Sollens im Sinn sittlicher Autonomie nicht vorhanden ist“ (153), wird der moraltheol. Hermeneutik die Aufgabe zugewiesen, bei dieser Tatsache anzusetzen.

Doch vorher werden im 3. Kap. Ansätze der Moralphilosophie kurz vorgestellt, kritisiert und gewürdigt. Auf die neuerliche ausführliche Darstellung I. Kants, dessen Standpunkt sich der Autor zu eigen macht, folgt ein Überblick über sprachanalytische und metaethische Ansätze, über Konzepte der Existenzethik sowie über die Auffassung Hegels. Mit dem Aufweis der Aporien der zeitgenössischen Versuche einer moralpädagogischen Fundierung beim Positivismus und beim Ansatz einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ist der Übergang zum 4. Kap. erreicht.

Das 4. Kap. stellt wiederum auf dem Hintergrund der Rezeption Kants in Theologie und Kirche die „autonome Moral im christlichen Kontext“ und das ungenügende Vorverständnis der Kritiker dieser Richtung dar. Zusammenfassend formuliert H. am Ende 2 Grundhaltungen als zentrale Anliegen christlicher Moraldidaktik: Die entschiedene Bejahung der eigenen Existenz (und deren Vollzug in Intersubjektivität) und ein großes Vertrauen in die menschliche Vernunft, weil diese in besonderer Weise die Gottheitengleichheit und Freiheit des Menschen darstellt.

Dem Rez. geht im ganzen Werk eine klare begriffliche Unterscheidung zwischen Moraltheologie, Moralpädagogik und Moraldidaktik ab; die Begriffe gehen dauern durcheinander und nebeneinander her. H. weist die Entwicklung der Moralitätsfähigkeit des Menschen als Aufgabe der Moraltheologie zu (13); ist dies nicht gerade das originäre Anliegen der Moralpädagogik? Sehr lange, kaum verarbeitete Zitate (vor allem von I. Kant) beeinträchtigen eine flüssige Lektüre und wirken streckenweise wie eine Aneinanderreihung von Exzerten. Manche Information ist für den Nicht-Fachmann zu kurz geraten: z. B. der Deharbsche Katechismus (39f), die S-R-Theorie (141), moraltheol. Hermeneutik, theologische und deontologische Normbegründung (241ff). Dem 1. Kap. ist wohl eine Motivangabe für das Werk vorangestellt, doch werden z. T. die Methoden, mit denen H. arbeitet, nicht genügend klar (z. B. am Beginn der empirisch kritischen Analyse 67ff).

Dennoch kann Bd. 1 dem interessierten und ein wenig vorgebildeten Leser einen guten Überblick über die Probleme einer Theorie der Moralpädagogik vermitteln. Viel Literatur (vor allem aus den Humanwissenschaften) wurde verarbeitet; ein Verzeichnis dieser Literatur fehlt leider.

Günter Virt

ROTTER HANS, *Fragen der Sexualität*. (128.) Tyrolia, Innsbruck 1979. Kart. S 110.-, DM 16.80.

Eine weiteres Mal ist dem Innsbrucker Moraltheologen ein aus wissenschaftlicher Verantwortung für die Erwachsenenbildung lebensnah geschriebenes Buch gelungen. R. will bei einem umfassenden Begriff von Geschlechtlichkeit ansetzen und eine Sexualmoral der Leitideen bieten, die sich nicht in Detailkasuistik verliert. Seine Bemerkungen zur Geschichte der Sexualethik zeichnen mit großen Linien Entwicklungen von den Naturreligionen bis zur gegenwärtigen Bewußtseinslage über Sexualität in Kirche und Gesellschaft nach.

Im Abschnitt über die Theologie von Ehe und Geschlechtlichkeit kommen sowohl die Zielgestalt ehelicher Liebe (der Begriff des Ideals scheint dem Rez. wegen seiner Vieldeutigkeit und seiner unterdrückenden Funktion im psychologischen Sprachgebrauch weniger glücklich) wie die oft sehr engen Grenzen menschlicher Möglichkeiten zur Sprache. In einer Ethik des Weges aus der vorgegebenen Ambivalenz menschlicher Sexualität hin zur Formung der Se-

xualität zum Ausdruck für Vertrauen und Liebe sieht R. die sittliche Lösung dieser Spannungen. Das Kap. zur Theologie der Familie wird durch 4 regulative Ideen strukturiert (die Würde der menschlichen Person, der christliche Liebesbegriff, die christliche Sinnbestimmung von Sexualität und das Verständnis von Leid und Vergebung) und hat bei aller Kürze Wichtiges zum Verhältnis von Mann und Frau sowie zur Beziehung von Eltern und Kindern zu sagen.

Ehe ohne Trauschein lautet die provokante Überschrift des folgenden Kap., in dem ein besonderer Akzent auf den gesellschaftlichen und institutionellen Sicherungen der Entscheidung zur Ehe liegt, der übrigens das ganze Buch durchzieht. Etwas ausführlicher ist der Part über Kirche und zweite Ehe geraten; die Probleme werden beim Namen genannt und moraltheologisch verantwortete Richtlinien für die Seelsorge an Zweitehen (inkl. Teilnahme von Geschiedenen an den Sakramenten) formuliert, die mittlerweile einen breiten Konsens finden dürften. In den Abschnitten über Zärtlichkeit und voreheliche geschlechtliche Beziehungen werden wichtige Erfahrungen mit den näheren und weiter entfernten Folgen der verschiedenen sexuellen Verhaltensweisen so dargelegt, daß sich daraus hilfreiche Kriterien für die Prüfung und Klärung der Gewissensentscheidung ergeben. Auch im Kap. über Homosexualität und Masturbation zeigt R., wie differenziert einzelne Handlungen zu beurteilen und Anlagen einzuschätzen sind. Im Rahmen der Ausführungen über Schamhaftigkeit und Nacktheit wird ausführlich auf die Freikörperkultur eingegangen und vor allem die häufig damit verbundene Ideologie unter die Lupe genommen. Ethische, gesellschaftliche und rechtliche Erwägungen zum Problem Brutalität und Pornographie beschließen den Durchgang durch eine Reihe aktueller Fragen zur Gestaltung menschlicher Sexualität und der gesellschaftlichen Leitbilder unter ethischem Aspekt. Innerhalb des gewählten genus darf man sich keine weiterführenden Forschungen und auch keine Lösungen zu speziellen Detailfragen (z. B. die Beurteilung des Obszönen in der Kunst) erwarten. In überschaubaren Abschnitten von durchschnittlich je 10 Seiten werden wesentliche Argumente allgemeinverständlich vorgetragen und am Ende mit weiterführender Literatur versehen. Die personale Sicht und die Integration der Gedankengänge in das christliche Menschenbild geben eine verlässliche Grundlage für die Gewissensbildung ab. Jedem, der im Bereich der Sexualethik Orientierung sucht, ist dieses Buch vorbehaltlos zu empfehlen.

Wien

Günter Virt

KIRCHENRECHT

VALDRINI PATRICK, *Conflits et recours, dans l'Eglise*. (141.) Cerdic, Strasbourg 1978. Kart. Iam.

Unter dem allgemein gehaltenen Titel beschäftigt sich diese Arbeit des Forschungszentrums für christliche Institutionen der Universität Straßburg mit der 1967 geschaffenen Verwaltungsge-

richtsbarkeit der kath. Kirche und ihrem Organ, der II. Sektion der Apost. Signatur. Weitergehende Fragen von Rekursmöglichkeiten in der kirchlichen Verwaltung und ihre Geschichte werden in diesem Zusammenhang kurz behandelt. Als Ergebnis wird festgehalten, daß das gegenwärtige System zu sehr Reflex seiner Vorbilder im staatlichen Recht sei; die weitere Forschung müsse die kanonistische Tradition und die gegenwärtige Praxis mehr berücksichtigen. Jedenfalls sei die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit die beste Bewährungsprobe für die Ernsthaftigkeit des Eintretens der Kirche für die Rechte der Person.

Das eigentliche engere Thema wird mit großer Ausführlichkeit und Genauigkeit dargestellt. Die angesichts des relativ kurzen Bestandes des kirchlichen Verwaltungsgerichtes reichliche Juridikatur und Literatur findet eine gelungene Synthese. Eine Ausweitung auf die bestehenden Initiativen auf partikularrechtlicher Ebene (z. B. in Bayern), die der Vf. sehr wohl kennt, wäre wünschenswert, hätte aber wahrscheinlich den Rahmen gesprengt. Exakte kirchenrechtliche Arbeiten dieser Art müssen immer die Voraussetzung für Gesamtdarstellungen und neue Perspektiven sein.

Graz

Hans Heimerl

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.-.

Anliegen des Buches ist es, kirchliche Caritas als Vollzug der Kirche darzustellen und sie als solchen in die verfassungsrechtlich gegebenen Strukturen der Kirche einzuordnen. Zu diesem Zweck untersucht H. den Begriff der Caritas im kirchlichen Sprachgebrauch und bemüht sich dann, das 2. Hauptgebot der Nächstenliebe nicht nur als Forderung an den einzelnen Christen zu verdeutlichen, sondern als einen Wesenszug der Kirche. Die Abgrenzung kirchlicher Caritas gegenüber außerkirchlichem sozialem Handeln ist notwendig, greift aber zumindest in der Darstellung der philanthropisch oder humanitär motivierten Sorge um den Menschen zu kurz.

Der 2. Teil der Arbeit befaßt sich mit der Organisation kirchlicher Caritas, und zwar eingeschränkt auf das amtliche Tun. Nur dieses ist, weil es Grundfragen der kirchlichen Verfassung berührt, Gegenstand des Interesses für H. Gemäß dem methodischen Ansatz, daß ein amtlicher Vollzug der Kirche ihrem Wesen entsprechend strukturiert sein müsse, erörtert H. eingehend die Hauptaussagen des allgemeinen kirchlichen Verfassungsrechtes für alle Ebenen, auf denen amtliches karitäatives Handeln möglich ist: Teilkirche mit Diözese und Pfarrei, Teilkirchenverbände und Gesamtkirche. In der daran anknüpfenden Prüfung der Organisationsfragen werden die möglichen Lösungen durchgespielt, ferner das Verhältnis der Caritas zu den Ratsgremien der verschiedenen Ebenen untersucht.

Bei der Erörterung der Teilkirche ist die Organisationsstruktur der Caritas in Deutschland dargestellt, soweit dem Vf. die Satzungen der Diözesancaritasverbände zugänglich gemacht wurden.

Aus den Grundüberlegungen zur Wesensstruktur von Caritas und Kirche zieht H. die Konsequenz eines Organisationsvorschlag: die Rechtsfigur des kirchenamtlichen (öffentlichen) Vereins (94-97). Diese Figur, die sich noch im Zustand der Planung befindet (Pars I Tit. I Cap. III Art. III des Schemas „De Populo Dei“ für das 2. Buch des neuen CIC, Vatikan 1977), verbindet die beiden wesentlichsten Anliegen: die amtliche Autorität und Verantwortlichkeit mit der Initiative und spezifischen Mitarbeit der Laien. Eine so geartete Organisationsform würde nach Meinung des Vf. nur geringe Veränderungen im deutschen Caritas-Recht verlangen, die besonders die Stellung der Amtsträger zu den Caritasverbänden betreffen.

Das Buch bietet dem Leser Gewinn: eine zusammenhängende Darstellung des allgemeinen kirchlichen Verfassungsrechtes nach der Lehre der Münchner Schule. Belegt sind die Aussagen mit einer Überfüllung von Anmerkungen, die den ersten Satz ebenso zieren wie das Schlußmotto: „in omnibus caritas (Anm.: GS 92,2).“ Der Leser, der das Buch seines Interesses für Fragen der Caritas wegen in die Hand genommen hat, dürfte über den Anteil der verfassungsrechtlichen Erörterungen am Gesamtinhalt der Arbeit allerdings überrascht sein.

Münster, Westfalen

Klaus Lüdicke

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. DM 32.-.

Dieses Werk (rez. ThPQ 127/1979, 202f) empfiehlt sich selbst durch die Tatsache, daß die 1. Aufl. innerhalb kurzer Zeit vergriffen war. Die viel angesprochene „Lücke“ bestand in der Literatur über das Ordensrecht also wirklich. Das Buch fand Anklang wegen seines klaren Aufbaues und der zuverlässigen Darbietung des Stoffes. Es 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 Nichtreligiösen (Mitglieder der Gesellschaften mit gemeinsamem Leben ohne öffentliche Gelübde sowie der Weltlichen Institute). Die 2. Aufl. nennt sich „verändert“; es waren jedoch gegenüber der 1. keine wesentlichen Änderungen notwendig.

Dieses „Ordensrecht“ kann auch weiterhin den Ordensgemeinschaften, den Oberen und Ordensmitgliedern, den Seelsorgern und allen mit dieser Materie Befaßten ein umfassendes und

zuverlässig informierendes Nachschlagewerk sein. Dazu bietet es ein detailliertes Inhalts- und Literaturverzeichnis, ein Sachregister und einen Index der Canones CIC.

Linz

Peter Gradauer

EHESCHEIDUNG. Hg. v. d. österr. Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“. (64.) Veritas Linz 1977. Kart. S 42.-, DM 7.-.

Die österr. Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ pflegt alljährlich eine Tagung zu einem aktuellen Thema aus den Bereichen Pastoral und Medizin abzuhalten. Die am 4. 12. 1976 in Ried i. I. durchgeführte Tagung befaßte sich mit dem Problem „Ehescheidung“. Die Soziologin Lieselotte Wilk (Linz) legte dazu statistisches Material vor und versuchte, von ihrem Standpunkt aus eine Interpretation der Faktoren zu bieten, welche die Ehescheidung begünstigen; Heimo und Susanne Gastager (Salzburg) beleuchteten die Ehescheidung als familietherapeutisches Problem; während Landesgerichtsrat Erwin Wimmer (Braunau a. I.) die Ehescheidung aus juristischer Sicht behandelte und die damals erst angekündigte, heute schon in Kraft stehende Regelung begrüßte, wurde vom Günther Hummer (Ried i. I.) vom kath. Standpunkt aus dagegen Stellung bezogen; P. Markus Präg (Ried i. I.) legte die kath. Ehelehre dar, besonders im Hinblick auf die Scheidung; gleichsam als Gegenstück berichtete Erwin Schiller (Ried i. I.) über die evang. Praxis bezüglich der Scheidungen. Den Abschluß bildete ein Referat von Bernhard Liss (Linz) über „Katholische Familienpastoral und Ehescheidung“. Dieses Bändchen stellt eine gute Information über die (damals) anstehenden Fragen zu dieser Verfallserscheinung unserer Zeit dar; die Darlegungen sind für die breite Öffentlichkeit bestimmt, sie wollen und können in ihrer populärwissenschaftlichen Form keine endgültigen Lösungen anbieten, sondern jeweils nur einen Einstieg in die Problematik aus der Sicht der verschiedenen Referenten bieten.

Linz

Peter Gradauer

SCHWENDENWEIN HUGO, *Rechtsfragen in Kirche und Staat*. (139.) Inst. f. Kirchenrecht. der Theol. Fak. Graz. Graz 1979.

Der Ordinarius für Kirchenrecht an der Theol. Fakultät Graz legt hier eine Sammlung von Aufsätzen vor, die seit 1971 in verschiedenen Zeit- und Festschriften des In- und Auslandes erschienen sind. Sie zeigen das weite Interessen gebiet des Vf. von der theoretischen Grundlegung des Rechts bis zu dessen seelsorglich-praktischer Anwendung, von der Interpretation der Konzilsdokumente bis zum Staatskirchenrecht; sie geben damit auch ganz allgemein einen Einblick in die weite Streuung heutiger kirchen rechtlicher Themenstellung. „Der Geist der Gesetzgebung als dynamischer Interpretationsfaktor“ sowie „Die Errungenschaften der Französischen Revolution und das kanonische Recht“ eröffnen den Reigen; die „Probleme um die soziale Sicherheit der Priester und Ordensleute“ röhren

ein aktuelles Thema an, nicht minder „Gitter und Scheidewand, Überlegungen zur Instruktion der Religionskongregation über die Klausur rein kontemplativer Frauenklöster“. Die Erneuerung des kirchlichen Lebens mit dem Bestreben nach mehr „Demokratie“ und Öffnung nach außen mit größerer Überschaubarkeit konfrontiert mit dem Problem „Secretum pontificium“ und „Schutz kirchlicher Verschwiegenheitspflichten im kanonischen Prozeß“. Dem Staatskirchenrecht gehören die Fragen an: „Erwerbsbeschränkung der Toten Hand in Österreich“, „Verfassung, Religionsunterrichtsgesetz und Schulvertrag“, „Religion als Pflichtfach“ und „Die ehorechtliche Situation spanischer Staatsangehöriger in Österreich“. Wer eine Klärung in diesen oder ähnlichen Fragen sucht oder am Kirchenrecht interessiert ist, kann hier zuverlässige Auskunft finden.

Linz

Peter Gradauer

PASTORAL THEOLOGIE

HEIMBROCK HANS-GÜNTHER, *Phantasie und christlicher Glaube*. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse. (144.) (Praxis der Kirche Nr. 22) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1977. Kart. Kln. DM 17.80.

Mit großem Interesse an den tieferen Verbindungen zwischen Humanwissenschaften und Theologie rollt H. ein hochinteressantes Problem auf. Es geht um das Phänomen Phantasie, das sowohl in der Psychoanalyse wie auch in der menschlichen Individualität und Kommunikation von großer Bedeutung ist. In der kurzen aber treffenden Einführung in die Triebdynamik der Freudschen Psychoanalyse wird die narzistische Phantasie und die Ichentwicklung weiter verfolgt und die Wandlungen der psychoanalytischen Symboltheorie aufgezeigt. Im Hauptteil geht es um einen gestalteten Narzißmus und christlichen Glauben. Nach Kohut bestehen zwischen Selbstdarstellung und religiöser Symbolik enge Beziehungen. Die biblisch-christliche Symbolik erweist sich als ein gestalteter Narzißmus. Wichtig dabei wird vor allem das in der Theologie unseres Jh. wiederentdeckte Motiv der „Ohnmacht Gottes“ (Dietrich Bonhoeffer).

2 Forscher werden hier mit ihren Ergebnissen genannt: P. Ricoeur, ein franz. Philosoph, und der deutsche evang. Systematiker J. Moltmann. Beide haben weiterführende Interpretationen des Leidens Gottes vorgelegt, indem sie theologische Gedankengänge mit der psychoanalytischen Theoriebildung in Beziehung gesetzt haben. Ricoeur fragt nach jenem Glauben, der die Kritik Nietzsches und Freuds überleben kann. Der gewollte Tod Jesu zerstört die Wunschillusion der Unsterblichkeit, die Selbstentäußerung des Herrn bringt einen Fortschritt auf dem Weg zur Konstitution der Person und das biblische Gottesbild wird durch die Selbstingabe des Herrn aus den archaischen Fesseln der ödipalen Vaterphantasie befreit. Auch Moltmann beginnt mit dem Ansatz: Das Symbol des gekreuzigten Gottes, die Hingabe des Sohnes durch den Vater für

die gottlose Menschheit, damit ist menschliches Leid in Gott aufgehoben, das Kreuz ein Zeichen der Liebe Gottes, das befreit zum Leben. Seelsorger und Akademiker werden dieses Buch mit Gewinn lesen.

Graz

Karl Gastgeber

OATES WAYNE E., *Krise, Trennung, Trauer*. Ein Leitfaden pastoraler Fürsorge und Beratung. (105.) Kaiser, München 1977. Kart. DM 11.80.

O. versteht seinen in verständlicher Sprache geschriebenen Beitrag als praktische Hilfe für Seelsorger und andere beratende Berufe. Er soll ihnen ermöglichen, Menschen in Krisensituations ihres Lebens wieder auf den Weg konstruktiven Wachstums zu führen. Dabei versteht er unter „Trauer“ den Schmerz beim Verlust eines nahestehenden Menschen durch den Tod. Den Ausdruck „Trennung“ verwendet er, wenn es um den Verlust eines Menschen durch andere Umstände geht, wie Entfremdung, Konflikt und vor allem Ehescheidung. Er weist darauf hin (und dafür muß man ihm dankbar sein), daß diese zweite Art häufig von den Mitmenschen kaum ernstgenommen wird, obwohl sie einen fast ebenso tief treffen kann wie ein Todesfall. Wenn gleich ein Seelsorger durch die praktischen Erfahrungen seines Dienstes um viele hier angesprochenen Probleme weiß, wird doch seine Aufmerksamkeit auf zahlreiche Einzelheiten gerichtet, was ihm ohne Zweifel im Umgang mit Menschen in Krisensituations zugute kommt.

Neumarkt i. H. Engelbert Leitner

STEINKAMP HERMANN, *Jugendarbeit als soziales Lernen*. Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. (Praxis der Kirche Nr. 27.) (128.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1977. Kart. lam. DM 18.50.

Die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD hat sich 1975 umfassend zur kirchlichen Jugendarbeit geäußert. St. hat daran mitgearbeitet und kommentiert nun diesen Text. Zugleich konzentrieren sich seine Überlegungen auf einen wichtigen Aspekt der Übersetzung des Synodenbeschlusses in die Praxis, nämlich die Folgerungen für die Ausbildung und Fortbildung der Verantwortlichen. Für den Leser, der sich nicht auch theoretisch mit Jugendarbeit beschäftigt, ist es ein schwieriges Buch. Immer wieder wird er über die Fachsprache stolpern (etwa „agogisch“ oder „metakommunikativ“). Wer sich jedoch hineinbegibt, darf mit reichen Früchten rechnen. Genannt seien die Beispiele für situationsbezogene Verkündigung (41–45), die für Gruppenleiter ermutigende und zugleich herausfordernde Feststellung: „Mehr als die Summe seines Wissens und seiner Fertigkeiten zählt die menschliche Echtheit“ (64) oder die praktischen Beiträge im 3. Teil des Buches. Insgesamt also viele Anregungen, als Gesamtentwurf der Diskussion sehr würdig, aber auch bedürftig.

Linz

Willi Vieböck

HACKNEY HAROLD / NYE SHERILYN, *Beratungsstrategien – Beratungsziele*. (151.) Reinhardt, München 1979. Kart. lam. DM 22.80.

Den Autoren ist zu danken, daß sie eine Lücke in der Literatur über Beratungsansätze mit diesem Buch ausfüllen. Sie beginnen gerade dort, wo die meisten Einführungsbücher enden. Der Aufbau bringt 12 Kap., die nach dem aktuellen Vorgängen in der Gruppenberatung gestaltet sind und hinführen zu einer Verwirklichung des richtigen Beraterverhaltens. In den ersten 5 Kap. wird Wichtiges über den Abbau von ungünstigen sozialen Verhaltensweisen, über das Bekräftigen in der Beratung, über das notwendige Schweigen und die Pausen, über Gesprächsanfang und Gesprächsende gesagt. 6. bis 9. Kap. gehen auf die Ziele in der Beratung ein, greifen die Gedanken und Vorstellungen des Klienten auf, geben eine gute Einführung in die Wahrnehmung von Gefühlen und Affekten und bringen die Unterscheidung von kognitiven und affektiven Bestandteilen der Klientenäußerungen. In den letzten 3 Kap. ist eine Auswahl von angemessenen Beratungsstrategien erarbeitet und sind wesentliche Aspekte der Klient-Berater-Beziehung angesprochen, um dem Berater wichtige Hilfen zur Selbsteinschätzung, Einschätzung durch den Supervisor und Verwendung verschiedener Beratungsstrategien anzubieten.

Die Durcharbeitung dieses Büchleins kann allen, die innerhalb und außerhalb des kirchlichen Bereiches mit Gruppenarbeit zu tun haben, wärmstens empfohlen werden. Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß die entscheidenden persönlichen Fähigkeiten nur durch ein Selbsterfahrungstraining erreicht werden können.

Graz Karl Gastgeber

GREINACHER N. / METTE N. / MÖHLER W. (Hg.), *Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben*. (Praxis der Kirche Nr. 30.) (320.) Kaiser, München / Grünwald, Mainz 1979. Ppb. DM 36.-.

Die Tatsache allein ist schon verdienstlich, daß in einem Reader wichtige und überschaubare Handlungen zusammengestellt wurden, die für eine Monographie zu klein, für das Vergessen aber zu gut sind; dies gilt insbesondere für Beiträge, die in der „Diakonia“, in der HerKorr. oder auch in Sammelbänden schon einmal veröffentlicht wurden. Dazu kommt, daß hier zum gleichen Thema zumeist evang. und kath. Autoren nebeneinander zur Sprache kommen. Die evang. Beiträge sind zumindest für die kath. Gemeindepraxis und ihre praktische Theologie recht wertvoll (gilt vornehmlich für die Beiträge von Schloz, Lange, Leuenberger). Ob dies umgekehrt auch der Fall ist, will der kath. Rez. offenlassen.

Es kann nicht der Sinn einer Besprechung von derart unterschiedlichen Beiträgen zu Analyse, Ziel, Leitung und Handlungsfeldern der Gemeindearbeit sein, die einzelnen Aufsätze vorzustellen und im Detail kritisch zu würdigen. Von Nutzen kann eher die Beobachtung sein, daß diese praktisch theologischen Arbeiten, gemessen an

ihrer Arbeitsweise, recht unterschiedlich sind. In dem einen Typ wird darüber geschrieben und der Leser aufgemuntert nachzudenken, was Gemeindepraxis sein soll (Grundtyp der deutsch-akademischen Methode). Der andere Typ erzählt Erfahrungen und gewinnt den Leser, diese Erfahrungen nach-zudenken (was mehr dem französischen Stil entspricht). Mehr Plausibilität hat meines Erachtens der 2. Typ (was für die Beiträge etwa von Pfarrer Honsel über seine Gemeindearbeit in Ibbenbüren oder auch von R. Zerfaß, der die gemeindekatechetischen Erfahrungen von Rüsselsheim aufgreift, gilt). Es wäre für das anspruchsvolle Thema Gemeindepraxis unentbehrlich, über diese Gemeindemodelle hinausgehend noch weitere Erfahrungen zu reflektieren (wie Eschborn, Wien-Machstraße, Dortmund-Scharnhorst etc.). Wer in der Alltagspraxis steht, wird etwa von den Erfahrungsberichten eines H. M. Schulz, P. Weß oder auch dem neuen und spannenden Buch der Franziskanerpates in Dortmund-Scharnhorst („Faszination Gemeinde“, Herder) mehr Ermunterung und Gewinn ziehen.

Das vorliegende Werk wird daher eher für Theologiestudenten, Universitätsassistenten und praktische Theologen unmittelbar brauchbar sein. Empfehlenswert ist es gewiß auch für angehende Praxisbegleiter (deren zunehmende Wichtigkeit in einzelnen Beiträgen sehr wohl erkannt ist: vgl. 166, 195, 202/210). Verlockend wäre es nicht zuletzt, die einzelnen Beiträge unter wissenssoziologischen Aspekten zu bedenken: Was bewegt denn einen Autor? Welche Anliegen stehen hinter der Diskussion über nicht-ordinierte Bezugspersonen? Was verbirgt sich hinter dem immer noch nicht ausgeorenen Begriffspaar von Volks- und Gemeindekirche an eigener Vorstellung und gelebter christlicher Praxis? Welche unmittelbare gemeindliche Erfahrung steht als kritisches Korrektiv schützend Pate? Was heißt es, wenn über die Gemeindepraxis von einem Lehrstuhlinhaber, einem ehemaligen Pfarrer oder einem verheirateten Universitätsassistenten geschrieben wird? Solche gefährliche praktisch-theologischen Fragen stünden einer Einleitung zu einem wertvollen Reader recht gut an.

Passau Paul M. Zulehner

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.-.

Die breit angelegte Arbeit hat gewiß gute Seiten: Die Entwicklung der Kindertaufdiskussion wird exakt dargestellt, vor allem werden wenig bekannte römische Dokumente und Anweisungen afrikanischer Bischöfe dokumentiert. Bei der Lektüre wurde mir neuerlich klar, was ich zu diesem Thema schon 1970 geschrieben habe: Im Grund handelt es sich nicht um ein dogmatisches, sondern um ein pastorales Problem. Die Art und Weise, wie aber im Namen der Wahrheit und der Kirche hier mit den Menschen umge-

gangen wird, ist in einem miesen Sinn „dogmatisierend“. Die Gefühlslage des Buches ist kalt. Die Grundstimmung „pastoralfaschistisch“. Diese Art von Dogmatik führt am Ende zur Herrschaft über den Menschen. Mit ihr wird der gesellschaftliche „Machtverlust“ der Kirche auf Umwegen insgeheim kompensiert. Beispiele: Wie ist es mit dem Grundton der Pastoral Jesu zu vereinen, wenn man angesichts des Kirchenaustritts von Katholiken vermerkt: „Der Akt vor dem Amtsgericht ist dann nur eine logische Folge, und man muß diejenigen Nichtglaubenden eigentlich zu ihrer Ehrlichkeit und Konsequenz beglückwünschen, die diese Folgerung ziehen und damit auch der Kirche helfen, klare Verhältnisse zu schaffen“ (84/85). Jesus hingegen blickte dem reichen Jüngling „traurig“ nach. Pastorale Trauer ist diesem Buch fremd. Was sind dazu „klare Verhältnisse“? R. insistiert ständig, es gebe Kriterien (und beruft sich auf Afrika), mit denen ein Taufaufschub, noch mehr eine Taufverweigerung möglich ist. Natürlich ist er theoretisch denkbar und im Ernstfall wird es ihn auch geben müssen. Aber nicht nach der Art der Herrschaftspastoral, die dieses Buch durchzieht. Kirchenbesuch, intakte Ehe, sittlicher Lebenswandel, dies verlangt R. für die Taufzulassung. Werden diese Kriterien nicht erfüllt, wird die Taufe vom Priester verweigert.

Selbst Klostermann (Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Wien 1979, 130) ist nach „strengen“ Jahren „milde“ geworden und sagt: Auch ein Taufaufschub, der nur vom Seelsorger verantwortet wird, wird meist nicht Glauben wecken, was der einzige Sinn eines solchen Aufschubes wäre, sondern oft die letzten Reste des Glaubens zum Ersticken bringen. Und er wirbt um die Seelsorger, wenn er schreibt: „Vielleicht würden wir überhaupt oft richtiger, d. h. evangeliumsgemäßer handeln, wenn wir uns öfter fragten, was wohl Jesus in diesem Fall tun würde.“ Klostermann spricht zu Recht von „Resten des Glaubens“. R. hingegen unterstellt für gewöhnlich, daß kein Glaube vorhanden ist. Das Schlimme ist, er beruft sich dabei auch noch auf religionssoziologische Analysen von mir. Dabei müßte er doch dort entdecken, wie behutsam die Forschung mit dem Menschen umgeht und dabei Überraschungen erlebt, was an tiefliegenden Hoffnungen da ist, wenn Eltern ihre Kinder zur Taufe bringen. Von den Betroffenen, ihren Sehnsüchten und Ängsten ist aber fast nicht die Rede. Vielmehr geht es darum, „unter Kontrolle zu bringen“ (203), um Sakramentalisierung (349), um Garantieren, um „Lehrinhalte“, Programme und Öffentlichkeitsarbeit (363), um Urteilen und Verurteilen. Nicht aber ist die Rede vom Gewinnen, vom Ringen, vom Abmühen um den Glauben, von der Freude über ganz kleine Schritte, über ein kaum noch sichtbares Glimmen (wenn ein Arbeiter nach langer unkirchlicher Tradition um die Taufe eines Kindes bittet ist das vielleicht wesentlich mehr, als wenn ein Pfarrer regelmäßig zur Messe schreitet!), über Anzeichen von gelebter Liebe, die auch dann noch da sein kann, wenn eine Ehegeschichte ge-

scheitert ist. Man hat nicht den Eindruck, daß R. die Menschen in der Art Jesu liebt. Er „liebt“ vielmehr die „Wahrheit“ bzw. das, was er dafür hält, er will „klare Verhältnisse“.

Nun ist wahrlich Rez. kein Verfechter eines ebenso inhumanen Laxismus, der um die Gläubengeschichte des Menschen nicht bekümmert wäre. Aber noch gefährlicher ist in meinen Augen der neoklerikale Pastoralfaschismus, bei dem der Pfarrer ohne die erwachsenen Christen und gegen sie richtend entscheiden kann. „Ich“ hätte Taufen verweigern müssen (358): Statt dessen müßte es heißen: Ich habe mich verantwortlich und konfrontierend in einen pastoralen, also glaubens- und lebensförderlichen Vorgang eingelassen; ich habe um die Menschen gerungen, weil mir an ihnen liegt; dabei ist aber deutlich geworden, daß eine Taufe widersinnig ist, und deshalb haben die Eltern ihre Bitte zurückgenommen (nur so kann m. E. ein Taufaufschub zustande kommen); bei mir aber blieb pastore Frauer zurück. Jede andere Form von Taufaufschub gleicht in der Realität einer „Schwangerschaftsunterbrechung“. Man kann R. bei der Behandlung solcher und ähnlicher Themen (auch die Vorschläge zur Eheschließung sind in einer seltsamen Weise apostoral: 348f) nur den Satz des Augustinus ins Stammbuch schreiben: Amate scientiam, sed anteponite caritatem.

Passau Paul M. Zulehner

RORARIUS WINFRIED, *Seele – Tod – Unsterblichkeit*. (280.) Gerd Mohn, Gütersloh 1979. Kart. lam. DM 24.–.

Der leitende Arzt an einer psychiatrischen Klinik und Lehrbeauftragte für Psychiatrie behandelt im 1. Teil das im Titel angesprochene Gegenwartsbewußtsein. Zunächst bietet er die modernsten Erkenntnisse im Problemkreis Gehirn-Seele mit dem Ergebnis an, daß der Tod als die letzte Realität des Lebens erfahren, die Unsterblichkeit aber als absurd beurteilt wird, oder allenfalls in sozialpolitischen, futuristischen Scheinofferten (Faschismus, Rassismus, Marxismus) zum Zuge kommt. Die Verdrängung der Todesrealität zeigt sich im Alltagsbewußtsein im Gesundheitskult und Lebensgenuss.

Im 2. Teil läßt R. zu Tod und Unsterblichkeit die Denker des Altertums (Sokrates, Platon, Aristoteles), der Neuzeit (Kant, Hegel, Schopenhauer) und der neuesten Epoche (Freud, Wittgenstein, Jaspers, Heidegger, Sartre, Schulz) zu Wort kommen. Dieser historische Exkurs läßt auf viel Fleiß und Fachkenntnis des Vf. schlüpfen, bedarf aber beim Studium einer nicht geringen Hartnäckigkeit im phil. Denken.

Im 3. Teil (zweifelsohne dem interessantesten des Buches) versucht R. seinen eigenen Beitrag in Form einer Todesdialektik anzubieten: weder das Leben noch der Tod werden als „Letztgegebenheiten“ verstanden. Dabei werden die Erkenntnisse der neuesten Todesforschung (z. B. Todesnähe-Erlebnisse) und der Überlebensforschung (Geistererscheinungen, Totenbefragungen, Reinkarnation) zur Illustration herangezogen.

Obwohl gegenwärtig gewiß kein Mangel an Literatur über die Todesproblematik zu verzeichnen ist, scheint diesem Buch wegen der Fülle der Gedanken und des zusammengetragenen Materials ein besonderer Platz zu gebühren.

Linz

Josef Hager

KAUFMANN FRANZ-XAVER, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums.* (224.) Herder, Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 24.80.

Das Buch ist ein beruflicher Luxus des Bielefelder Soziologen. Kein Zweifel, daß K. an der Kirche Interesse hat, also voll dabei ist und dieses Interesse in eine denkende und handelnde Auseinandersetzung mit dem Christentum umsetzt. Daß dabei die engagierten Analysen überaus kritisch ausfallen, spricht nicht gegen das erklärte Interesse an der Kirche: Denn nur der, der die Kirche – im Sinne eines Wiener Spruchs – „nicht einmal mehr ignoriert“, kritisiert sie auch nicht mehr. Dies zu sagen ist dem Rez. ein Anliegen, weil heute immer mehr wieder der Auffassung sind, daß Liebe zur Kirche in einem unkritischen Jasagen zu allem und jedem in der Kirche besteht. Dieses Buch ist ein handgreiflicher Beweis gegen eine solche Position. K. betreibt im übrigen nicht Religions- oder Kirchensoziologie im üblichen Sinn. Die eine ist ihm zu diffus, die andere zu eng. Schon gar nicht liebt er empirische Analysen, deren empirische Grundlagen seiner Auffassung nach ohnehin wenig gesichert wären. (Zudem kosten diese viel Zeit und Geld; und außerdem werden die erforderlichen Feldforschungen von anderen Wissenschaftern gemacht, was durchaus im Sinn der Arbeitsteilung erlaubt, daß K. selbst einen ihm eigenen und originellen Beitrag zum „Kirchenbegriff“ leistet). Sein theoretisches Kernelement ist die „Christentumsgeschichte“: Das also, was sich rund um Jesus entwickelt und von da weg unter jeweils neuartigen gesellschaftlichen Bedingungen weiterentfaltet hat.

In diesem theoretischen Grobrahmen werden bedeutsame Themen aufgegriffen: Die Säkularisierungsthese, die Zukunft des Christentums, die außerkirchliche Religiosität (wobei das von K. Forster hg. Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Religiös ohne Kirche“ [1977] heftig angegriffen wird, weil es mit der Pastoral der konzentrischen Kreise ein amzentriertes-bürokratisches Kirchenmodell vertitt); die gesellschaftlichen Bedingungen der Glaubensvermittlung: Themen also, die auch in einer gediegenen Praktischen Theologie unverzichtbar seind, wenn diese eine Handlungswissenschaft der Kirche sein will.

Die Hauptkritik an der heutigen gesellschaftlichen Verfaßtheit des Christentums ist nach K. zweifellos sein Hang zur Bürokratisierung. Die Menschen und das Evangelium werden gleichermaßen verwaltet. Individualität, Gemeinschaften an der Basis, originäre Entwicklungen jenseits von kirchlichen Zentralstellen werden durch den „Großen Bruder“ der kirchlichen Bürokratie weithin behindert. Natürlich weiß K.,

dass eine Großkirche ohne Verwaltung nicht arbeitsfähig ist. Doch stellt er fest, daß sogar in der Rolle des Bischofs heute längst die Verwaltungsaufgaben vor den pastoralen Handlungen stehen, wobei die pastoralen Begegnungen mit Menschen weithin auch schon ritualisiert sind und im übrigen ein Bischof eher nur mit Angehörigen und Klerikern verkehre, nicht mehr aber mit Leuten, die von der heutigen Lebensauffassung geprägt sind. Dies führt aber zu einem systematischen Wirklichkeitsverlust der meisten kirchlichen Entscheidungen. Spricht man mit einzelnen Bischöfen über diese These, dann hört man durchaus auch Widerspruch. Es kommt sehr darauf an, wie ein Bischof selbst mit seiner Zeit umgehe und ob er dem engen Kreis seiner Mitarbeiter noch wirksam durchschreiten könne. Selbst hier zeigt sich aber noch einmal, daß „normalerweise“ der Bischof (und morgen vielleicht auch schon die Pfarrer, die „Verweser“ von 4 bis 6 „Kleinpfarreien“ ohne Pfarrer am Ort sind) nur unter Aufbietung zusätzlicher Persönlichkeitskräfte das verändern kann, was die gegenwärtige gesellschaftliche Verfassung des Christentums aus ihm macht.

Man muß dieses provokante und sachlich ziemlich unanfechtbare Buch lesen. Aufgabe der Praktischen Theologen wird es sein, in ihre Handlungswissenschaft etwas von diesen Provokationen aufzunehmen, zugleich aber auch kritische Fragen an K. zurückzugeben. So gibt es offenkundig an der kirchlichen Basis wesentlich mehr „unbürokratische Vorgänge“, als bei der Lektüre dieses Buches vermutet werden kann. Gewiß, Modellgemeinden sind auch nicht allzu zahlreich vorhanden. Aber ihre Zahl wächst. Auf diese Weise kann es freilich zu einer ganz neuartigen Folgerung „nach Kaufmann“ kommen: Zu einer „Kirchenspaltung“ ganz neuer Art, nämlich die Spaltung zwischen einer bürokratischen Kirche und einer lebendigen Kirche. Und das alles unter dem breiten Hut selbst einer einzigen Konfession. Selbst solcher Pluralismus könnte aber nach K. die Tradierungschancen des Christentums erhöhen. Oder doch nicht?

Passau

Paul M. Zulehner

SEIDL E. / WALTER I., *Angst oder Information im Krankenhaus. Interaktionsprobleme zwischen Patienten, Ärzten und Pflegepersonal.* (VII u. 353.) Maudrich, Wien 1979. Kart. lam.

Dieses wichtige Büchlein enthält zweckdienliche Weisungen auch für die Priester, die in der Krankenseelsorge tätig sind. Es berichtet über empirische Untersuchungen, die in 5 großen Krankenanstalten Wiens mit wissenschaftlicher Genauigkeit durchgeführt wurden, um das Vorhandensein oder den Mangel eines persönlichen Kontaktes zwischen Arzt, Krankenschwester und Patient festzustellen. Aufgrund von ausführlichen Anfragen, die von einem Team von Fachleuten untersucht wurden, kann man feststellen, daß der menschliche Kontakt bei den empfindlichen psychologischen Situationen, in denen sich die Patienten befinden, meistens fehlt. Beide Autorinnen nehmen sich vor:

1. Das Arbeitsfeld der Ärzte und Krankenschwestern in ausführlicher Form abzuleuchten, indem sie ihre wissenschaftlichen Rollen mit passenden sozialen und psychologischen Haltungen bereichern. Somit wird ihre Präsenz qualitativ verbessert.
2. Die Probleme der Hospitalisierung, die die persönliche Lage der Patienten erschweren, genau herauszustellen, um eine reale Hilfe leisten zu können.
3. Die Programme der Vorbereitung auf ihren Beruf für Ärzte und das Pflegepersonal zu ergänzen, damit das gesamte Pflegepersonal in einer gründlichen Erneuerung der Krankenbehandlung einbezogen wird. Diese Programme sollen zu einer Vertiefung der psychologischen Haltung den Kranken gegenüber beitragen.
4. Alle Krankenpflegekräfte anzuspornen, ihre ganze Persönlichkeit einzusetzen.

Hiemit empfiehlt sich das Buch besonders den Krankenseelsorgern und allen, die mit Kranken zu tun haben. Sie sind immer wieder der Gefahr ausgesetzt, eine unpersönliche Rolle zu spielen, d. h. eine hauptamtliche, etwa neutrale Rolle, die oft sehr weit entfernt ist von den Erlebnissen und Bedürfnissen der Kranken.

Wien

Peter Bolech

SOZIALWISSENSCHAFTEN

GOTTLÖB BERND, *Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen.* (Abh. z. Sozialetik, hg. v. Weber / Rauscher, Bd. 16) (430.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. DM 38.-.

Vf. nennt diese Diss. eine Pilotstudie, weil sie die 1. gründliche Untersuchung über die Gastarbeiterseelsorge(r) darstellt. Ihre Dringlichkeit ergibt sich schon aus der Zahl der Gastarbeiter (Juli 1975 waren in der BRD über 2 Millionen). Genaue Statistiken finden sich im 2. Teil des Bd. Das Wort „Missionar“ ist meist für die auswärtigen Missionen, ev. noch für die Volksmissionen in Verwendung, doch weist Vf. nach, daß es bereits seit 1887 für die italienischen Auswanderer nach Amerika gebraucht wird. Wer diese Studie liest, wird finden, daß die Situation dieser Seelsorge tatsächlich jener der Missionare in der Übersee in vielem entspricht. Dabei beschränkt sich die Studie auf die Gastarbeiter aus Italien, Spanien, Portugal, Kroatien und Slowenien, die sich in der BRD aufhalten. Sie will die Normen für die Missionare durchleuchten und das Verhalten der Missionare deuten aufgrund einer mündlichen Befragung, weil auf ausgeschickte Fragebögen nicht geantwortet wurde. Es hat sich gezeigt, daß eine fast unüberbrückbare Kluft gähnt zwischen den allgemein gehaltenen kirchlichen Dokumenten und der Praxis.

Das Verhalten der Missionare wird nach allen Seiten hin durchleuchtet, angefangen von den Motiven für diesen Dienst bis zu Auswahl, Vorbereitung und dem eigentlichen Arbeitseinsatz. Ein Außenseiter wird sich kaum eine Vorstellung machen von den Problemen, die ein solcher Mis-

sionar (in unserem Land) zu bewältigen hat. Als Beispiel sei etwa der Mentalitätsunterschied angeführt, wie er zwischen dem Missionar aus Norditalien und den Gastarbeitern aus Südtalien herrscht; man könnte auch die politischen Schwierigkeiten nennen, die sich ergeben, wenn Arbeiter aus einem totalitären System in einer freien Demokratie leben. Es empfiehlt sich vor allem die Lektüre der Kap., in denen das Verhalten der Ortskirche den Gastarbeitern gegenüber behandelt wird. Hier eröffnen sich Möglichkeiten für ein christlich-missionarisches Zeugnis, die genutzt werden müßten. Vor allem könnten wir Christen einen hervorragenden Beitrag zum Frieden leisten.

Während der 1. Teil des Buches die Analyse und Entfaltung des Themas bietet, bringt der 2. Teil die Quellen, Dokumente und den genauen Wortlaut des umfangreichen Fragebogens. Dieser Teil ist wohl für die Fachleute von Interesse. Der 1. Teil hingegen sollte unbedingt von den Seelsorgern und überhaupt von aufgeschlossenen Christen gelesen werden, weil er Einsicht gibt in ein äußerst wichtiges Gegenwartsproblem, das allzu leichtfertig an den Rand des Bewußtseins verwiesen wird. Hervorzuheben ist noch das Bemühen des Vf. um eine verstehbare Sprache. Wünschenswert wäre, daß weitere Aspekte dieser Probleme behandelt würden.

St. Gabriel/Mödling

Jakob Mitterhöfer

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

Vf., Prof. für Politische Wissenschaft, Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultur, weiß sich der „Wahrheit in der Mitte“ verpflichtet, wenn er zu bedrängenden und großen sozialen Fragen unserer Zeit Stellung nimmt: zum Weltfrieden, der nur nach Abbau staatlicher Egoismen und durch Aufbau eines gemeinsamen Weltrechtes entstehen kann; zu Terror(ismus), der – als eine Folge der Entwurzelung vieler junger Menschen entstanden – eine Herausforderung für Christen ist, weil diese ein Netz menschlicher Beziehungen aufzubauen vermögen, das wiederum Einwurzelung bieten kann; zu der Frage des Schutzes des ungeborenen Lebens; zu den Grundwerten in Staat und Gesellschaft, die nicht als kath. Sondergut, sondern „als sittliche Wertvorstellung von allgemeiner Gültigkeit“ Anerkennung zu finden haben. Daher geht es nicht darum, „in der staatlichen Gesetzgebung spezifische Moralvorstellungen von Religionen oder Weltanschauungen rechtlich zu fixieren“, wie Landesbischof Dietzfelbinger und Kardinal Döpfner in einer 1970 entstandenen Schrift „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung“ den grundlegenden Auseinandersetzungspunkt markierten (45). Der Vortrag „Erziehung“, gehalten 1972, mitten in einer Zeit technizistischer Bildungskonzepte, bedauert, daß Erziehung ein schwindender Begriff im heutigen Hochschul- und Schulwesen sei. Diese Stellungnahmen (wenn auch nicht alle im

gleichen Maß) vermitteln konzentrierte Übersichten und zusammenfassende Durchblicke, machen Vorgänge und Entwicklungen sichtbar, präzisieren zentrale kontroversielle Stand- und Streitpunkte, versuchen Bilanz zu ziehen und stellen immer wieder die Frage: Was ergibt sich daraus für den Christen, die Kirche? M. antwortet: „Die Kirche und die Christen können der nach Orientierung, Werten, Lebenssinn tastenden Gesellschaft am besten dadurch ein Beispiel geben, daß sie selbst sich den Aufgaben der Zeit stellen; daß sie die konkrete Geschichte annehmen und nicht schwärmerisch aus ihr auswandern; daß sie die widerständige Welt nicht hoffnungslos im Feuer der Eschatologie untergehen lassen, sondern sich als ‚Friedenstifter‘ (Mt 5, 9) in dem, was ist, bewähren“ (59) und sich nicht auch „in der inselhaften Intimität kleiner Gemeinden“ (12) einschließen. Sie haben als Träger von Zukunft und Hoffnung ihre Botschaft in der gegebenen politischen Realität zu verwirklichen, nach gründlicher Analyse der sozialen Fakten. Konkrete Vorschläge und Wege werden in diesem Buch immer wieder aufgezeigt, vor allem im 2. Abschnitt (77–151), in dem Gedenktage von Steinen, Menschen und Ereignissen, die mitunter „Verlegenheiten sind“ (87), auf ihre Zeichenhaftigkeit für unsere Gegenwart abgeholt werden, um zu entdecken, wo unverlierbares Kultur- und Ordnungsgut liegt, das wert ist einer „sinnvoll überholenden Aneignung durch die Gegenwart“ (103).

Linz

Walter Suk

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

Aufgrund intensiver Benützung von Quellenmaterial, zeitgenössischer Literatur wie auch von Befragungen zeichnet B. die soziale Priesterpersönlichkeit A. Schaurhofers. Dieser trat 1891 in das Wiener Priesterseminar ein und übernahm da die Leitung der „Sozialen Sektion“, beeindruckt von den Gedankengängen des kath. Sozialpolitikers Freiherr von Vogelsang († 1890). Besonders F. M. Schindler (Moraltheologe und Sozialpolitiker) übte auf den jungen Sch. nachhaltigen Einfluß aus. (Schindler schlug die Brücke vom Konservativismus zur christlichsozialen Bewegung, wurde ihr Theoretiker und formte in den „Sozialen Kursen“ ihre zukünftigen Führerpersönlichkeiten, darunter z. B. L. Kunschak.) Es ist positiv zu vermerken, daß B. Schindler (1847–1922) so ausreichend würdigt, und in den Anmerkungen das Leben von zentralen Figuren der konservativen Sozialreform sowie der christlichsozialen Bewegung kurz vorstellt. Neben Schindler hat F. W. Foerster (1869–1966) in sozialpädagogischer und sozialethischer Hinsicht auf Sch. eingewirkt.

Sch. wurde Diözesanpräses der kath. Arbeitervereine für die Erzdiözese Wien und 1911–1913 Generaldirektor des kath. Volksbundes, der großen Katholikenorganisation Österreichs, ab 1913 wissenschaftlicher Referent der Volksbundzentrale. Das Sozialprogramm des Volksbundes wurde von Integralisten als „modernistisch“ bekämpft, Sch. galt diesen als verkappter Liberaler.

Sch. hatte eigentlich keine Neigung für organisatorische Vereinstätigkeit, für Massenversammlungen, ihm lag die Arbeit im kleinen Kreis. Dort konnte er prominente Priester und Laien (wie Ignaz Seipel, Karl Rudolf, Hildegard Burjan, Jakob Fried, Richard Schmitz, Michael Pflieger ...) mit seinen Ideen konfrontieren.

Nach dem 1. Weltkrieg war Sch. tätig im 1919 gegründeten „Christlich-Deutschen Studentenbund“ und als Akademikerseelsorger, der junge Menschen für die soziale Frage aufzuschließen verstand. Die junge Caritas Socialis (1918 gegründet) betreute er als Spiritual im Geist der Bergpredigt. Diese und ihre sozialetischen Werte waren eigentlich sein einziges Konzept, das sich ihm anbot als Schlüssel zur Meisterung der sozialen Zeitprobleme, zur Weckung des sozialen Gewissens und der Verantwortung gegenüber den sozial Geringsten, „auch gegenüber dem Proletariat und der proletarischen Bewegung“ (43). Im Abschnitt: „Priester für die ‚Roten‘“ (58ff) ist seine Deutung der sozialistischen Arbeiterbewegung, seine revolutionäre Diagnose der damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklung interessant. In seiner Schrift „Wie stellen wir uns zum Sozialismus“ (1913, 1948 und im Anhang dieser Studie publiziert) vertrat er die Ansicht, „daß die sozialistische Bewegung zutiefst ein Ringen ist nach einem Reich der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit und der Liebe, ein Protest gegen das Entschwinden christlicher Kulturidee . . .“ (122). Ob seiner Ideen wurde Sch. von den einen als sozialer Idealist bezeichnet, von anderen als „bolschewistisch“ abgestempelt. „Um einen Posten hat Schaurhofer selbst gebeten: Um die Stelle des Seelsorgers im Wiener Jugendgericht“ (65), von 1922 bis zu seinem Tod hatte er sie inne. „Die jungen Gefangenen sind seine letzte Sorge gewesen . . .“ (70).

Diese Darstellung eines „Lebens im Dienst der christlichen Sozialarbeit“ und einer Persönlichkeit, die gekennzeichnet ist durch „das tiefe Verstehen der sozialen Erscheinungen seiner Tage und ein klares Erkennen innerer Zusammenhänge“ (48), ruft nach Ergänzung: Denn nicht nur für Sch. gilt die Frage des Vf. (1): „Wie konnte er so vergessen und still aus der Welt gehen?“, sondern für so manche aus den ersten Jahrzehnten kath. Sozialbewegung in Österreich. Eine Zeittafel hätte die Übersicht erleichtert. Quadragesimo anno ist 1931 erschienen (100); nicht um ein „Konkordat“ (41), sondern um ein Kanonikat hat sich Sch. umsonst beworben.

Linz

Walter Suk

BÖCKLE FRANZ / STEGMANN FRANZ JOSEF (Hg.), *Kirche und Gesellschaft heute*. (FS f. F. Groner) (297.) Schöningh, Paderborn 1979. Kart. DM 19.80.

Schüler und Kollegen überreichen Franz Groner zum 65. Geburtstag eine Festschrift, der als Direktor der Amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik und als Ordinarius für Christliche Gesellschaftslehre in Bonn intensiv Anteil nahm an dem Dialog der kath. Soziallehre als theolog. Disziplin mit säkularen Wissenschaften wie Statistik, deren „Sprache der Zahlen“ der Geehrte souverän beherrscht. 17 Autoren leisteten Beiträge, fünf davon sind unter dem (nicht sehr zutreffenden) Stichwort „Dokumentation“ (11–111) zusammengefaßt, 12 zeigen „Aktuelle Aufgaben der Kirche in der gesellschaftlichen Situation von heute“ auf (115–292).

Die Beiträge des 1. Abschnittes (11–111) unterstreichen die Überzeugung Franz Groners (Kölner Pastoralblatt, 1959): „Jede Therapie aber setzt eine richtige Diagnose voraus. Es ist notwendig, eine solche sachlich und möglichst vielseitig auch mit den modernsten Mitteln etwa der Statistik und der Soziologie zu stellen“ (89, Anm. 6). So verwertet P. M. Zulehner empirisches Zahlenmaterial aus der kirchenamtlichen Statistik und aus kirchen- und religionsoziologischen Untersuchungen, um „Zur pastoralen Lage der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland“ Aussagen machen zu können, verwendet D. Rohde die jährliche statistische Erhebung der evang. Kirche in Deutschland, um diese und ihre Entwicklungen und Tendenzen in Zahlen von 1963–1976 aufzuzeigen. K. Schwarz untersucht mittels Unterlagen des Statistischen Bundesamtes die Ursachen und die „Gesellschaftlichen Aspekte des Geburtenrückgangs in der Bundesrepublik Deutschland“. – Während diese drei Beiträge Überblicke gewinnen, Wandlungen und deren Richtungen feststellen und Schlußfolgerungen für (pastorales, gesellschaftliches, pädagogisches ...) Handeln ziehen wollen, beschäftigt sich K.-H. Vogt mit der „Frage der Meßbarkeit religiöser Phänomene“ und mit der theolog. Relevanz der Ergebnisse empirischer Sozialforschung. L. Schneider stellt schließlich drei, in Lehrver suchen erprobte, computergestützte mathematische „Neue Methoden für die sozialtheologische Forschung“ vor, wobei (abweichend vom üblichen Sprachgebrauch) wissenschaftliche Sozialtheologie verstanden wird „als die terminologische Zusammenfassung der Ausdrücke wie: Christliche Gesellschaftslehre, Katholische Soziallehre u. a. m.“ (89, Anm. 3).

Die Beiträge des 2. Abschnittes greifen Schwerpunkte und Problemfelder der kath. Soziallehre auf, zeigen ihre Macht und Ohnmacht – und damit auch Möglichkeiten und Grenzen der Kirche in der gesellschaftlichen Situation und Herausforderung von heute. Es kann nur eine Übersicht geboten werden. Markierungspunkte zum Stellenwert des Christlichen in der Politik zeigt F. J. Stegmann („Kirchlicher Heilsauftrag und profane Weltgestaltung“); Hauptaufgabe der

Kirche und Theologie ist es, eine „Diakonie der Vernunft“ zu leisten, so W. Weber in „Impulse für soziale Innovationen – Möglichkeiten und Grenzen der Kirche“; der Terrorismus (als Grundwertverweigerung) zwingt nachzudenken über „Pluralismus und Grundwerteinigung“ (L. Roos); eine Bilanz zur Grundwertdiskussion zieht F. Böckle in „Grundhaltungen – Grundwerte. Überlegungen zum Verlust von Werten und Normen im weltanschaulichen Pluralismus der Gegenwart“; den Beitrag der Kirche in der Menschenrechtsdiskussion bespricht J. Giers, ordnungspolitische Leitnormen aus christlicher Verantwortung finden sich in „Humanisierung der Leistungsgesellschaft aus christlichsozialer Sicht“ (E. Nawroth). Weitere Themen sind: „Das wirtschaftliche Wachstum und die Kirche“ (J. H. Müller), „Mitbestimmung – Vielfache Variation des Motives“ (H. J. Wallraff); dem zentralen Thema des Friedens in den modernen Sozialdokumenten der Kirche geht V. Zsigkovits nach („Katholische Soziallehre und moderne Friedensforschung“), R. Weiler dem „Abrüstungsproblem nach der Soziallehre der Kirche in aktueller Sicht“; der Beitrag von W. Hamelbeck „Kirche und Sozialprinzipien“ schließt die Reihe der Beiträge ab: „Die Sozialprinzipien der Kirche . . . auf allen Gebieten des Miteinanders der Menschen . . . innere Richtschnur zu immer neuer Gewissenserforschung sein“ (292), auch natürlich für die Kirche selbst.

Diese Festschrift ist ein Buch für die Menschen, die mehr denn je „nach dem Beitrag der Kirche in der gesellschaftlichen Herausforderung von heute“ (7) fragen. – Sehr fehlt eine kurze Charakteristik der Autoren.

Linz

Walter Suk

SCHMALZLE 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.–.

Der Titel ist korrekt, könnte aber auch dazu verführen, einen Inhalt zu erwarten, den das Buch nicht bietet: eine Analyse der Hirtenbriefe zum Themenkomplex Ehe und Familie. Diese Inhaltsanalyse verspricht Sch. für die Zukunft. Hier wird das Forschungsinstrumentarium vorgelegt, mit dem die Hirtenbriefe bearbeitet werden können. Dieses Buch gehört in die wissenschaftlichen Bibliotheken und wird von allen Theologen zur Kenntnis genommen werden müssen, die im Randbereich zwischen Theologie und Sozialwissenschaft arbeiten. Am Ende des 1. Teils (Entwicklung der Fragestellung) formuliert Vf. 17 Arbeitshypothesen. Im 2. Teil werden Merkmale in den Aussagen des Hirtenbriefe gesucht, die empirische Anhaltspunkte für die Klärung der Hypothesen liefern. Teil 3 dient der Entwicklung von Kategoriensystemen. Als Zielwerte sind Reproduktion, Rekrutierung und lebenslange ehelebende Gemeinschaft herausgehoben. Besonders

am Herzen liegt dem Vf. die theolog. Relevanz seines Forschungskonzeptes, über die der Schlußteil handelt. Dem angekündigten Bd. mit der Ernte der vorgelegten wissenschaftlichen Arbeit darf man mit großer Erwartung entgegensehen.
Linz

Bernhard Liss

ZAPOTOCZKY KLAUS (Hg.), *Werte und Gesellschaft im Wandel*. Polnisch-österreichisches Kolloquium 1976. (151.) OO. Landesverlag Linz 1978. Kart. Iam. S 120.-, DM 18.50.

Das Buch bringt die sehr unterschiedlichen Beiträge der Teilnehmer am Kolloquium in Linz. Wenn auch Hg. versuchte, die Ergebnisse der Diskussion einzuarbeiten, was nur teilweise gelungen ist.

Inhaltlich kann man verschiedene Typen von Beiträgen unterscheiden. Nur in Ansätzen wird (meist in den ersten Abschnitten) versucht, soziologische Theorien einzubringen. (Ch. Schmierer verwechselt dabei Modellanspruch und Modellefüllung, indes L. Dyczewski bzgl. der Massenmedien die einschlägige Forschung nicht rezipiert, was mit der Schwierigkeit der Literaturbeschaffung in Polen zusammenhängen mag.) Bei den empirisch orientierten Arbeiten finden sich einzelne Untersuchungsergebnisse, die den sozialen Wandel betreffen und vom fachlichen Standpunkt der Rez. den interessantesten Teil des Buches bilden. Bei den Kirchenbesucherzahlen und Wahlergebnissen sind direkte Vergleiche verschiedener Jahre möglich (P. M. Zulehner), für die Linzer Studenten wurde eine echte Vergleichserhebung durchgeführt (H. Denz), während der Vergleich von Ch. Schmierer doch sehr verschiedene Grundgesamtheiten betrifft. Ein anderer Weg, sozialen Wandel zu erfassen, beruht auf der direkten Erfragung von Unterschieden (hier zwischen erlebter und geplanter Erziehung) und auf der Feststellung von Inkonsistenzen (L. Wilk) sowie im Vergleich verschiedener Bevölkerungskategorien, von denen man annimmt, daß sie vom sozialen Wandel unterschiedlich betroffen wurden: städtische und ländliche Bevölkerung (H. Denz, auch W. Piwowarski).

Eine mehr globale Beschreibung des sozialen Wandels versuchen W. Piwowarski, L. Dyczewski und J. Kondziela. Sie behandeln ähnliche Themenkreise (die Stellung von Religion und Kirche im heutigen Polen und die Bedeutung der Familie für die Tradierung religiöser Werte), kommen aber zu unterschiedlichen Ergebnissen: Piwowarski findet eine zu traditionelle Religiosität, auch Dyczewski stellt fest, daß sich wenig geändert habe, beurteilt dies aber eindeutig positiv; Kondziela erkennt eine im wesentlichen glückliche Anpassung der Kirche an die geänderten Verhältnisse. J. Turowskis Beitrag ist etwas allgemeiner, er zeigt auf, daß der sozioökonomische Wandel und seine Auswirkungen auf Wertvorstellungen differenzierter sind als vielfach angenommen wird. Eine umfassendere Darstellung des sozialen Wandels seit 1945 in Österreich

geben K. Zapotoczky und teilweise P. M. Zulehner.

Eine eigene Gruppe bilden die letzten 4 Beiträge: sie behandeln vom Standpunkt der kath. Soziallehre die österr. (W. Suk) und die polnischen (F. J. Mazurek) sozialwissenschaftlichen Reformen und die diesen zugrundeliegenden Leitbilder, die Versuche einer Koexistenz zwischen Kirche und Staat in Polen durch „bedingte Toleranz“ (H. Rawalski) sowie globale Friedensprobleme (V. Zsifkovits). Der letzte Beitrag ragt durch seine kritischere Einstellung heraus. So bietet das Werk zwar keinen ausgewogenen Überblick über das angesprochene Thema, wohl aber einen Einblick in die Arbeit von Soziologen und Sozialethikern in Österreich und Polen.

Wien

Irmfried Speiser

GUARDINI ROMANO, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*. Eine theologisch-politische Besinnung. (84.) (Topos-TB 84) Grünewald, Mainz 1979. Kart. Iam. DM 5.80.

Im Anschluß an die Fernsehserie Holocaust hat man diesen 1946 erstmals erschienenen Aufsatz in einem eigenen Büchlein wiederveröffentlicht. G. stellt darin die Entwicklung Deutschlands zum NS-Staat in einen tieferen religiösen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang: ausgehend von der Entstehung der Mythen mit ihrer unpersönlichen zyklischen Weltanschauung, zeigt er ihre Sublimierung im persönlichen Heilbringer Christus. Die NS-Propaganda hingegen griff wieder auf die alten Mythen zurück, setzte Blut und Rasse an die Stelle der Person und baute Hitler als den neuen Heilbringer auf – die christliche Religion wurde durch den vorchristlichen Mythos ersetzt. Zentral bei G. ist der Gedanke des christlichen Europas, das der NS vernichten wollte, und das seinerseits in eine neue Zukunft zu führen vermag.

So manche Gedankenführung des Vf. (um den es schon seit einiger Zeit ziemlich still geworden ist) wirkt heute bei aller Richtigkeit leicht verstaubt, die Einleitung über das Entstehen von Mythos und Religion auch zu langatmig. Doch hat G. die religiösen Zusammenhänge des Hitlerkults sicher richtig gesehen und ist damit auch heute noch lesenswert, zumal er als Theologe zugleich auch ein Meister der deutschen Sprache war.

Wien

Günter Stemberger

RELIGIONSPÄDAGOGIK

MAY H. / STEINWEDE D., *Vorlesebücher Religion*. Serie 1: Freiheit – Verantwortung, Serie 2: Mensch – Mitmensch – Gott. (Je 16 S. u. 12 Dias.) Benzinger, Zürich / Kaufmann, Lahr 1978. Je Mappe DM 25.-.

Das bes. in Deutschland und in der Schweiz verbreitete, 3bd. „Vorlesebuch Religion“ (500 Geschichten und Gedichte) findet in diesen Diasseten eine den RU sicherlich gut belebende und intensivierende Ergänzung. Die Bilder sollen vor allem als Impulse dienen, als „Gesprächseröffner“ zum jeweiligen Thema oder zur Erzählung.

Sie sind teils textkonform angelegt, ohne dabei die Erzählung selbst zu erübrigen, teils in bewußtem Kontrast dazu, um Spannung und Provokation zu schaffen, d. h. mehr um Fragen aufzuwerfen als zu beantworten. Die Autoren haben nicht nur fachkundig die einzelnen Dias ausgewählt (Fotos, Suchbilder, Bildgeschichten), sondern auch zu jedem Bild didaktische Ratsschläge für dessen Einsatz beigegeben. Somit bieten diese Diaserien (derzeit 6) ein außerordentlich flexibles Medium für die Arbeit mit Kindern im Pflichtschulalter.

Linz

Franz Greil

MÜLLER JOSEF, *Religionsunterricht ein Schulfach. Zur Praxis der Unterrichtsgestaltung.* (123.) Herder, Wien 1977. Kart. lam. S 110., DM 15.80.

Dieses aus der Praxis für die Praxis geschriebene Buch will mit den neuen Tendenzen der Religionspädagogik vertraut machen (Vorwort). Ausgehend von der gegenwärtigen Situation umreißt M. zunächst das Verhältnis des RU zu 3 bedeutsamen Schultheorien: zur hermeneutischen, szientistischen und ideologiekritischen Didaktik. Dann erörtert er das Verhältnis von RU und Kirche, das sich angesichts einer gewandelten, vornehmlich pluralistisch strukturierten Gesellschaft in wichtigen Belangen ebenfalls verändert und so neue Akzente erhalten hat.

Im Abschnitt über die didaktischen Grundlagen eines effektiven Unterrichts erhält der Leser in wohltuend einprägsamer Darlegung aufschlußreiche Informationen über die bildungs- und lerntheoretischen Konzepte wie auch über die bereits zum unterrichtlichen Fundamentalwissen gehörige Curriculumstheorie. Besondere Praxisnähe weisen die Abschnitte über unterrichtsstrukturierende Elemente (Lernziele und -inhalte, Unterrichtsplanung und -vorbereitung, Lehr- und Lernmethoden, Medien) und über Probleme der Unterrichtsgestaltung auf. Hier werden Fragen der Unterrichtssprache, der Gruppenarbeit, der Lehrerrolle, der Schüleraktivitäten und der anschaulichkeit im RU behandelt.

Das Buch ist nicht einfach das Produkt eines wohlinformierten Theoretikers, sondern Ergebnis aus dem Unterrichtspraktikum an der Theol. Fakultät (Wien). Darum ist es sowohl den Studenten zur Einführung wie auch den Religionslehrern zur Weiterbildung und Vertiefung zu empfehlen.

Linz

Franz Huemer

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Religion unterrichten. Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen.* (Theologie im Fernkurs, Bd. 7) (180.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 19.80.

Diese „Methodik“ für den bundesdeutschen schulischen RU zählt zweifelsohne zu den Standardwerken der RP der Ggw. N. ist durch seine pädag., katech., homil. und liturgiewissenschaftlichen Arbeiten weit über den deutschen Sprachraum hinaus bekannt und erweist sich auch mit dieser Publikation in formaler wie auch in inhaltlicher Hinsicht als Meister.

Während traditionelle „Methodiklehrbücher“ durch Regeln und Rezepte möglichst genaue Lehranweisungen zu geben trachteten, versucht N. zu sensibilisieren für das Geflecht von Faktoren, die unterrichtliches Geschehen bestimmen. Studierende, die sich im Direkt- oder Fernstudium auf eine Tätigkeit als Religionslehrer vorbereiten, sollen durch „Einsichtslernen“ und nicht durch „Regellernen“ in die Praxis eingeführt werden. Dazu dient die genetische Struktur des Buches: Es setzt bei den Außen- und Grundbedingungen des bundesdeutschen RU an (Abschnitt: Rahmenbedingungen und Basisfaktoren), dann werden Planung und Vorbereitung (2. Teil), Durchführung und Gestaltung (3. Teil) und die Kontrolle (4. Teil) dargelegt. Zu den Basisfaktoren und Rahmenbedingungen zählt N. a) politische, soziale und kulturelle Gegebenheiten; b) religionspädagogische Vorentscheidungen bzw. Konzepte; c) Lehrpläne bzw. Curricula; d) Lehrbücher und ergänzendes Druckmaterial; e) Schüler; f) Lehrer. Die Planung wird unter den drei Aspekten a) indirekte Vorbereitung; b) entfernte Planung; c) Stundenentwurf gesehen. Das Kap. über die Gestaltung kombiniert Anliegen der Verlaufsstruktur mit denen der Sozial- und Arbeitsformen. Anliegen der Unterrichtskontrolle sind unter dem Aspekt der Unterrichtsanalyse und der Schülerleistungskontrolle behandelt. Der Kundige vermag aus einer solchen stichwortartigen Inhaltsangabe zu ersehen, daß das Buch die großen Anliegen neuzeitlicher Unterrichtsgestaltung aufgreift und eine ganze Reihe allgemein-methodischer bzw. allgemeindidaktischer Anliegen in die rp. Fragestellung integriert. Gerade dadurch aber vermag es auch beizutragen, daß der RU sich ohne Preisgabe seiner Eigenständigkeit gleichsam „nahtlos“ in den Organismus „Schule“ einfügt.

Als Meister erweist sich N. aber auch in der Art der Darstellung. Er handhabt souverän das ganze Repertoire der modernen „Lernhilfengestaltung“ und versteht es, Übersichtstabellen und graphische Lernhilfen ebenso richtig einzusetzen wie Marginalien, Lesehilfen, Wiederholungs- und Übungsaufgaben u. ä. Die Literatur ist klug ausgewählt und eröffnet dem Leser mannigfache Ausblicke auf ein weiterführendes Studium. Nicht zuletzt aber sei als großes Positivum dieses Werkes (das auch in Österreich sowohl für die Aus- wie Weiterbildung wärmstens empfohlen werden kann) die „Ermutigung der Religionslehrer zur Ich-Identität angesichts vielfältiger Möglichkeiten und Anforderungen“ genannt.

Graz

Edgar Josef Korherr

BAUR ANDREAS / PLOGER WILHELM (Hg.), *Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus.* (384.) Auer, Donauwörth/Wingen, Essen 1978. Ln. DM 14.80.

Das Buch ist eine Gemeinschaftsarbeit zweier Arbeitsgruppen in Augsburg und in Essen. Keine bloße Sammlung von Beiträgen vieler, verschieden in Qualität und theolog. Richtung, es ist

wirklich eine Botschaft; hier wurde zusammengearbeitet, nicht nur zusammengestellt.

Der Katechismus bringt „gesunde Lehre“ im Sinn der Pastoralbriefe des hl. Paulus, die Substanz unseres Glaubens, die in den gegenwärtigen „Arbeitsbüchern“ für den RU zu einem großen Teil verschwiegen wird. Neue Gesichtspunkte sind keineswegs übersehen, neue Einsichten, besonders die Theologie des II. Vat., sind darin verarbeitet. Dargestellt wird das Glaubensgut in einem ansprechenden Stil, in einer Ausdrucksweise, die frei ist von erstarrten Formeln, die dem heutigen Sprachgebrauch gerecht wird, ohne daß Anleihen beim Journalismus oder gar bei der Vulgärsprache einer gewissen „Literatur“ gemacht würden. Die übersichtliche Gliederung der einzelnen Themen ist schon im Schriftsatz sichtbar gemacht. Die prägnanten Zusammenfassungen wirken nie formelhaft. Grundlegende Worte der Bibel (die Hl. Schrift ist ausgiebig und sehr sinnvoll verwendet) und Sätze kirchlicher Lehrdokumente wirken als organische Bestandteile des Ganzen.

Hg. und Vf. haben sich nicht zuviel vorgenommen, wenn sie mit der „Botschaft des Glaubens“ ein „Lese-, Lern- und Lebensbuch zugleich“ schaffen wollten. Eine so vielseitige Verwendbarkeit findet man kaum einmal. Die Beigabe von Gebeten und Liedern (mit Noten) erhöhen die Brauchbarkeit für Unterricht und Glaubensstunden in verschiedenen Gemeinschaften. Die zahlreichen, offenbar sorgfältig ausgesuchten Illustrationen (Kunst und Dokumentation) bereichern das Buch nicht nur optisch, sondern geben über den Text hinaus noch Anregungen und vermitteln Gemütswerte.

Katechismen scheinen wieder modern zu werden. Auf dieses Buch haben wir tatsächlich gewartet, und alle, die sich um die Glaubensverkündigung (besonders in der Schule) Sorgen machen, werden dankbar darnach greifen.

Wels

Peter Eder

HUBERT HANS, *Religiöse Früherziehung*. Eine Religionspädagogik für Erzieher und Eltern. (Sozialpädagogische Studienreihe) (494.) Bardtenschläger, München 1978. Kart.

Die gegenwärtige RP setzt vielfach bei der menschlichen Erfahrung und bei allgemein verständlichen menschlichen Werten an. Man will auf diese Weise auch Kindern Religion vermitteln, die nicht aus einem christlichen Milieu stammen. In jüngster Zeit erfolgt aber nicht nur von Seiten einer traditionell ausgerichteten christlichen Denkweise Kritik an diesem Vorgehen, es wird auch von einer neueren RP in Frage gestellt, ob mit diesem Ansatz das Auslangen gefunden werden kann. Man befürchtet, daß auf diese Weise der Schritt vom allgemein Menschlichen zum ausdrücklich Religiösen (im Wort und Vollzug) doch nicht vollzogen wird. H. kann dieser letzten Gruppe zugerechnet werden. Er kennt das Anliegen der RP und auch ihre verschiedenen Ansatzpunkte; er kennt die Situation, in der Kinder heute vielfach sind, aber er

nimmt auch das Anliegen religiöser Erziehung ernst. Ohne etwa in die Methoden von früher verfallen zu wollen, tritt er dafür ein, daß auch die Realitäten der Pädagogik und der Sozialisation in der religiösen Erziehung ernst genommen und nicht aus einer falschen theologischen Behutsamkeit außer acht gelassen werden.

H. hat seine Darlegungen stark an der Praxis orientiert. Im Vordergrund steht das Kind in der Vorschulzeit. Da H. neben seiner Assistententätigkeit jahrelang in Schulen für Kindergartenlehrerinnen das Fach RP betreut hat, ist er auf diesem Gebiet gut eingearbeitet. Seine Hauptthemen sind: Glaubenserziehung in säkularisierter Welt; Entstehung von Religion – religiöse Sozialisation; religiöse Entwicklung – Weltbild – Gottesbild; Gebetserziehung; Feste und Feiern; Erzählungen – Bibel; christliches Handeln und die Formung des Gewissens; Medien und Methoden in der fröhligiösen Erziehung.

Es ist von vornherein nicht zu erwarten, daß alle Themen mit gleicher Gründlichkeit bearbeitet sind; manche Überlegungen schließen sich eng an andere Autoren an; auch finden sich manche Wiederholungen. Von diesen Einschränkungen abgesehen, bietet H. eine Reihe bedenkenswerter und weiterführender Gedanken zu den behandelten Themen. Großer Wert ist dabei auf eine einfache Sprache, Lesbarkeit und Verständlichkeit gelegt. Auch nicht besonders vorgebildete Leser soll das Gemeinte verständlich gemacht werden; andererseits werden sich aber auch jene, die mit der Thematik vertraut sind, veranlaßt sehen, über die eigene RP-Theorie und Praxis von neuem nachzudenken.

Josef Janda

MOKROSCH REINHOLD, *Das religiöse Gewissen*. Historische und soziolämpirische Untersuchungen zum Problem einer (nach-) reformatorischen, religiösen Gewissensbildung bei 15- bis 19jährigen. (183.) (Urban-TB, T-Reihe 637) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 16.-.

Im 1. umfangreicheren Teil bietet M. einen geschichtlichen Überblick über verschiedene Auffassungen vom Gewissen. Im Mittelpunkt steht dabei das Gewissensverständnis des frühen, mittleren und späten Luther. Der Bogen spannt sich jedoch von Abälard, Alexander v. Hales, Bonaventura, Thomas v. A. über Luther und Calvin zu Kant, Heidegger, Ebeling, zu Freud und Jung. Wer nur (oder vor allem) mit den gängig verbreiteten und bekannten tiefenpsychologischen Aspekten der Gewissensproblematik vertraut ist, wird die Auseinandersetzung mit den gen. Denkern mühsam und anstrengend finden. Man kann auch überlegen, was gerade zu dieser Auswahl geführt hat und warum z. B. ein Newman unberücksichtigt blieb. Von Einschränkungen abgesehen, dient aber gerade eine derartige Auseinandersetzung dazu, den eigenen Denkrahmen zu erweitern. Entsprechende Zusammenfassungen durch den Autor, Gegenüberstellungen und die Anwendung der verschiedenen Auffassungen auf dasselbe Beispiel dienen einem besseren Verständnis.

Im 2. Teil geht es um eine sozialempirische Untersuchung zur Ansprechbarkeit von 15- bis 19jährigen auf ein (nach)reformatorisches religiöses Gewissen. Sie wurde 1977 in den Schulbezirken Darmstadt und Offenbach durchgeführt (606 Jugendliche wurden befragt). Aus ihrer Auswertung ergeben sich zweifellos bedeutsame Gesichtspunkte für die Gewissensbildung. Wie man allerdings dann in der konkreten Erziehung Gewissensbildung als Hilfe zur Identitätsfindung versteht und wie man dabei zu vorgegebenen Normen steht, ist dann auch noch einmal von daher zu überlegen, was bestimmte Jugendliche und ein bestimmter Erzieher unter Identität und Normen verstehen. Nicht zuletzt aus diesem Grund bleibt es schwierig, die praktischen Fragen allgemein zu beantworten.

Linz

Josef Janda

SAUER RALPH (Hg.), *Mit Kindern Versöhnung feiern*. Religionspädagogische und liturgische Anregungen. (176.) Pfeiffer, München 1978. Ppb. DM 24.-.

Bußerziehung war und ist eine schwierige rp. Aufgabe. Seit der gesamtkirchlichen Regelung, nach der die Kinder (wieder) im 2. Schuljahr zur Erstbeichte geführt werden sollen, sind zusätzliche Fragen entstanden. Die Hinführung zum Empfang dieses „gewichtigen“ Sakramentes wird angesichts dieser frühen Altersstufe nicht gerade erleichtert. Sie erfordert viel psychol. Einfühlungsvermögen, theolog. Wissen und didaktisches Können. Für diese Aufgabenstellung will dieses Buch eine Hilfe sein; es spannt den Bogen von der 2. bis zur 8. Schulstufe.

Zwar sind wichtige Überlegungen aus dem französischen Erfahrungsbereich entnommen, jedoch auf deutsche Verhältnisse angepaßt. Ein Hauptanliegen der Vf. ist, die Kinder in jene Bußhaltung einzuführen, die möglichst gut in das menschlich-religiöse Leben integriert ist und so auch bejaht und verwirklicht werden kann. Dieser Zielsetzung dient bereits der 1. Teil, der u. a. die Entwicklung des moralischen Bewußtseins der Kinder wie auch das Zueinander von menschlicher und göttlicher Vergebung behandelt. Der 2. Teil greift die wesentlichen Elemente der Versöhnungsfeier auf, während der 3. Teil Modelle von Versöhnungsfeiern erstellt, die exemplarisch für die 2. bis 8. Schulstufe herangezogen werden können. Für eine gemeinsame Losserbung sind allerdings die diesbezüglichen Weisungen der österr. Bischöfe zu beachten.

Linz

Franz Huemer

LITURGIK

BISSIG HANS, *Das Churer Rituale 1503–1927. Geschichte der Agende-Feier der Sakramente*. (Studia Friburgensia NF 56) (LIV u. 540 S., 31 Abb., 3 farb. Karten), Universitätsverlag, Freiburg/Schw. 1979. Ppb. sfr 75.-.

Literaturgeschichtliche Untersuchungen sind nicht nur Belege dafür, „wie es einmal war“, sondern offenbaren zudem beachtenswerte liturgietheol. Aspekte. Hinsichtlich des Rituale in der „römisch-deutschen Liturgie“ betrifft das vor allem das Verhältnis von zentralistischem Einheitstrend zur lokalen Vielfalt. Von daher ist man gespannt, wie die Lage in einer Diözese der als freiheitsbewußt bekannten Schweiz ausschaut. Dies zudem, als Chur zu den ältesten und traditionsreichsten Sprengeln der Eidgenossenschaft zählt (im Mittelalter und in der ersten Phase der Neuzeit gehörte es zur Kirchenprovinz Mainz). Durch diese Arbeit wurde eine weiße Fläche der allgemeinen deutschen Liturgiegeschichte ausgefüllt. B. hat sich in jahrelanger Arbeit mit seinem Thema beschäftigt und es von verschiedenen Richtungen her beleuchtet. Dazu mußte er umfangreiche Voraarbeiten leisten, denn zu Beginn wußte man noch nicht einmal genau, wieviel Churer Agenden gedruckt worden waren, wer sie fertigte und wo heute ein Exemplar zu finden ist.

Der Aufbau des Werkes ist klar und durchsichtig. Nach einführenden Informationen, Angabe der Quellen und Hilfen sowie einer knappen Einleitung wird in einem 1. Block die (äußere) Geschichte der 5 Churer Druckritualien (handschriftliche sind nur fragmentarisch erhalten!) geschildert. Der 2. Teil sieht einzelne Sakramentenformulare (Taufe, Trauung, Bußordnung, Krankensalbung und bestimmte Partien der Eucharistie). Die früheren Ausgaben erweisen die starke Verknüpfung mit dem römisch-deutschen Pontifikale von St. Alban zu Mainz, jeweils bestimmte Eigenlösungen und daneben Querverbindungen zur zeitgenössischen Liturgie von „Nachbarsprengeln“. Seit 1732 kommt deutlich die Abhängigkeit vom Rituale Romanum zutage, doch ist anderseits die Volkssprachlichkeit (deutsch, italienisch, romanisch) einzelner Texte lobend zu erwähnen. Der Trauungsordo der letzten Agende stammt als einzige sakramentale Ordnung nicht aus dem röm. Rituale, sondern orientiert sich vor allem an der eigenen Tradition. Bei der Krankenprovision begegnet anfangs die Reihung Beichte, Salbung, Kommunion, seit 1732 steht die Salbung am Ende der Feier. Hinsichtlich der Eucharistie treffen wir 1732 erstmals eine ausgearbeitete Spendeweise für die Kirche, dazu Elemente für Primiz, Osterkommunion und Aussetzung. Das 1927er Buch bietet einige Neukonzeptionen, u. a. betreffs Erstkommunion, Taufgelübdeerneuerung und eucharistische Frömmigkeit. Den ausführlichen Darlegungen schließen sich ebenso spezifizierte Register (Initien, Liturgiebücher, Archive, Personen, Sachen, Orte) an, die den Inhalt erschließen helfen. Abbildungen und Karten im Anhang veranschaulichen die verschiedenen Partien.

Überblicken wir die Ergebnisse, so zeigt sich, daß die Erforschung der Schweizer Liturgiegeschichte, die noch „in den Anfängen steckt“ (1), durch B. gut weitergeführt wurde. Was Chur betrifft, kann man sagen: Es war im guten Sinn eigenbewußt bzw. traditionell, aber auch aufgeschlossen. Immer wieder erkennbar ist seine Beharr-

lichkeit gegenüber röm. Zentralismus. Von daher hat das Bistum (wenn auch in manchen Zeiten nur unter erschwertem Umständen und mit bescheidenem Erfolg) eine Linie gewahrt, die in der jüngsten Entwicklung ihre Bestätigung fand. Einige Schönheitsfehler fallen kaum ins Gewicht. Die Durchzählung der Anmerkungen hätte das Zitieren erleichtert und eine Zusammenfassung am Schluß hätte das Ganze abgerundet. Im übrigen gibt es keinen Grund zur Klage. Das Material ist nach Möglichkeit in lückenloser Folge geboten, und oft geht B. sogar subtilen Details mit Spürsinn nach. Er hat eine vorbildliche Arbeit geleistet, und es ist zu hoffen, daß sich andere von ihm anregen lassen und daß er selbst weiter liturgiewissenschaftlich tätig sein kann.

Bamberg

Hermann Reifenberg

SCHNITZLER THEODOR, *Die Heiligen im Jahr des Herrn. Ihre Feste und Gedenktage.* (454.) Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 36.-.

Der Aufbau des Buches orientiert sich am Kirchenjahr, da die „Tagesheiligen“ des Missale nach dem Kalendarium des deutschen Sprachraumes vorgestellt werden. Nur an wenigen Tagen werden Texte für mehrere Heilige geboten, manche Tage sind völlig übergangen worden, dafür wurden Abschnitte über wichtige Herrnfeste und Marienfeste eingeschoben. Eine charakteristische Überschrift drückt den Grundgedanken aus und verdeutlicht, um was es in den stilistisch ansprechenden, pathosfreien Ausführungen geht: Nicht „Gemälde“, sondern „rasche, porträtkarre Kohlezeichnungen“ sollen es sein, die uns die großen Gestalten aus Bibel und Kirchengeschichte nahebringen wollen. Aufs Ganze gesehen, ist das Sch. zweifellos glücklich. Seine mitunter pointierte, weil auf die „je spezifische Heiligkeit“ gerichtete Betrachtungsweise wird im Vergleich zu älteren „erbaulichen“ Heiligenleben als überaus wohltuend empfunden.

Sch. hat für dieses Werk keine eigenen Forschungen gemacht, die historischen Daten entnimmt er zumeist dem LThK. Zu Lebzeiten des hl. Bernhard entstanden nicht 69, sondern über 300 Zisterzienserklöster (286). Manche biblische Angaben entsprechen wohl kaum den ntl. Exegese von heute (73ff, 145). Positiv fällt auf, daß Sch. an einigen historisch „problematischen“ Heiligen (Christophorus, Georg) erfreulich unkonventionelle und ansprechende Gesichtspunkte aufzeigt durch sorgfältige Einbeziehung der Legende, die aber nicht vordergründig „ausgewertet“, sondern als erzählerische Reflexion über die wesentliche Bedeutung von Heiligen verstanden und fruchtbar gemacht wird.

Eine ausführliche Zeittafel und ein Gesamtregister machen das schon aus inhaltlichen Gründen empfehlenswerte Buch auch in formaler Hinsicht zum nützlichen Bestandteil einer geistlichen Handbibliothek.

Zwettl

Johann Tomaschek

KETT FRANZ, *Kinder erleben Gottesdienst. Liturgische Feiern – Wortgottesdienste – Eucharistiefeiern.* (182.) Don-Bosco-V., München 1978. Plastikband.

K. legt nach entsprechender Einführung 24 sehr schöne Modelle für Kindergottesdienste vor, versehen mit vielen selbstgedichteten und selbstkomponierten Liedern, die einfach gehalten und für Kinder geeignet, zugleich auch durchaus poetisch gestaltet sind. Auch Tänze und Tanzspiele werden vorgeschlagen und beschrieben. Theologisch gesehen, vermitteln die Modelle die grundlegenden Inhalte der Natur und der Heilsordnung, die von der Bibel mehr oder minder vorausgesetzt werden, gerade für Kinder aber notwendig erscheinen; die wichtigsten Tage des Kirchenjahrs sind dabei mit entsprechenden Modellen bedacht.

Problematisch finde ich die manchmal recht abstrakte Sprache (Gerechtigkeit, Auskommen, Treue, Treulosigkeit, bedingungslos); außerdem bedürfen die Modelle vielfach aufwendiger Vorbereitungen. Aber diese Arbeit wird sich lohnen.

München Winfried Blasig

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG – TRIER – ZÜRICH (Hg.), *Erhöre die Bitten deines Volkes.* Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Für Verkündigung und Meditation. Bd. II: Advent und Weihnachtszeit. (215.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1979. Kart. sfr/DM 26.-, S 205.40.

Die 3 priesterlichen Amtsgebete (Tagesgebet, Gabengebet und Schlußgebet) sind für den Stil und den Geist der röm. Liturgie sehr bezeichnend. Sie sind nach einem fixen Schema gebaut: Gebetsaufforderung, eine Weile der Stille, Gottesanrede, Preisung, Bitte, trinitarischer Schluß und Antwort der Gemeinde, die mit Amen das vorgetragene Gebet ihres Vorstehers sich zu eigen macht. Orare bedeutet zugleich reden und beten, oratio ist „Gebetsrede“ weil die wesentlichsten Heilsgeheimnisse in ihr zur Sprache gebracht werden. Sie sind im Meßbuch fix formuliert, der Willkür entzogen und dem Tages- oder Festgeheimnis aber vom Wesen her zugeordnet. Diese Orationen sind zwar stilistisch, besonders in ihrer römischen Prägnanz, die weit entfernt ist von aller Redseligkeit, höchst respektable sprachliche Kleinkunstwerke, aber in ihrer Knaptheit der Formulierung und der daraus resultierenden Kürze ihrer zeitlichen Dauer in der steten Gefahr, von allen (dem Priester wie der Gemeinde) nicht mitvollzogen zu werden. Auch die einleitende Gebetspause kann nur (günstigenfalls) irgendwie und formell den Geist und die Bereitschaft des Betens stimulieren, die materielle Füllung des konkreten Gebets erfolgt aber nun in der Oration selber, deren Inhalt aber man vorher nicht kennt. Sie steht für sich selbst. So stellt sie an den Vorsteher höchste Ansprüche im Vortrag: kommunikativ zur Gemeinde hin, gesammelt und personal-existentiell auf Gott hin bezogen, darf dieses Gebet nicht bloß frommes Tun und ein Ritus sein, den man persolviert, um

dann zum nächsten Punkt überzugehen. Bd. II (Bd. I für die Sonntage im Jahreskreis ist schon vor einiger Zeit erschienen) stellt einen knappen Kommentar und Meditationspunkte zur Verfügung, um die stilistisch straffen Oratoren behutsam für den Vollzug aufzuschließen. Namhafte Autoren sind an diesem Gemeinschaftswerk beteiligt und bürgen für die Gültigkeit und Brauchbarkeit der Ausführungen. Die Verwendung des Buches hat einen äußerst breiten Spielraum: persönliche Aneignung der Gebetstexte durch Priester wie Gemeinde, Anregungen für Predigt und Mystagogie, als katechetisches und geistliches Bildungsgut für die Verkündigung im weitesten Sinne. Eine direkte Verwendung im Gottesdienst wird zwar kaum zu empfehlen sein, es sei denn bei ganz besonderen Anlässen, vielleicht bei priesterlosen Gottesdiensten. Das Werk ist ein ganz vorzüglicher und notwendiger Kommentar für eine liturgisch und pastoral verantwortete Meßgestaltung.

Wien

Johannes H. Emminghaus

WEGMANN HERMANN A. J., *Geschichte der Liturgie im Westen und Osten*. (300.) Pustet, Regensburg 1979. Kart. DM 38.-.

Die 1. ökumenische Geschichte des christl. Gottesdienstes der Ost- und Westkirche, wie der Kirchen der Reformation, verfaßt von einem holländischen Liturgiker. Nach kurzen Bemerkungen über Liturgie, -wissenschaft, -geschichte wird die Entwicklung in 7 Kap. dargestellt: Die schöpferischen Anfänge der Urkirche und der Märtyrerzeit – Die Liturgie der spätantiken Reichskirche – Der römisch-fränkisch-römische Liturgieaustausch der karolingischen und ottonischen Zeit – Die Vereinheitlichung der westlichen Liturgie seit dem Mittelalter – Die Liturgie von Byzanz – Gewinn und Verlust der gottesdienstlichen Agenden der Kirchen der Reformation – Die jüngste Entwicklung in der kath. Kirche bis zur Gegenwart. Gottesdienst ereignet sich nicht neben der Zeit und den Strömungen einer jeden Epoche, darum werden die Grundtendenzen jeweils kurz skizziert, um den Hintergrund des Ablaufs deutlich zu machen. Die wichtigste Literatur wird zu Anfang der Kap. vorgestellt, zusätzliche wird im Text in Klammern hinzugefügt; eine knappe Bibliographie der Nachschlagwerke, Lexika, Handbücher und Zeitschriften findet man am Schluß des Buches. 2 ausführliche Register der Personen und Sachen schlüsseln das Werk auf.

Der Arbeit liegt wohl das materialreiche Kolleg des Vf. zugrunde. Nur hätte er sich entscheiden sollen für ein wissenschaftliches Handbuch oder aber für ein Sachbuch für einen breiteren Lesekreis. So entstand ein Zwischending: eine fußnotenlose reiche Materialsammlung mit einer für den Wissenschaftler zu wenig exakten Zitation und doch zuviel Ballast für den Leser, der sich nur über die großen Entwicklungslinien informieren möchte. Man hätte auch gut daran getan, die französischen Ausgaben östlicher Liturgien zu übersetzen. Die seitenlangen fremdsprachigen

Passagen wirken wie erratische Blöcke in der Landschaft. Das soll aber niemand von der Lektüre des Buches abhalten. Der Leser erhält wesentliche Informationen und einen guten Überblick über die Liturgiegeschichte der christlichen Kirchen.

Wien

Johannes H. Emminghaus

SPIRITALITÄT

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

Vf. Prof. für Religionswissenschaften an der Sophia-Universität in Tokio, versucht hier eine Integration der religionswissenschaftlichen, psychologischen und medizinischen Forschungsergebnisse hinsichtlich der Meditation auf der Ebene der Erfahrungen. In 4 Stufen zieht er seine Untersuchung durch. Im 1. Teil nimmt er die weltumfassenden Meditationsbewegungen kritisch ins Auge, beschäftigt sich mit den Ergebnissen der Bewußtseinsforschung und der Untersuchungen der Gehirnphysiologie und des Biofeedback. Er versteht es ausgezeichnet, die Ergebnisse der empirischen Forschung zu den Erfahrungen der östlichen und westlichen Mystiker in Beziehung zu setzen.

Der 2. Teil geht auf die Bewußtseinsttechniken und die personalen Motivationen sowie auf die verschiedenen Wege zur Ekstase und zur mystischen Versunkenheit näher ein. Die großen Traditionen des Zen-Buddhismus werden mit der christlichen Mystik konfrontiert und das Gemeinsame hervorgehoben. Dies führt zu einem fruchtbaren Dialog zwischen den großen Religionen auf der Ebene der religiösen Erfahrung. Im 3. Teil steht das Ziel der Heilung im Vordergrund; und zwar mit Hilfe der meditativen Erfahrung, wonach uns bewußt wird, von Grund auf geliebte Wesen Gottes zu sein. Im Christentum wird dies noch erhöht durch die Überwindung des Todes kraft des Auferstehungsglaubens.

Im 4. Teil beschäftigt sich J. mit den sehr aktuellen Themen der Freundschaft und Intimität. Sowohl die personalen Beziehungen als auch die damit verbundene Erfahrung der kosmischen Einheit bewirken eine Vertiefung und Stärkung der Identität und der Fähigkeit zur Hinwendung zu anderen Menschen und zur Welt. Leserkreis: Theologen, Mediziner, Psychologen, Psychotherapeuten wie auch Leiter und Teilnehmer von Meditationskursen.

Graz

Karl Gastgeber

RAVIER ANDRE / LOOSE NILS, *Bernadette Soubirous*. Eine Heilige Frankreichs, Europas und der Welt. (96 S., 16 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1979. Ppb. DM 19.80.

Der 100. Todestag (16. 4. 1979) der Nonne Marie-Bernard, des Mädchens Bernadette Soubirous, dem in Lourdes 1858 18mal die „weiße Dame“ erschienen war, bot einen günstigen Anlaß, die Literatur über den französischen Wallfahrtsort und seine Seherin um einige Nummern

zu vermehren. R. will keine neue Biographie schreiben, sondern Meditatives und Informatives in möglichster Harmonie vorlegen; dazu verwendet er Originalausgaben und Briefzitate der Heiligen. Es ist ein Versuch, diese anziehende und doch unbegreifliche Heilige neu zu deuten: als Mädchen aus dem sozialen Untergrund, das zu arm war, um in die Schule zu gehen; das erst mit 14 Jahren lesen und schreiben lernte (dazu auch Französisch zum einheimischen Dialekt, in dem ihr die „weiße Dame“ versichert hatte, daß sie nicht auf dieser Welt, sondern erst in der anderen glücklich werden würde); und als Nonne, die zeitlebens viel gelitten hat. Diese historischen Ausführungen und Deutungen werden ergänzt durch z. T. bisher schon bekannte Bilder in Schwarzweiß, vor allem durch Farbbildtafeln des Meisterfotografen Nils Loose, die mit Feingefühl die Atmosphäre der verschiedensten Stationen des Lebens einzufangen suchen. Diese Publikation ist geeignet, neue Linien in das bisher gängige Bild dieser bekannten Heiligen zu ziehen und ihre Verehrung zu fördern.

Linz

Peter Gradauer

NIGG WALTER / NILS LOOSE, *Elisabeth von Thüringen. Die Mutter der Armen.* (72 S. Text, 48 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 29.50.

In der erfolgreichen Reihe der Bildbiographien widmet W. Nigg den neuen Bd. der großen Wohltäterin Elisabeth von Thüringen (1207–1231), der Mutter der Armen, der Patronin der Caritas. Sie trug ungarisches und germanisches Blut in sich. Und gerade Menschen mit „gemischtem Blut“ wurden nicht selten zu Genies im Reiche der Wissenschaft und Kunst und zu Heiligen. Vf. zeichnet in seinem Essay das Leben Elisabeths in der Abfolge der einzelnen Stationen sorgsam nach und sucht die Heilige vor Verfälschungen einer späteren Hagiographie in Schutz zu nehmen: „Elisabeths Ehe war kurz, aber bis an den Rand gefüllt. Sie erlebte die aufkeimende Liebe, die glückselige Mutterschaft und das in Trauer gehüllte Witwendasein in seiner ganzen Tiefe. Elisabeths Ehe läßt sich weder bestreiten noch in eine Josefsheirat umwidmen, wie dies fälschlicherweise bei der hl. Kunigunde geschehen ist. Bei Elisabeth verflochten sich Eros und Agape zu einer Einheit, sie wurde nicht trotz ihrer ehelichen Liebe, sondern gerade in ihrem emotionalen Eheerlebnis heilig.“ Er stellt sie dar als Frau, die gleichzeitig Wärme, Charme, Unmittelbarkeit und Strenge mit sich wie mit anderen besaß: „Wer sich dieser Heiligen nähert, beschreitet ungewöhnliche Pfade und muß auf die mannigfachsten Hinweise achten, die Elisabeth zu geben imstande ist.“

Der Bildteil „Elisabeth von Thüringen und ihre Welt“ ist bestimmt durch 51 meisterliche Aufnahmen von Nils Loose; darunter befindet sich der fast vollständig wiedergegebene, um 1420 in Lübeck entstandene Elisabeth-Zyklus. Die begleitenden zeitgenössischen Texte sind entnommen den „Aussagen der 4 Dienerinnen“,

den Lebensbeschreibungen des Cäsarius von Heisterbach und Dietrich von Apolda, der „Lagenda aurea“ des Jacobus de Voragine und der Chronik des Kaplans Berthold. Der Bd. schließt mit einer Betrachtung über „Elisabeth heute“ aus der Feder der Vorsitzenden der Caritaskonferenzen Deutschlands, Maria Schaeffler. Dieser hervorragende Band vermittelt jedem Leser ein echtes und mitreißendes Bild dieser Heiligen der gelebten christlichen Nächstenliebe und eignet sich vorzüglich als Geschenk für Namenstage, Kinder und für Helfer in karitativen Diensten.

Linz

Peter Gradauer

WOJTYLA KAROL, *Zeichen des Widerspruchs. Besinnung auf Christus.* (237.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 26.–.

Im Vatikan zieht sich der Papst alljährlich aus den arbeitsreichen Amtsgeschäften für etwa eine Woche zu geistlichen Übungen zurück. Für die Zeit vor Ostern 1976 wurde der damalige Erzbischof von Krakau, Karol Wojtyla, eingeladen, vor Papst Paul VI. und seinen engsten Mitarbeitern Exerziertraktate zu halten. Diese „Besinnungen auf Christus“ liegen nun als Buch vor. In dieser Leitlinie christlichen Glaubens zeichnen sich 3 Schwerpunkte ab: Das Leben in der Gegenwart Gottes; die Gemeinschaft im Glauben und die Gemeinschaft der Gläubigen nach dem Willen Christi, „daß alle eins seien“; das Bekenntnis des Glaubens in Liebe und Hoffnung, auch im Widerspruch zur Welt und zu den Mächten der Welt. W. bietet in der Behandlung der Grundwahrheiten des Glaubens ganz konkrete Wegweisungen für das Leben des heutigen Menschen nach den Grundsätzen des Evangeliums und offenbart hier sein geistiges Profil. Aus den Betrachtungen spricht sowohl der in wissenschaftlichen Fragen versierte Theologe als auch der Priester, der in der konkreten Seelsorge reiche Erfahrungen gesammelt hat. In die Kreuzwegandacht nimmt er die Nöte seines Volkes hinein, in den Ausführungen über den Rosenkranz offenbart er seine marianisch betonte Frömmigkeit. Diese Meditationen, die im Vatikan nur einem kleinen Kreis von Personen vorgelegt wurden, können mit der Veröffentlichung auch andere Christen zur Besinnung auf die tiefen Inhalte der Lehre Christi und zu einem echten christlichen Bekenntnis in der Welt hinführen.

Linz

Peter Gradauer

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.

Zur 1500. Wiederkehr des Geburtstages des hl. Benedikt (1980) will dieses Buch ein Vorbote sein. Es behandelt in populärwissenschaftlicher, leicht verständlicher Form die Entwicklung des Mönchtums bis zur Zeit des Heiligen, sodann sein Leben und Wirken als Einsiedler in Subiaco und Mönchs vater auf dem Monte Cassino; der 3. Teil legt Geschichte, Geist und Inhalt der Or-

densregel dar, gibt Aufschluß über die benediktinische Kultararbeit auf dem Gebiete der Landwirtschaft, in den Klosterschulen, in den Schreibstuben und Bibliotheken, ebenso über die asketischen Grundsätze der Regel und über die klösterliche Gemeinschaft mit ihrer inneren Verfassung. Nach der Geschichte der Benediktiner (4. Teil) wird im Abschnitt „Benedikt heute“ eine Statistik des Ordens nach dem Stand von 1975 geboten. Der aufschlußreiche Text wird durch ca. 40 Abbildungen illustriert. Wer über den hl. Benedikt und die Benediktiner in aller Welt in Kürze, aber doch zuverlässig informiert werden will, findet alles Wissenswerte in diesem Buch vermittelt.

Linz

Peter Gradauer

SUDBRACK JOSEF, *Erfahrung einer Liebe*. Teresa von Avilas Mystik als Begegnung mit Gott. (143.) Herder, Freiburg 1979. Ppb. DM 15.80.-.

Als ich das gut lesbare und doch differenzierte und kritische Buch zur Hand nahm, waren mir zunächst zwei Thesen sympathisch, ohne mich von vornherein zu überzeugen: 1. Daß wir bei Teresa anders als bei Bernhard, Eckhart oder Thomas von Kempem unmittelbare Autobiographie vorliegen hätten. Das war geistesgeschichtlich ein einschneidender Schritt, den wir in der deutschen Sprache erst Ende des 18. Jh., in der freikirchlichen Literatur Englands vielleicht Mitte des 17. Jh. ansetzen können. 2. Daß Teresa ähnlich wie alle neuen Orden des 16. Jh., obgleich klausurierte Karmelitin, den charakteristisch neuzeitlichen Schritt zur Kontemplation in den Werken der Nächstenliebe (*contemplatio in actione*) tut.

Beim 1. hegte ich den Verdacht des Wunschdenkens und suchte nach Topoi, Gestaltungsvorlagen und dem, was man Stilisierung nennt, fand das alles auch, daneben aber vorherrschend das besagte Unmittelbare und Natürliche. Ganz ohne Stilisierung geht es auch da nicht, sonst könnte man auch ihre Prosa heute nicht mehr mit Vergnügen lesen. Beim 2. vermutete ich, daß die Karmelitin mit den Augen des hl. Ignatius gesehen wurde. Ich ließ mich jedoch durch die Texte vom Gegenteil überzeugen und bin dafür Vf. dankbar. Mir gefiel vor allem seine Fähigkeit, historisch feinsinnig abzustufen. Ich glaube, daß es Teresa gelungen ist (wie einst in vergleichbarer Situation dem hl. Franz), die Anliegen der Schwärmer und Alumbrados abzufangen, sie aber in das Koordinatensystem von Wort, Amt und Dogma zu zwingen. In Teresa ist es dem goldenen Zeitalter Spaniens gelungen, eine neue Expression zu finden und in einer Frau (*mulierula*) zu verwirklichen, was praktisch nur an den Höfen und in sehr elitären Patrizierkreisen (wie im Haus des Thomas More oder eines Willibald Pirckheimer) möglich war, was man allerdings theoretisch schon ausformuliert hatte, nämlich, daß auch die Frauen ein Recht hätten, Theologen zu sein.

Wilheling/Regensburg

Gerhard B. Winkler

SCHERSCHEL RAINER, *Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens*. (FreibThSt Bd. 116) (176.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 32.-.

Diese Diss. weist nach, daß der Rosenkranz als Verbindung von Wiederholungsgebeten mit ntl. jesuanischen Meditationstexten in der Trierer Kartause um 1410 durch Dominik von Preußen – nicht, wie K. J. Klinkhammer (Frankfurt 1972) glaubte, dessen Prior Adolph von Essen – begründet ist. Beide waren zwar eng befreundet, aber die Autorschaft für den Rosenkranz ist nun wohl eindeutig und endgültig diesem jüngeren Dominikus zuzuschreiben, nicht dem Gründer des Predigerordens, der früher allgemein als erster Propagator dieses Gebetes galt.

Diese Form eines Wiederholungsgebetes geht bereits auf die früheste monastische Zeit zurück. Auch unter seiner Handarbeit suchte sich der Mönch seinen dauernden Wandel vor Gottes Angesicht bewußt zu halten und wiederholte daher oftmals oder dauernd eine knappe, auf Christus bezogene Kurzformel, die ihm besonders zusagte und so etwas wie sein ganz persönliches Lebensprogramm bedeutete. So war ein solches gehäuftes Kurzgebet keineswegs ein quantitativ mechanisches Plärrer, sondern bewirkte im Gegenteil auf die Dauer ein volles Eintauchen in eine Sphäre des Gebetes und der Gottverbundenheit. Sch. gelingt der Nachweis, daß auch das westliche Mönchtum, darunter z. B. ein so hochgebildeter Mann wie Johannes Cassianus, diesen Brauch übernahm, als Adressaten des Betens aber immer Jesus betrachtete. Auch das Ave Maria, das in seinem 1. Teil aus der Engelspreisung Lk 1, 28 und dem Elisabethgruß Lk 1, 42 besteht, ist nach Analogie zu Lk 11, 27 als Jesus-Preisung zu verstehen, was ganz eindeutig wurde durch die Hinzufügung des Wortes Jesus (oder auch: Jesus Christus) spätestens seit der Mitte des 13. Jh. und dann besonders unter dem Einfluß von Heinrich Seuse oder Ludolph von Sachsen und der spätmittelalterlichen Jesus-Mystik: Das Ave Maria war und ist also das vordringlichste Jesus-Gebet des Westens, verbindet sich aber hier mit der mystischen Betrachtung ntl. Heilsfakten, die in den sog. „clausulae“, kurzen Relativsätzen („Gesätzen“) benannt und der Meditation zur Verfügung gestellt werden. Die Arbeit bringt noch einen weiteren wichtigen mariologischen und auch ökumenischen Aspekt: Die kirchliche Mariologie hat (wie der „marianische Rosenkranz“ als „Jesus-Gebet“ neuerlich beweist) keinen Eigenstand, sondern ist Teil der gesamten in Christus kulminierenden göttlichen Heilsökonomie. So hat ja auch das Vat. II bewußt auf eine eigene Marien-Konstitution verzichtet und diese ins Kirchenschema eingearbeitet; wie es übrigens ähnlich auch Paul VI. 1974 in seinem Rundschreiben „Marialis Cultus“ (42–55) getan hat. Diesem Buch, das höchst anregend auf die kirchliche und frömmigkeitsliche Praxis Einfluß nehmen will und kann, ist ein großer Leserkreis zu wünschen.

Wien

Johannes H. Emminghaus

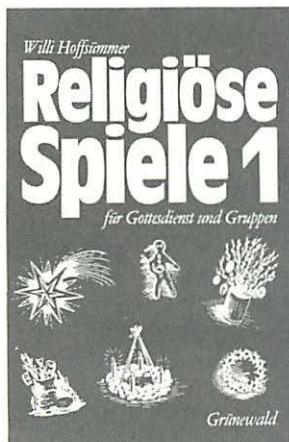
- Inlandsbezug** vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430)
oder über den Buchhandel.
Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.
Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.
Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.
- Auslandsbezug** 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, Cassianum, 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.—
übriges Ausland	öS 230.—	öS 68.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Eigentümer und Herausgeber: Theol. Hochschule Linz (Professorenkolleg), 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.

Für eine lebendige Gemeinde



Willi Hoffkümmel (Hg.)

Religiöse Spiele

für Gottesdienst und Gruppen. Band 1

Mit Zeichnungen von Andreas Wittig

ca. 144 S., Kst., ca. DM 17.80

Religiöse Spiele erreichen – mehr noch als das gesprochene Wort oder gezeigte Bild – das Herz der Kinder und Jugendlichen. Etwa 65 ausgewählte Spiele und viele weitere Skizzen und Hinweise ergeben ein Handbuch, das Eltern, Kindergärtnerinnen, Seelsorgern, Religionslehrern und Gruppenleitern ein reiches Angebot macht.

Heinz-Manfred Schulz

Wenn du mit meinen Augen siehst

Christliche Gemeinde und Minderheiten

ca. 160 S., Kt. (cell.), ca. DM 19.80

Das Christliche einer Gemeinde zeigt sich an ihrem Umgang mit Minderheiten. Pfarrer Schulz berichtet von den Erfahrungen seiner Gemeinde, legt Texte, Gebete und Predigten dazu vor und will zu einem verstärkten Engagement ermutigen.



Heinz-Manfred Schulz

Ein Jahr in Gottes Werkstatt

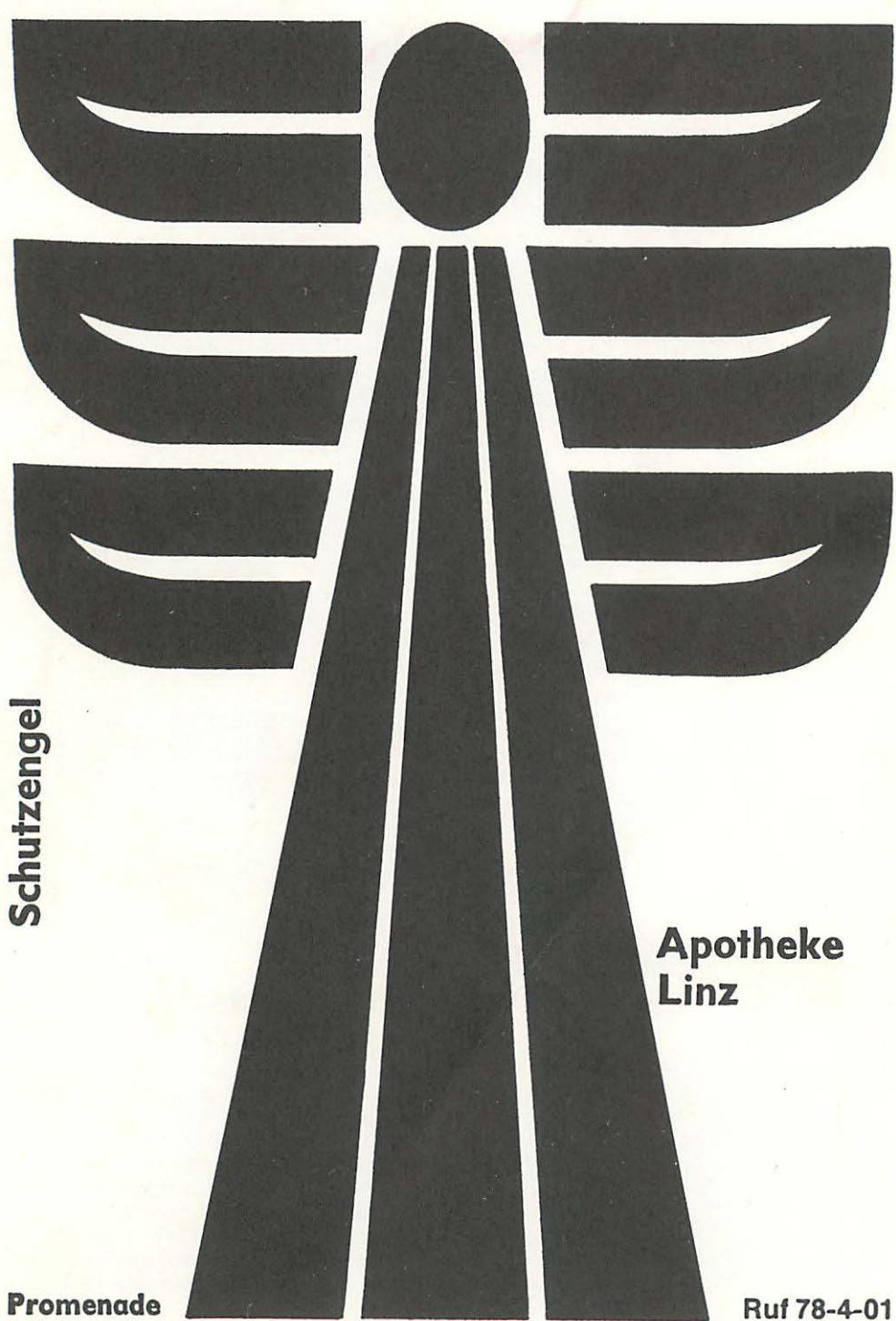
Eine Gemeinde macht neue Erfahrungen

Mit 10 Abb., 148 S., Kt., DM 16.50

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.

Theologisch-praktische Quartalschrift

Matthias-Grünwald-Verlag • Mainz



Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 78-4-01

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- K. H. Neufeld: Von der Last des Katholischen
- A. Elsässer: Organspende – selbstverständliche Christenpflicht?
- J. Kremer: Neueste Methoden der Exegese
- J. B. Bauer: Brüderlichkeit in der alten Kirche
- E. J. Korherr: Zur Freude des Glaubens hinführen
- W. Blasig: Technische Medien der Verkündigung im Gottesdienst
- F. M. Willam: Um das bewußte und tätige Mitfeiern der Messe
- J. Schoiswohl: „Priester für heute“

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1980

	A b h a n d l u g e n	S e i t e
Karl H. Neufeld:	Von der Last des Katholischen	221
Antonellus Elsässer:	Organspende – selbstverständliche Christenpflicht?	231
Jacob Kremer:	Neueste Methoden der Exegese, dargelegt an 2 Kor 3, 6 b.	246
Johannes B. Bauer:	Brüderlichkeit in der alten Kirche	260
P a s t o r a l f r a g e n		
Edgar J. Korherr:	Zur Freude des Glaubens hinführen	265
Winfried Blasig:	Technische Medien der Verkündigung im Gottesdienst	272
Franz M. Willam:	Um das bewußte und tägliche Mitfeiern der Messe	277
M i t t e i l u n g e n		
Josef Schoiswohl:	„Priester für heute“	281
B e r i c h t e		
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	285
L i t e r a t u r		
	Eingesandte Bücher	288
	Buchbesprechungen	290
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Patrologie, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Homiletik, Spiritualität.	
B e z u g s b e d i n g u n g e n		letzte Seite

Redaktion: DDr. Josef Häupl, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.
 DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Herrenstr. 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. Johannes B. Bauer, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Alberstraße 8.
 Dr. Winfried Blasig, Hochschulprof., D-8221 Ising, Schloßstraße 2.
 Dr. Antonellus Elsässer, Univ.-Prof., D-8079 Walting/Eichstätt, Pfalzpaint, Lindenstraße 8. Dr. Edgar J. Korherr, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Carnerigasse 14/6. Dr. Jacob Kremer, Univ.-Prof., A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9. Dr. Karl H. Neufeld, Univ.-Prof., I-00187 Roma, Piazza della Pilotta 4. Dr. Josef Schoiswohl, Erzbischof, A-2353 Guntramsdorf, Dr.-Ignaz-Weber-Gasse 17. Dr. Franz Michael Willam, A-6866 Andelsbuch, Vorarlberg.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezessionschriften 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.

Von der Last des Katholischen

Der Sinn für das ökumenische Zusammengehören aller, die sich Christen nennen und es sein wollen, wuchs durch Konflikte. Konflikte untereinander und Konflikte mit einer Welt, die dem Christlichen zunehmend kritischer und ablehnender begegnete. Unter diesem Druck begannen Christen, Anschauungen und Ansprüche zu überprüfen, die zuvor ihr Verständnis in den einzelnen Gruppen und Kirchen entscheidend bestimmt hatten. Was im eigenen Selbstverständnis ging wirklich auf das Evangelium zurück? Was dagegen gründete in ganz anderen Interessen, etwa im Behauptungswillen, in Rechthaberei, in persönlich empfundener Verpflichtung auf eine bestimmte Tradition oder Herkunft? Schon diese Fragen relativierten einen guten Teil der Hindernisse christlicher Einheit, die zuvor für unüberwindlich galten; gleichsam von selbst löste sich so eine Reihe von Schwierigkeiten, je mehr sich die Haltung des Miteinander anstelle des Gegeneinander durchsetzte. Dieser Umschwung in der Grundeinstellung vollzog sich hie und da sehr rasch, vielleicht bisweilen gar zu schnell; aber solche Orientierung lässt sich nicht allein mit einem plötzlichen Schwenk in eine andere Richtung zwingen. Unerlässlich bleibt das wirkliche Aufarbeiten, soll nicht die neue Ausrichtung nur oberflächliche Erscheinung sein, hinter der der alte Geist weiterlebt. Das kann selbst dort der Fall sein, wo man sich nach dem Wandel heilfroh von der genierenden Pflicht entlastet fühlt, Unterschiede betonen zu müssen, die weithin nicht mehr einsichtig sind und oft künstlich anmuten. Und dann stellt sich die ersehnte Gemeinsamkeit doch nicht einfach ein, von der man geträumt hatte. Auch wo feierlich dem Geist des Gegeneinander abgeschworen wurde, ergibt sie sich nicht von selbst. Es klafft eben auch in der Frage christlicher Einheit zwischen Idee und Wirklichkeit, guter Absicht und Realität ein breiter Graben, weil niemand allein mit einer großherzigen Entscheidung über den Schatten der eigenen Tradition springt. Diese Schwierigkeit kann dazu zwingen, sich zu fragen, welch guten Sinn die alte Einstellung vielleicht gehabt hat und ob ihr Aufgeben (schlicht und einfach wie es gewollt ist) nicht auf eine Verarmung des Christlichen überhaupt hinausläuft.

Katholik und Ökumene

Aber der katholische Christ, der sich dem ökumenischen Impuls geöffnet hat, wird dennoch zunächst durch das Fortbestehen des Grabens zu anderen Christen bedrückt. Warum schließt sich dieser Graben nicht? Gewiß, auf allen Seiten baute man jahrhundertelang Reserven gegeneinander auf, die nicht über Nacht schwinden. Sie wirken in einer mißtrauischen Vorsicht weiter, mit der man sich (trotz guten Willens) aneinander herantastet und Möglichkeiten des neuen gemeinsamen Christseins ausprobiert. Sie wirken aber genauso auch in der künstlichen Unbefangenheit jener anderen nach, die mit einem Satz alles Trennende überwunden und aus der Welt geschafft zu haben glauben. Diese gegensätzlichen Bemühungen, über den genannten Graben zu kommen, ergeben bisher ein eher kompliziertes und undurchschaubares Geflecht von Annäherungen. Nicht zu verwundern, daß da plötzlich immer wieder Befremden wach wird; das Schwanken zwischen völligem Einverständnis und hartnäckiger Blockierung gegeneinander charakterisiert die Lage. Eines allerdings hat sich durchgesetzt: auf allen Seiten wird heute das Verbindende betont und unterstrichen, während man Gegensätzliches bewußt und auch instinktiv zurückstellt, nicht selten in der geheimen Hoffnung, die kontroversen Punkte möchten sich wenigstens mit der Zeit von selbst klären und erledigen.

Für den Katholiken ist es bei dieser Grundhaltung peinlich, laut an Wirklichkeiten gemahnt zu werden, die unüberwindlich scheinende Differenzen unterstreichen und vermeintlich trennende Ansprüche erheben, wie es die Überzeugung der kath. Kirche ist, in besonderer und einmaliger Weise Kirche Christi in dieser Welt zu realisieren und darzustellen. Werden da nicht Grundregeln verletzt, ohne die Ökumene gar nicht möglich ist? Wirkt sich da nicht die böse Absicht als Spielverderber aus? Man mag diesen Anspruch selbst ja zugeben – aber sollte man nicht lieber darüber schweigen? Gewiß (wie alle beteuern) sollen die Gegebenheiten nüchtern respektiert, soll nichts überspielt werden. Anderseits verlangt das so delikate Gespräch miteinander die Diskretion des rechten Augenblicks, Rücksichtnahme und Entgegenkommen gerade in den Dingen, die sich störend auswirken könnten. Ohne diese Tugenden scheint jedes ökumenische Unternehmen gleich zum Scheitern verurteilt. Die Befürchtung gewinnt massiv Gestalt, wo etwa mit deutlich antikatholischem Akzent „Kein ander Evangelium“ verteidigt wird, wo in fraglos antiprotestantischer Frontstellung eine Rückkehr zur lateinischen Messe gefordert wird, wo man demonstrativ provozierend die Ordination von Frauen betreibt, wo Basisgruppen den Kirchenleitungen Recht und Sinn absprechen oder wo man politische Aktionen unverblümmt zum Maß und Kriterium des Evangeliums erklärt. Die Erfahrung lehrt da: ein falsches Wort, ein nicht voll bedachter Anspruch, eine spontane Unterstellung – und mühsam gewonnenes Vertrauen ist im Nu wieder zerstört. Gebietet nicht diese Gefahr, neue trennende Ansprüche hinterwegs zu lassen und die alten möglichst zurückzustellen, um sich entschieden und vorbehaltlos dem Gemeinsamen zuzuwenden?

Stillschweigen als solches löst noch kein echtes Problem. Wo es um echte Wahrheit geht, da entartet es sogar rasch zum Falschspiel. Wieviel ist Freundlichkeit um den Preis der Ehrlichkeit wert? Damit soll nicht jeder Unterschied aus dem früheren apologetischen Arsenal zur Glaubenswahrheit hochstilisiert sein; ganz im Gegenteil. Es gibt vieles, das nicht mehr trennend zwischen Christen steht, seitdem die ökumenische Gesinnung lebendig wurde. Es gibt vieles, das neben-sächlich ist und sich von selbst geben wird, ohne daß es sich lohnt, darüber zu reden. Es gibt bloße Ansprüche aus historischen und kulturellen Gründen, die kaum etwas mit Evangelium und Christentum zu tun haben. Aber daneben und neben manchem anderen gibt es eben auch jene tragenden Elemente des eigenen Christseins, die nicht unterdrückt werden dürfen. Eines Tages müssen sie doch wieder genannt werden! Und der Katholik hat in diesem Sinn die Überzeugung seiner Kirche im Gespräch zu halten, in besonderer und unvertretbarer Weise Kirche Christi darzustellen. Mag das nun schwierig, hart und lästig empfunden werden. Wer diesen Aspekt ausklammert, erreicht bestenfalls ein scheinbares Einverständnis, vor dem wahrscheinlich auf beiden Seiten gar nicht von der gleichen Sache geredet wurde. Der kath. Christ hat aber noch eine weitere, weitaus schwierigere Aufgabe, wo es um diesen Punkt geht; hier muß er nicht nur die Kontroverse aushalten, sondern in ihrem Rahmen behutsam versuchen, den Sinn dieses Elements gerade für die Ökumene zu verdeutlichen, so daß sein Gesprächspartner ihn versteht und schließlich sieht und zugibt, daß der Katholizismus mit diesem Punkt etwas in die Ökumene einbringt, das der Kirche Jesu Christi in dieser Welt um der Eindeutigkeit und Verbindlichkeit ihrer Sendung willen

unverzichtbar ist. Genau in dieser Aufgabe aber liegt die besondere Last des Katholischen heute.

Anspruch des Katholischen

Wie gesagt, der Anspruch des Katholischen erscheint vielen als besonderer Stein des Anstoßes, als das schwerwiegende Hindernis, als Blockade wirklicher Ökumene. Was die Kirche Roms von sich selbst sagt, empfinden nicht nur Nicht-katholiken, sondern auch kath. Christen als Belastung und Last. Das II. Vatikanum bekennt ja von der einzigen Kirche Christi, die im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische gekennzeichnet ist: „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (Lumen gentium Nr. 8). Trotz aller auch notwendigen Differenzierung ist am Sinn dieser Aussage nicht zu deuteln. Läßt sie aber eine sinnvolle und ehrliche Ökumene zu?

Vieles an diesem Text bleibt zwar der theolog. Klärung vorbehalten; aber auch sie wird die Schwierigkeit nicht einfach auflösen, daß viele wohlmeinende, ökumenisch gesinnte Katholiken mit dem hier formulierten Anspruch nicht zureckkommen. Sie versuchen, ihn (schon vor sich selbst) zu verstecken oder herunterzuspielen, glücklich, wenn andere ihn nicht hervorziehen. Das unbestimmte Gefühl, dieser Anspruch mache alle kath. Beteuerungen ökumenischer Gesinnung fragwürdig und lasse sie als bloße Taktik erscheinen, wendet sich bei vielen kath. Christen mittlerweile zum permanent schlechten Gewissen gegenüber den anderen christlichen Brüdern. Die Kirche Roms behauptet ja nicht nur, *die Kirche Jesu Christi* neben und mit anderen zu verwirklichen, indem sie auf dem II. Vatikanum getrennte Kirchen als solche anerkannte. An die Katholiken gewandt (und der Adressat ist hier entscheidend für das rechte Verstehen) schärfte das gleiche Konzil die Heilsnotwendigkeit dieser konkreten kath. Kirche ein (Lumen gentium Nr. 14). Nur durch sie gebe es Zutritt zur ganzen Fülle der Gnade und Wahrheit, aus der sich auch die Wirksamkeit der getrennten Kirchen und Gemeinschaften herleite (Unitatis redintegratio Nr. 3). Wer diesen Anspruch ernst nimmt, der muß die Last des Katholischen im ökumenischen Bemühen verstehen.

Roms Überzeugung, die Fülle des Christlichen zu vermitteln, geht allerdings zusammen mit dem Wissen, daß diese Fülle im Leben der Glaubenden und der Kirche selbst nicht so verwirklicht ist, wie das sein sollte. Mängel und Ausfälle werden nur zu schmerhaft erfahren. Nicht zuletzt diese Erfahrung erschwert manchem kath. Christen das Eintreten für den Anspruch des Katholischen, wenn er sich dem ökumenischen Gedanken und der ökumenischen Praxis öffnet. In der Begegnung mit dem Protestant oder Orthodoxen geht ihm auf, wie wenig oft das faktische Maß des Christlichen dem Anspruch seiner Kirche und seines Glaubens entspricht. Gleichzeitig wächst seine Einsicht in die Schuld aller an Spaltung und Trennung, aber auch in die gemeinsame Bereitschaft zu Bekehrung und Umkehr. Es wird ihm zunehmend schwerer, den Anspruch des Katholischen zu formulieren, je stärker er zugeben muß, wie wenig glaubwürdig dieser Anspruch gelebt wird – von ihm selbst zuerst und von seinen Brüdern in der kath. Kirche.

Den Anspruch trotzdem aufrechtzuerhalten, erscheint als Widerspruch zur ökumenischen Gesinnung, um die er sich müht, als Fremdkörper in der gemeinsamen Umkehrbereitschaft und in dem daraus erwachsenden ökumenischen Gespräch. Unübersehbar röhrt diese Erfahrung an die Grundlagen des Einsatzes um die christliche Einheit. Statt die Frage zu unterdrücken, hat sich der kath. Christ klar zu werden über diesen Anspruch und hat den getrennten Brüdern darüber Rechenschaft zu geben. Das ist ihm aufgegeben.

Aber es wird zugleich auch von ihm erwartet; eine Erwartung, die alles noch schwerer zu machen scheint. Mancher wird darüber unsicher, wie denn sein eigenes Bekenntnis, sein konkreter Beitrag zur Ökumene wirklich gemeint ist. Den Außenstehenden mag das etwas schizophren anmuten; da begrüßt ein Katholik einerseits freudig christlichen Glauben außerhalb der eigenen Kirche und stimmt doch (wenn auch meist unausgesprochen) mehr oder weniger dem kath. Anspruch zu, mit dem Ergebnis, daß er scheinbar selbst nicht mehr weiß, was er will. Immerhin, so viel läßt sich wohl verstehen: in dieser Frage bleibt dem ernsthaften Katholiken keine Wahl: er hat die gezeichnete Situation zunächst für sich selbst zu tragen, muß ihre Last aufnehmen und ihren ökumenischen Sinn verdeutlichen. Dieser Rechenschaft suchen die folgenden Überlegungen zu dienen.

Ökumenischer Sinn des katholischen Anspruchs

Schon die Aufgabe sehen und formulieren, heißt die Last des Katholischen übernehmen, mag ihr volles Gewicht auch erst später spürbar werden. Das ist nicht selbstverständlich. Denn früher hat man die Sicherheit des Katholischseins, die aus dem Anspruch folgte, Kirche Christi zu sein, ganz betont den anderen entgegengehalten. Aber sie ist kein Grund mehr zu stolzem Selbstbewußtsein; so etwas müßte sie heute auch dem kath. Christen problematisch machen. Sie bereitet vielmehr Verlegenheit und Kopfzerbrechen. Genau das läßt erkennen, wie wenig es bei diesem Anspruch um gemeinschaftlichen Triumphalismus oder persönliches Rechthaben, um eigensinnige Besserwisserei oder das Gruppengefühl ausgewählter Überlegenheit geht. Wo sich entsprechende Äußerungen im Laufe der Geschichte mit dem Anspruch des Katholischen verbanden (und das war nur zu oft der Fall), da war der Sinn dieses Anspruchs gröblich mißverstanden, bisweilen nicht ohne Folgen für den Glauben selbst. Würde an der Sache übrigens nicht mehr daran sein, der Anspruch wäre schon längst in sich zusammengefallen. Was treibt den Katholiken entgegen seinem Wunsch, den Anspruch einfach aufzugeben und sich damit nicht nur die Ökumene zu erleichtern, in die erwähnte schwankende Haltung? Ahnt er vielleicht, daß es hier um etwas geht, das für das ganze Christentum wesentlich und unverzichtbar bleibt? Merkt er etwa, daß es gerade kath. Aufgabe in der Ökumene sein könnte, dieses Wesentliche für eine gemeinsame Kirche Christi zu verteidigen und zu erhalten?

Über vergangenen und auch gegenwärtigen Mißbrauch des kath. Anspruchs läßt sich nicht diskutieren. Die Fehler sind beschämt zuzugeben. Nicht zuletzt solcher Mißbrauch verdunkelte den wahren Sinn des Anspruchs. Er ist nämlich wider allen vordergründigen Anschein eminent ökumenisch. Darum eignet er sich nicht zur Selbstbestätigung einer Gruppe. Je deutlicher das echt Christliche an ihm und in ihm aufscheint, je nachdrücklicher es gerade hier erfahren wird, desto weniger ist es möglich, noch weiter wie früher mit diesem Anspruch zu argumentieren. Die Konsequenz dieser Einsicht lautet: den Anspruch so vertreten, wie er allein

richtig gemeint ist, dagegen nicht: ihn fallenlassen. In diesem Sinn darf der Katholik nicht der sich ausbreitenden Neigung nachgeben, sich einfach mit allen anderen Christen in eine Reihe zu stellen. Er muß zwar mit allen zusammen vor Gott stehen, Schuld und Widerspruch der Spaltung bekennen, auf Gottes Wort warten und hinhören, sich mit allen bei der Überwindung des Skandals der Trennung einsetzen. Und doch muß er zugleich den Anspruch des Katholischen anmelden, nicht im eigenen Namen, nicht einmal im Namen der Kirche, sondern als das ihm besonders anvertraute Moment christlichen Glaubens, ohne das dieser Glaube selbst zerfiele und ausgehöhlt würde. Sonst gäbe er unter der Hand etwas fort, was ihm nicht zu freier Disposition, sondern zu treuen Händen überlassen wurde. Unterschiedslose Gleichheit aller als ökumenisches Grundprinzip – bevor wir uns darauf einlassen, ist eine genaue Prüfung nötig. Schließt es nicht von vornherein eine sehr menschliche Nivellierung ein, die zwar manchem unserer Wünsche entgegenkommt, aber unweigerlich zu Lasten des Evangeliums ginge? Hat nicht Ökumene nur Sinn, wenn man auch voneinander empfängt und wenn dabei das Beste nicht vorenthalten wird? Kurz zusammengefaßt: Hat sich hier nicht jeder Christ zu entscheiden, ob christliche Einheit auf der Grundlage eines Minimalkonsenses über Gleicher erreicht und erhofft werden soll oder aber auf dem Weg gemeinsamen Einbringens der verstreuten Reichtümer und als Bereicherung im eigenen Ungenügen? Von dieser Entscheidung hängt einiges, hängt alles in der Ökumene ab.

Gewiß bleibt es wichtig, Hindernisse abzubauen und auszuräumen. Aber ist es nicht noch wichtiger, Verlorenes wiederzugewinnen? Wenigstens soweit Werte des Evangeliums, des wesentlich Christlichen gemeint sind! Und gehört nicht dazu auch, dem Bruder großherzig anzubieten, was man selbst beizutragen weiß? Mag sein, daß der Sinn für einen Wert verdunkelt ist, nicht nur beim anderen, sondern bei einem selbst. Aber liegt das an der Sache oder am unzureichenden eigenen Verständnis? Dem ist zu begegnen, will man den anderen glaubwürdig solchen Wert als echt christlichen vermitteln. Der Partner wird darüber ein konkretes Gespür ausbilden für den eigentlichen Verlust bestimmter Spaltungen unter Christen. Was verlorenging, ist nicht einfach bei allen gleich, wenn auch kein Verlust ohne Rückwirkung für jene blieb, die ihn als solchen nicht erfuhren. Wollte man diese verschiedenen Ausfälle einfach einebnen und angleichen, dann begäbe man sich an den unchristlichen Versuch, den eigenen und den fremden Sinn für die konkreten Spaltungspunkte zu ersticken. Aber nicht allgemeine Wunden, die im Grunde niemandem wehtun, warten auf Heilung, sondern ganz bestimmte.

Und es scheint das Gespür dafür zu wachsen, etwa wo die getrennten Brüder dabei sind, zu entdecken, wie wichtig und evangeliumsgemäß der Petrusdienst für die ganze Christenheit sein kann. Um so merkwürdiger berührt da die Unbeholfenheit von Katholiken vor dem Anspruch ihrer Kirche, an dem sie sich nicht selten viel härter stoßen als Außenstehende. Das bezeugt ein virulenter ‚antirömischer Affekt‘ in kath. Kreisen sehr drastisch. Viele würden am liebsten unverzüglich selbst mit Primat, Unfehlbarkeit, Amt und Institution aufräumen. Aber bedeutet das nicht, einen wesentlichen Teil ökumenischer Bedeutung der kath. Kirche fallenlassen, statt ihn für die gemeinsam zu verwirklichende Christenheit zu bewahren und bereitzuhalten?

Der Katholizismus besitzt (wie die anderen Kirchen und Gruppen) eine eigene, unverwechselbare Funktion für das Ganze des Christlichen in unserer Welt. Dabei handelt es sich nicht nur um einen mehr oder weniger großen Bruchteil unter anderen, wesentlich gleichen Bruchteilen. Gerade die Verschiedenheit ist hier von entscheidendem Gewicht. Das heißt nicht (auch wenn man diesen Gedanken vorbringt), die römische Kirche habe der Ökumene die Prinzipien zu diktieren, denen die anderen einfach folgen müßten; das ergibt sich aus ihrem Anspruch nicht. Verstünde sie die eigene Fülle in diesem Sinne, dann hätte sie selbst Ökumene nicht nötig und könnte sich zur Not überhaupt vom gemeinsamen Mühen dispensieren. Genau das aber will und kann sie nicht. Darum vermag nur Miß- und Unverständnis es so zu sehen, als hinge alle Ökumene einfach von der Folgsamkeit der anderen gegenüber der Kirche Roms ab. Alle miteinander haben wir nur einem zu folgen: Jesus Christus. Deshalb ist Ökumene für Rom nicht äußerliche Zufügung bisher abständiger Gruppen und Kirchen, die die kath. Kirche in ihrem Wesen gar nicht berührt. Denn auch diese Kirche möchte ganz dem Willen ihres Herrn entsprechen, dem die Wirklichkeit der Spaltung so schreiend widerspricht. Rom versucht die Verkündigung der Wahrheit und das Leben aus dem Evangelium so in Wirklichkeit zu übersetzen, daß sein eigenes Selbstverständnis aus der christlichen Botschaft heraus deutlicher wird als bisher; daß mithin die anderen darin besser die ihnen vertraute Wahrheit des Herrn erkennen und außerdem noch deren weitere Dimensionen erfassen. Dennoch wird niemand beanspruchen, die ganze Fülle des Evangeliums einfach auszuschöpfen. Notwendig hat so die kath. Kirche auf Wahrheit und Leben der anderen Christen zu achten und sich zu fragen, was ihr von dort als Anregung, Anfrage und Erweiterung geschenkt sein könnte. In solchem gegenseitigen Prozeß kann kein Element abgetan werden, jedes hat mit dem ihm eigenen Gewicht seine Rolle zu spielen, mag es auch auf den ersten Blick widerständig erscheinen. Ist es echt, wird nähere Prüfung es als für das volle Christentum unabdingbar erkennen lassen.

Zu diesen Elementen zählt nun der kath. Anspruch, Kirche Jesu Christi zu verwirklichen – eindeutig und verbindlich. Allerdings muß er recht verstanden sein. Er gehört so eng zur christlichen Botschaft, daß diese in ihrem Wesen verletzt ist, wo man ihn verschweigt. Deshalb ist er zu erheben, auch wenn etwa die Wirklichkeit der kath. Kirche ihm kaum entspricht. Es ist auch nicht möglich, diesen Anspruch für die ausständige geeinte Christenheit reservieren zu wollen, denn nicht die Einigung begründet diesen Anspruch, sondern er folgt aus der eindeutigen und verbindlichen Heilsusage, die Gott im Evangelium der Welt geschenkt hat. Das Zeugnis der sichtbaren Einheit läßt gewiß auch diesen Anspruch glaubwürdiger klingen, dennoch hängt er nicht einfach davon ab. Selbstredend kann sich die kath. Kirche seiner nicht rühmen; was ihr eine besondere, ja einmalige Verbindung mit ihm gibt, ist einzige die Tatsache, daß sie ihn kontinuierlich vertreten hat. Und dieses Faktum zählt, weil es ein nötiger Dienst am Evangelium war und ist. Dabei fällt weniger ins Gewicht, daß dieser Anspruch wie das Evangelium selbst Opfer von Mißverständnis, Entstellung und sogar Verfälschung durch Menschen geworden ist. Sicher beeinträchtigt das seine Kraft, hebt jedoch sein Recht nicht auf. Es geht eben nicht um einen Anspruch von Menschen, weder um den einzelner noch um den einer Gruppe.

Wirklichkeit des Katholischen

Ökumene auf Ebene der Weltkirche, in den einzelnen Teilen der Erde, in Nationen, Diözesen und schließlich im Bereich der Gemeinden, hat von der Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi auszugehen. Seit der Verkündigung des ersten Evangeliums gibt es diese Wirklichkeit als *eine und zusammenhängende*. Sie besteht (summierend gesagt) in diesem Dienst der Verkündigung von Jesu Botschaft. Aus dem Evangelium folgt, daß dieser Dienst in aller Vielfalt seiner Erscheinungen grundlegend *einer* ist und nur so Eindeutigkeit und Verbindlichkeit des Heilszeugnisses zur Geltung bringt. Das bedarf so lange keiner besonderen Betonung, als sich das Evangelium im großen und ganzen unzweideutig als das eine und endgültige Heilswort Gottes der Welt darstellt. Wo sich Christenheit als Großkirche präsentierte, lag dieser Eindruck unmittelbar nahe. Denn dort galten andere Gruppen ohne weiteres als Randerscheinungen, deren Abtrennung oder Abspaltung leicht als Ausnahme zu erkennen war, auch weil man wußte, daß so etwas christlichem Wesen widerspricht. Die Gruppen behalten trotzdem wichtige Bedeutung für die ständig nötige innere Umkehr aller Christen und der Kirche, weil sie immer wieder der Gefahr erliegen, die Forderung des Evangeliums zur eigenen rechthaberischen Forderung umzubiegen. Die grundsätzliche Eindeutigkeit des evangelischen Zeugnisses in der Welt aber wird dadurch nicht wirklich in Frage gestellt oder gar aufgehoben.

Die Lage änderte sich erst mit den großen Spaltungen von Dauer wie jener zwischen Orthodoxie und Rom oder jener, die seit dem 16. Jh. mit der Reformation die westliche Christenheit auseinanderfallen ließ. Keine der daraus entstandenen Parteien läßt sich einfach an den Rand schieben und marginalisieren, so daß sie wenigstens nach einiger Zeit für das Gesamtzeugnis nicht mehr gezählt hätte und nicht mehr ins Gewicht gefallen wäre. Auf eigentümliche Weise hat man allerdings im Mittelalter eine Gesamtsicht des Christlichen zu finden gesucht, indem man im Osten wie im Westen die jeweils andere Hälfte der Christenheit aus dem alltäglichen Bewußtsein zu verdrängen begann. Hier wie dort erhob man den kath. Anspruch, als gebe es die anderen nicht. Dieser Versuch blieb nicht ohne Wirkung bis auf jene Grenzzonen, wo man so unmittelbar aufeinanderstieß, daß man einander nicht mehr übersehen konnte. Der einzelne Gläubige erfuhr davon meist jedoch kaum etwas und war sich der größeren Wirklichkeit des Christlichen nicht bewußt. Für Perioden konnte sich das ändern, etwa zur Zeit der Kreuzzüge; der kath. Anspruch wurde dann nicht mehr so unbefangen und selbstverständlich gelebt wie sonst. Der Streit flammte auf, und jede Seite nahm diesen Anspruch gewissermaßen als exklusives Merkmal der eigenen Seite, das mit allen verfügbaren Mitteln der Gegenseite aufgedrängt werden sollte. Ritterorden, politische Absprachen, Konzilien und öffentliche Meinung wurden mobilisiert – oft auf fragwürdige Weise. Dennoch wird man das Ziel dieses Kampfes trotz allem in einem gewissen Sinn als ökumenisch bezeichnen müssen; unverkennbar verrät er ja, daß die Unvereinbarkeit der Spaltung mit dem Evangelium bewußt ist und daß man allseits die Verpflichtung auf den Anspruch der Wahrheit empfindet.

Im Abendland nach der Reformation signalisieren die verschiedenen Konfessionen auf engem geographischen Raum eine nochmals gewandelte Wirklichkeit. Nach dem Untergang Konstantinopels im 15. Jh. konnte für einen Augenblick die

Hoffnung aufkeimen, die Orthodoxie verliere sich wie viele andere christliche Gruppen unter den Schlägen der Geschichte. Rom war durchaus offen und bereit, wieder die eine christliche Großkirche in der Welt zu sein. Gestalten wie Nikolaus von Kues oder der Kardinal Bessarion illustrierten das weite Denken, in dem das Erbe des Ostens Platz haben sollte. Renaissance und Humanismus waren Antwort auf die neue Situation und sollten ihren Teil dazu beitragen, den kath. Anspruch konkret zu realisieren. Aber all diese Hoffnungen zerschlugen sich mit den Wirren, die das folgende Jh. brachte; der kath. Anspruch wurde immer weniger selbstverständlich. Zuvor nämlich konnte er als selbstverständlich gelten, weil die Trennung von Orient und Okzident nicht eigentlich dogmatische Unterschiede betraf und ohne echte Beteiligung des gläubigen Volkes in erster Linie von den Kirchenleitungen verursacht war. Zwar hatte sich die Tatsache der Spaltung dann auch den Gläubigen eingeprägt, blieb aber mehr bloßes Wissen denn eigenes Erleben. Die Reformation dagegen vollzog sich als unmittelbare Erfahrung breiter Massen.

Damit soll nicht behauptet werden, die abendländische Kirchenspaltung lasse sich in erster Linie als Volksbewegung sehen und werten. Die treibenden Kräfte gingen auch diesmal von einzelnen aus: Mönchen und Geistlichen, Fürsten und Städten. Aber die Auseinandersetzung vollzog sich auf offener Bühne, so daß jeder sich von Anfang an als unmittelbar in die Vorgänge verwickelt erfuhr, selbst wenn er keine Gelegenheit bekam, wirklich mitzubestimmen. Landesherren und Autoritäten entschieden über das Bekenntnis. Aber fortan erlebte der Christ in Europa getrennte Brüder sozusagen vor der eigenen Haustür. Das Problem war auch bewußtseinsmäßig nicht mehr in einen vergessenen Winkel zu verbannen. Selbstbehauptung und Rechtfertigung wurden zum ständigen Geschäft.

Unter dieser Wirklichkeit wandelte sich der Anspruch des Katholischen, den die Realität (wirklich oder vermeintlich) nicht mehr fraglos abstützte. Er mußte bewußt erhoben und angemeldet werden; immer schärfer und nachdrücklicher geschah das. Dabei mögen allerlei Motive mitgespielt haben, die letzte Ursache jedenfalls darf nicht in vordergründigen und nur menschlichen Interessen gesucht werden. Das ergibt sich nicht zuletzt aus der Tatsache, daß die Kirche Roms gerade um dieses Anspruchs willen in der Neuzeit immer wieder zum allgemeinen Gespött wurde und daß sie das ertragen hat; etwa damals, als Napoleon Europa und den Papst in seiner Hand hatte und die kühnsten Träume der Aufklärer zu verwirklichen schien; oder 1870, als der Kirchenstaat und Rom verloren gingen. Der Unterschied, die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit, wurde von jedem empfunden; weniger Sinn dagegen war für sein eigentliches Recht und seine tiefere Bedeutung lebendig. Halten konnte sich der Anspruch nur, weil er in der Tat Teil der absoluten, einmaligen und wirksamen Heilsusage Gottes ist, sonst würde ihn heute niemand mehr ernsthaft aufstellen können. Gehört er aber zum Evangelium, dann müßte diese Botschaft die ihr eigene Rolle für unsere Welt einbüßen, würde er nicht mehr erhoben.

Gefährdungen

Die Wahrheit von der wirksamen Heilsbedeutung des Evangeliums in der kath. Kirche für die Welt als ganze bleibt allerdings vielfach gefährlich und gefährdet. Unbestreitbar wird sie immer wieder all denen gefährlich, die sie als Wasser auf eigene Mühlen umleiten möchten. Anderseits aber ist sie selbst der Gefahr der

Verdunklung, der Verzerrung und des Mißverständens ausgesetzt. Nur die immer wieder neu aufgenommene Prüfung des Anspruchs erlaubt es, seine kritische Kraft wirksam zu halten sowie Mißbräuche aufzudecken und zurückzuweisen. Auch der Katholik also übernimmt diesen Anspruch nicht unkritisch, sondern so, daß dessen evangelisches Recht möglichst klar und ungehindert zur Geltung kommen kann. Dazu gehört z. B. die Sorge um die diesem Anspruch wesentliche Offenheit, Offenheit auf andere, für andere, für alle. Es geht ja um einen *katholischen* Anspruch. Als Grundsatz für Einigung in Vielheit widerspricht ihm jede Ausschließlichkeit, die andere draußen stehen läßt. Nach der Überzeugung der kath. Kirche besteht (= subsistere credimus; Unitatis redintegratio Nr. 4) in ihr ja unverlierbar jene Einheit, die Jesus Christus für seine Kirche gewollt hat; aber als offene Einheit, die keinen Anlaß zu Selbstgerechtigkeit und Selbstgenügsamkeit bietet.

Wo andere ausgeschlossen werden, wo ihnen gegenüber Gleichgültigkeit herrscht, da ist das Katholische des Anspruchs und damit dieser selbst verraten. Aus diesem Grunde bleibt es für jede ökumenische Bewegung von höchstem Interesse, daß die kath. Kirche diesen Anspruch unverfälscht vertritt und als nötiges Element für die Kirche Christi wahrt und verteidigt. Denn auf ihn kann Christenheit in dieser Welt nicht verzichten, auch dann nicht, wenn einmal die größten Spaltungen überwunden sind und in den entscheidenden Grundzügen des Glaubens die Übereinstimmung wiedergefunden ist. Er bezeugt nämlich nichts anderes als die Wirklichkeit des göttlichen Heils und ihre Verbindlichkeit für die Welt. Wer aber vermag diesen Anspruch anders in die Ökumene einzubringen als die Kirche Roms? Sie hat es sich mit ihm nie leicht gemacht, wenn auch noch einmal eingeräumt sei, daß er oft zur Manifestation eines selbstbezogenen Verständnisses mißbraucht wurde, in dem die Grundintentionen des Evangeliums nicht mehr zu erkennen waren. Doch darin erschöpfte er sich nicht! Der Katholizismus hat auch (namentlich in der Neuzeit) unter diesem Anspruch gelitten, ohne aufzuhören, ihn zu formulieren und anzumelden. Genau dies aber gibt ihm seine besondere Glaubwürdigkeit in der kath. Kirche. Denn um reine Selbstbehauptung ging es dabei nicht. Wieviele Kompromisse boten sich nicht an unter der einzigen Voraussetzung, daß man den Anspruch des Katholischen samt seinen Konsequenzen fallenließ! Die Last dieses Anspruches wurde weitergetragen, der römische Katholizismus hat unter ihm gelitten, allerdings auch unter den Abwegen, auf die er (Mißverständnissen folgend) immer wieder mit diesem Anspruch geraten ist. Heute scheint sich wieder ein leichtes Arrangement anzubieten, wenn nur dieser Anspruch nicht wäre. Aber solcher Versuchung zu wehren, liegt im Interesse echter Ökumene, sofern es hier um einen unverzichtbaren Zug der evangelischen Botschaft geht. Ja, dieser Anspruch erweist sich sogar ganz spezifisch als Ansatz und Motor der Bewegung auf die Einigung der Christen hin, gibt er doch diesem Mühen jene Verbindlichkeit, der sich kein ernster Christ entziehen kann.

Jedenfalls hemmt oder blockiert der Anspruch des Katholischen den ökumenischen Einsatz nicht. Natürlich verpflichtet er zunächst Rom selbst und jeden Katholiken auf den ökumenischen Weg, auf die lebendige Verwirklichung der Kirche Jesu Christi. Dieses Tun ist ohne Vorbehalt verlangt; sein Ziel muß es sein, das Christliche unserer Welt als unwiderruflich wirksame und eindeutige Heilszusage Gottes verständlich werden zu lassen. Je mehr das gelingt, desto weiter darf

der ausdrückliche Anspruch zurücktreten hinter dem Zeugnis, das Menschen unmittelbar anspricht und überzeugend zum Christsein miteinander einlädt. Auch das wird nicht risikolos vor sich gehen. Die Eindeutigkeit des Christlichen bleibt ja auch in die Gesetze unserer Welt eingebettet. Darum wird der Anspruch des Katholischen sich weiterhin als Last spüren lassen. Die aber bleibt durchzutragen im Glauben und Leben, so daß die Wahrheit des Herrn und ihr Anspruch je wieder neu zur Sprache und zur Auswirkung kommen.

Ein Blick in „Kunst und Kirche“, Heft 2/1980, Das Leiden in der Kunst: Rainer Volp, Das Leiden in der Kunst heute. Franz Joseph van der Grinten, Joseph Beuys: Zeige deine Wunde. Carl Vogel, Aus dem grafischen Oeuvre von Horst Janssen. Carl Vogel, Gotthard Graubner: Gertraud Vogel auf dem Sterbelager. Peter Weiermair, Der Mensch als Opfer. Horst Schwebel – Werner Knaupp, Nicht ausweichen. Günter Rombold, Todesbilder. Kristian Sottriffer, Der Weg ist der Weg. Ekkart Sauser, Das Leiden vieler. Leo Navratil, Psychose und Transzendenz. Curt Grützmacher, Der Fall Mischa P. Ingrid Riedel, Die therapeutische Wirkung der Bildbetrachtung. Günter Rombold, Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Lothar Kallmeyer, König David und die Denkmalpflege. Thomas Zaunschirm, Ein Bild wird abgelehnt. Johannes Neuhardt, 1500 Jahre St. Benedikt.
Bezugsmöglichkeit: Oberösterreichischer Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau. Einzelheft öS 78.-; DM 12.-; sfr 11.-. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 278.-; DM 38.-; sfr 35.- (zuzüglich Porto).

Organspende – selbstverständliche Christenpflicht?*

1964 veröffentlichte R. Egenter einen Beitrag zum Thema: „Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik“¹. Zwar bestand damals keinerlei aktueller Anlaß zu dieser Fragestellung. Die medizinisch-technischen Möglichkeiten bzw. Erfolgsaussichten der Organtransplantation waren noch äußerst gering; die allgemein-ethische Problematik solcher Eingriffe schien in der vorhandenen Literatur hinreichend behandelt. Trotzdem griff E. das Thema auf und ging (abweichend von der bis dahin üblichen rein naturrechtlichen Betrachtungsweise) gezielt der Frage nach, ob nicht von der Botschaft des Evangeliums her das Opfer eines Organs für den vom Tod bedrohten Nächsten zu rechtfertigen sei. E. betrachtete solche Überlegungen nicht nur deshalb für notwendig, weil er die Weiterentwicklung der Transplantationstechnik für unaufhaltsam hielt, sondern weil er der Überzeugung war, daß die Beantwortung der damit zusammenhängenden Frage der Organ gewinnung „einen Testfall dafür darstellt, wie man das Verhältnis von sittlichem Naturgesetz und biblischer Ethik sieht und in der Praxis berücksichtigt“².

Wie recht E. hatte und wie gut er daran tat, das Problem aus betont christlichem Verständnis zu untersuchen, läßt sich erst aus heutiger Sicht bewerten. Die erfolgreiche Übertragung von allen möglichen Organen gehört heute zum „klinischen Alltag“, manche Transplantationen (wie etwa die Nierenverpflanzung) werden sogar als unumgängliche therapeutische Maßnahme ohne vergleichbare Alternative bezeichnet. Damit aber ist die Organ gewinnung zu einem erstrangigen Problem, ja zu einem Testfall mitmenschlicher Solidarität und erst recht christlicher Nächstenliebe geworden. In der Diskussion um die Frage, auf welche Weise die für eine Transplantation größeren Ausmaßes erforderliche Anzahl von Transplantaten beschafft werden könne, war und ist jedenfalls immer wieder das Argument zu hören: zu einer staatlich verordneten und vor allem nach dem Widerspruchsprinzip geregelten Organ gewinnung³ bestünde wenig Anlaß, wenn die Christen bereit wären, die selbstverständlichste Pflicht der Nächstenliebe zu erfüllen. Auf den ersten Blick erscheint dieses Argument und der darin versteckte Vorwurf durchaus plausibel, denn fänden sich genügend freiwillige Organspender, so bedürfte es keiner dirigistischen Gesetzesmaßnahme. Aber (und darum geht die Frage) ist die Spendung von Organen wirklich selbstverständliche Christenpflicht? Der Moraltheologe muß aus der Sicht seines Faches einige Vorbehalte gegen eine solch unbekümmerte und undifferenzierte Behauptung anmelden. Gewiß gibt es an dem grundsätzlichen Ja zur freiwilligen Organspende heute nichts mehr zu deuteln. Dennoch sollte man nicht übersehen, wie schwer sich die kath. Moraltheologie getan hat, sich zu dieser positiven Einstellung durchzuringen, und wie grundverschieden auch heute noch die sittliche Bewertung ausfällt, je nachdem, ob es sich um die Spendung eines lebenswichtigen bzw. nicht-lebenswichtigen Organs zu Lebzeiten oder um die letztwillig erklärte Zustimmung zur Organentnahme nach dem Tode handelt. Um daher eine ausgewogene Meinungsbildung zu fördern, sollen im folgenden die gen. Sachverhalte dargestellt werden. Entsprechend dem heutigen Selbstverständnis der Moraltheologie als der „Lehre vom christlichen Seinsvollzug“⁴ soll nicht nur rein theoretisch der Frage nachgegangen werden, in welchem Sinn es selbstver-

* Der Beitrag gibt das geringfügig veränderte Manuskript einer Gastvorlesung wieder, die der Vf. am 4. 7. 1979 vor der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen gehalten hat.

¹ In: F. Böckle/J. F. Groner, Moral zwischen Anspruch und Verantwortung (FS f. W. Schöllgen), Düsseldorf 1964, 142–153.

² Ebd. 142.

³ Vgl. Entwurf eines Gesetzes über Eingriffe an Verstorbenen zu Transplantationszwecken („Transplantations-Gesetz“), Deutscher Bundestag 8. Wahlperiode, Drucksache 8/2681 v. 16. 3. 1979.

⁴ Vgl. R. Egenter, Art. Sittlichkeit, in: LThK, VII, 613.

ständliche Christenpflicht sein kann, für einen vom Tod bedrohten Mitmenschen ein Organ zu spenden; darüber hinaus soll der Leser auch motiviert werden, diese recht verstandene Christenpflicht in die Tat umzusetzen.

I. Das Ringen der katholischen Moraltheologie um das grundsätzliche Ja zur Organentnahme

Zum besseren Verständnis erscheint es notwendig, jene Entwicklung nachzuzeichnen, die sich innerhalb der kath. Moraltheologie bezüglich der Beurteilung der freiwilligen Organspende von einer ursprünglich totalen Ablehnung bis zur heutigen grundsätzlichen Bejahung vollzogen hat. Zum erstenmal sahen sich die Moraltheologen konfrontiert mit dem Problem, als 1954 eine Mutter eine ihrer gesunden Nieren opferte, um diese ihrem todkranken Kind einzupflanzen zu lassen. Die Mehrzahl der Fachvertreter reagierte damals nicht nur tief betroffen, sondern absolut rat- und hilflos. Aufgrund ihres rein naturrechtlichen Denkens sahen sie keine Möglichkeit, diese (wie wir heute meinen) „heroische Tat christlicher Nächstenliebe“ sittlich zu rechtfertigen. Niemand zweifelte an der guten Absicht der Mutter und am guten Zweck, durch die Transplantation das Leben des Kindes zu retten. Doch das Mittel hierzu (die Explantation der gesunden Niere aus dem Organismus der Mutter) mußte nach traditioneller Lehre als „Verstümmelung“ bezeichnet und damit als ein „in sich schlechtes Tun“ verurteilt werden. Mit ihrer Organspende hatte die Mutter sich ein Verfügungsrecht über ihren Leib und dessen Glieder angemaßt, das ihr nicht zustand. Sie hatte in die Hoheitsrechte Gottes eingegriffen, den man als den alleinigen und absoluten Herrn über Leib und Leben betrachtete und der darum auch allein in souveräner Weise über alle Körperorgane verfügen kann. Dem Menschen glaubte man sein persönliches Leben nur „zu treuen Händen anvertraut“, weshalb er auch, wie es Pius XI. formulierte, „über die Glieder seines Leibes kein anderes Verfügungsrecht (besitzt), als daß er sie ihrem natürlichen Zweck entsprechend gebrauchen kann. Er darf sie daher weder vernichten noch verstümmeln, noch auf irgendeine andere Weise sie für ihre natürlichen Funktionen untauglich machen . . . ; so sagt es die christliche Sittenlehre und das gleiche steht schon aus Vernunftgründen fest“⁵. Von diesem bloßen Nutzungsrecht des Menschen hielt man nur eine einzige Ausnahme für zulässig, den Fall, daß das Wohl des ganzen Organismus bzw. des ganzen Menschen nicht anders gewahrt werden konnte als durch einen Eingriff in einzelne Teile. Diese Ausnahmeregelung wurde mit dem sogenannten Totalitätsprinzip umschrieben, das von der Überlegung ausgeht: der Teil ist um des Ganzen willen, und darum bleibt das Wohl des Teiles dem Wohl des Ganzen untergeordnet. So hat Pius XII. lehramtlich festgestellt, daß der Mensch, so oft und in dem Maß, als sein Gesamtwohl es verlangt und dieses auf keine andere Weise gewährleistet werden kann, eine Operation vornehmen und einzelne Teile zerstören, verstümmeln oder vom Körper trennen darf⁶. Damit ließ sich zwar (nach damaliger Lehrmeinung) die Möglichkeit eines Eingriffs in die Integrität des Leibes sittlich rechtfertigen – aber eben nur zum Wohl des eigenen Organismus bzw.

⁵ Pius XI., Enz. „Casti connubii“ v. 31. 12. 1930; vgl. A. Rohrbasser (Hg.), Die Heilslehre der Kirche, Freiburg/Schweiz 1953, n. 1702.

⁶ Pius XII., Ansprache v. 13. 9. 1952; vgl. Utz/Groner, Die soziale Summe Pius XII., Freiburg/Schweiz 1954, I, 2281.

der eigenen Person. Auf die Explantation eines gesunden Organs zum Zweck der Transplantation traf dies in keiner Weise zu. Diese ist vom Wohl des eigenen Organismus nicht gefordert, sie stellt im Gegenteil eine Schädigung oder zumindest eine Beeinträchtigung des eigenen Wohles dar, weil dadurch der Spender nicht mehr wie ein „*homo integer*“ zu handeln vermag. Darum mußte in logischer Konsequenz das Tun der nierenspendenden Mutter als sittlich unerlaubt verurteilt werden.

Diese traditionelle Lehre, die in ihrem Ansatz bis auf Thomas v. Aquino zurückgeht, wurde damals von L. Bender (Rom) vorgetragen⁷. Sein Artikel (1954) konnte jedoch die weitere Diskussion um die freiwillige Organspende nicht verhindern, sie wurde dadurch erst eigentlich in Gang gebracht. Man konnte und wollte sich in Fachkreisen offenkundig mit diesem allzu glatten Nein zu einer gefühlsmäßig für richtig gehaltenen Liebestat nicht zufriedengeben. Dabei mußte man freilich sowohl die Richtigkeit des Totalitätsprinzips wie auch die logisch zwingende Beweisführung Benders anerkennen. Der einzige Ausweg aus dem Dilemma konnte darum (wie man von Anfang an richtig vermutete) allein in einer Ausweitung des Totalitätsprinzips auf den Mitmenschen liegen, d. h. in einer Interpretation, die eine Organentnahme nicht nur zum eigenen Wohl, sondern auch zu dem des Mitmenschen sittlich zu rechtfertigen vermochte. Doch eine solche zu finden und sie ebenso stichhaltig abzusichern wie die traditionelle Meinung, erwies sich (wie einige Fehlversuche zeigten) als schwieriges Unterfangen.

Der flämische Jesuit A. Vermeersch⁸ hatte bereits 1928 die Erlaubtheit einer Transplantation von einem lebenden Menschen auf einen anderen in Erwägung gezogen, indem er auf die Einheit des Menschengeschlechtes verwies. Er setzte an die Stelle des „*totum corpus*“ bzw. des „*totus homo*“ als Bezugspunkt des Totalitätsprinzips die „*tota humanitas*“ und zog daraus den Schluß, daß zum Wohl des Gesamtorganismus „*Menschheit*“ ebenso ein Eingriff in die Integrität eines einzelnen Menschheits-Gliedes gerechtfertigt erscheine wie zum Wohl des menschlichen Organismus ein Eingriff in dessen einzelne Organe. Diese These stieß jedoch auf heftigen Widerspruch. Man hielt Vermeersch zu Recht entgegen, daß die physische Einheit des Körpers nicht mit der moralischen Einheit der menschlichen Gemeinschaft gleichgesetzt werden dürfe. Während die Einzelorgane des menschlichen Körpers konstituierende Teile ihres physischen Ganzen sind und außerhalb ihres physischen Organismus keinerlei Daseinsgrund besitzen⁹, sind die einzelnen Menschen eben nicht bloß Nur-Glieder einer Gemeinschaft, sondern eigenständige Personen mit einer unantastbaren Würde, die in ihren Beziehungen zur Gemeinschaft wie auch zum einzelnen Mitmenschen beachtet werden müssen. Aufgrund dieser prinzipiellen Erwägungen, offenkundig noch mehr aus Sorge darüber, daß „*der Schritt von der Erlaubtheit der freiwilligen Hingabe eines Körperteiles für den Nächsten im Dienste der menschlichen Gemeinschaft bis zur zwangsweisen Abtrennung eines Gliedes zum Wohle des Staates nicht weit*“ ist, sprach Pius XII. nicht nur dem „*Organismus Menschheit*“ das uneingeschränkte Recht der Verfügung über die Glieder des Einzelmenschen

⁷ L. Bender, *Organorum humanorum transplantatio*, in: *Angelicum* (1954) 139–160; *Ders.*, *Transplantatio organorum et personae minores*, in: *Palestra del clero* (1957) 611–615.

⁸ A. Vermeersch, *Theologia Moralis II*, Bruggii 1928, n. 323.

⁹ Vgl. A. M. Hamelin, *Das Prinzip vom Ganzen und seinen Teilen und die freie Verfügung des Menschen über sich selbst*, in: *Conc 2* (1966) 362–368, hier 364.

ab, sondern wies auch den Gedankengang zurück, „daß ein kranker Mensch unter Berufung auf seine Zugehörigkeit zum Organismus der Menschheit von einem Gesunden das Opfer eines Organs ebenso fordern könne, wie etwa bei einem Menschen die Rücksicht auf die eigene Gesundheit die Amputation eines Gliedes erforderlich machen kann“¹⁰.

Dieser lehramtlichen Stellungnahme entsprechend, mußte daher der Überstieg von der physischen bzw. personalen zur moralischen Interpretation des Totalitätsprinzips als Fehlversuch zur sittlichen Rechtfertigung der Organspende gewertet werden. Dies veranlaßte J. F. Groner¹¹ und B. Häring¹², nach einer anderen Lösung zu suchen. Groner blieb bewußt auf dem Boden der physischen Interpretation des Totalitätsprinzips, glaubte aber, daß durch dieses lediglich ein solcher Eingriff in den gesunden Körper ausgeschlossen werde, der das Funktionsganze im Hinblick auf die konkrete körperliche Lebensaufgabe zerstört. Insofern aber stelle die Spendung eines Teiles von Zwillingssorganen (also etwa die Spendung einer Niere) einen erlaubten Sonderfall dar. Denn „was . . . kompensiert oder vom zurückbleibenden Doppelorgan geleistet werden kann . . . , liegt außerhalb des Körpers als instrumenteller Funktionseinheit (und) läßt demnach eine direkte Umordnung . . . durch den Menschen zu. Es handelt sich dann im Grunde nur um eine quantitative Veränderung unter Wahrung der qualitativen Einheit des Funktionsganzen“¹³. B. Häring argumentierte u. a. dahingehend, daß das gespendete Organ durch die Transplantation ja nicht zerstört werde, sondern im Empfängerorganismus erhalten bleibe und sogar zur Überwindung der Lebensgefahr diene¹⁴. Beiden Theologen wurde jedoch in traditioneller Denkweise zu Recht entgegengehalten, daß weder die Tatsache der Paarigkeit eines Organs noch auch der Umstand des Weiterexistierens in einem fremden Organismus etwas an dem Prinzip ändern kann, gemäß dem der Mensch über eines seiner Glieder nur zum Wohl seines eigenen Lebens verfügen darf; zudem bedeutet die Entnahme auch nur eines Teiles von Zwillingssorganen eine Beeinträchtigung der Funktionstüchtigkeit des Spenderorganismus¹⁵.

Auch die Versuche von Groner und Häring mußten daher als untauglich bezeichnet werden. Dagegen konnte man den gedanklichen Ansatz von L. Simeone¹⁶ als einen entscheidenden Schritt vorwärts betrachten. Er hielt die Spendung eines Organs zugunsten eines Mitmenschen nicht deshalb für sittlich gerechtfertigt, weil die einzelnen Menschen Nur-Glieder eines umfassenden Menschheitsorganismus und daher wahllos austauschbar sind, sondern weil der gemeinsame

¹⁰ J. G. Ziegler, Moraltheologische Überlegungen zur Organtransplantation, in: TThZ 77 (1968) 153–174, hier 160; vgl. dazu Pius XII., *Ansprache v. 14. 5. 1956*; vgl. HerKorr 10 (1955/56) 465f. Die alle anderen Gesichtspunkte überdeckende Angst davor, daß die Freiheit und Würde des einzelnen im Interesse des „Volksganzen“ mißachtet werden könnte, entsprang nicht zuletzt der bitteren Erfahrung mit dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“, aufgrund dessen während des 3. Reiches rund 300.000 Menschen zwangsweise sterilisiert wurden. „Ad praecavendum periculum grave“ erscheint daher die damalige Stellungnahme des Lehramtes als durchaus gerechtfertigt. Grundsätzlich jedoch kann die freiwillige Hingabe eines Körperteiles im Dienste der Gemeinschaft nicht bestritten werden. Vgl. dazu A. M. Hamelin, a. a. O. 364ff.

¹¹ J. F. Groner, Die Organverpflanzung beim Menschen in moralischer Sicht, in: R. Hauser/F. Scholz, Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung (FS f. Th. Müncker), Düsseldorf 1958, 194–200.

¹² B. Häring, Das Gesetz Christi, München 1967, II, 256.

¹³ J. F. Groner, a. a. O. 199.

¹⁴ Vgl. B. Häring, a. a. O. 256.

¹⁵ Vgl. L. Bender, a. a. O. 153f.

¹⁶ L. M. Simeone, De mutilatione quaedam, in: MiscFranc (1955) 59–87.

Besitz der menschlichen Natur die einzelnen Menschen gegenseitig so sehr innerlich verbindet, daß der Mitmensch gleichsam zum „alter ego“ wird. Und da für den Bereich des leiblichen Lebens die Liebe zum Mitmenschen der Selbstliebe nicht nachsteht, darf auch das Wohl der einen Person legitimerweise an die Stelle des Wohls der anderen Person gesetzt werden. Unter dieser Voraussetzung aber könnte man es durchaus für erlaubt betrachten, dort, wo die Gesamtexistenz des „alter ego“ auf dem Spiele steht, ebenso ein Organ zu opfern, wie wenn es um die gesamte Lebensexistenz des eigenen Ich ginge.

Mit dieser Ausweitung der bisherigen rein subjektiven Interpretation in ein inter-subjektives bzw. altruistisches Verständnis des Totalitätsprinzips war ein erster plausibler und vor allem allgemein anerkannter Begründungsversuch für die grundsätzliche Erlaubtheit der Organspende auf der Ebene der Vernunftterwagung bzw. des natürlichen Sittengesetzes erbracht. Die eigentlich christliche Begründung freilich stand noch aus. Sie gelang endgültig R. Egenter 1964 mit seinem eingangs erwähnten Artikel. Darin führt er (in Weiterverfolgung des Ansatzes von Simeone) den Nachweis, daß die naturgegebene Lebenssolidarität zwischen den Menschen durch Christus in einer so unüberbietbaren Weise intensiviert und damit zu einer übernatürlichen Seinskommunikation zwischen Christus, Ich und Mitmensch verdichtet wird, daß wir im Anschluß an Paulus (Gal 2, 20) sagen können: nicht nur ich lebe, der Nächste lebt „quodammodo“ in mir, ist durch Christus mein „alter ego“ geworden. Aufgrund dieses neuen Seinsbestandes der christozentrisch zu verstehenden Gnadenordnung wie auch wegen der in neuem Licht erscheinenden Eindringlichkeit der Liebesforderung des Herrn hält Egenter es daher für berechtigt, das Gebot: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ mit letzter Konsequenz „wörtlich“ zu nehmen, und daraus die Erlaubnis, ja sogar die Pflicht abzuleiten, im Mitvollzug der „Liebe Christi bis zum äußersten“ das Ich des Nächsten wie unser eigenes Ich zu behandeln, d. h. für den Mitmenschen das gleiche zu tun, was immer hinsichtlich des eigenen Ich gilt, letztlich also auch ein Organ unseres Leibes zu opfern, wo dieses Ich des Nächsten sonst nicht am Leben erhalten werden könnte¹⁷.

II. Die unterschiedliche Bewertung der Spendung eines lebenswichtigen und eines nicht-lebenswichtigen Organs durch den Lebendspender

Mit diesem überzeugenden Beweisgang Egenters fand die jahrelange Diskussion um eine mögliche Ausweitung des Totalitätsprinzips auf den Mitmenschen ein Ende. Nunmehr konnte man auch die Explantation eines gesunden Organs zum Zweck der Transplantation aus guten Gründen für sittlich gerechtfertigt betrachten und sie sogar als besondere Tat christlicher Nächstenliebe bezeichnen.

Trotz dieses unbestreitbaren Fortschritts in der Lehrentwicklung läßt sich freilich nicht behaupten, daß damit die sittliche Wahrheitserkenntnis aus christlichem Glauben schon zu einem endgültigen und befriedigenden Abschluß gekommen sei. Die positive Bewertung bezog und bezieht sich nämlich nach der bis heute vorherrschenden Meinung lediglich auf die Spendung eines nichtlebenswichtigen, in keiner Weise jedoch auf die Spendung eines lebenswichtigen Organs. Zum besseren Verständnis im Beispiel ausgedrückt: nur das Opfer einer Niere

¹⁷ Vgl. R. Egenter, a. a. O. 146–150.

etwa und die damit verbundene Beeinträchtigung des eigenen leiblichen Wohles kann als sittlich gerechtfertigtes Tun bejaht werden; die Spendung des Herzens und das damit verbundene Opfer des eigenen Lebens dagegen ist als sittlich unerlaubte Tat strikt abzulehnen. Nach wie vor nämlich gilt das Axiom: „Gott ist der absolute Herr über Leben und Tod.“ Auch aus dessen modifiziertem Verständnis kann nur ein begrenztes Verfügungsrecht hinsichtlich einzelner Organe, keineswegs aber eine totale Verfügungsmacht über die Existenz als Ganze gefolgert werden. Deshalb bleibt es dem Menschen unter allen Umständen verboten, bewußt und direkt sein eigenes Leben zu töten¹⁸.

Selbstverständlich und glücklicherweise besteht heute und aller Voraussicht nach auch in Zukunft keine aktuelle Notwendigkeit, die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit der Spendung eines lebenswichtigen Organs deshalb zu beantworten, weil sie eine alltägliche Angelegenheit wäre oder jemals werden könnte. Dafür stößt die Übertragung solcher Organe vom Medizinisch-Technischen her auf zu große Schwierigkeiten. Vor allem aber können die hierfür notwendigen Transplantate auch auf andere Weise als vom Lebendspender gewonnen werden. Trotzdem meldet sich ganz spontan ein heftiger Widerspruch gegen ein zu kategorisches Nein etwa zur Herz- oder Leberspendung im Interesse eines vom Tod bedrohten Mitmenschen als einer grundsätzlichen, wenn auch außergewöhnlichen Tat bewußter Nächstenliebe. Warum sollte der von Egenter so überzeugend vorgetragene Beweisgang nicht konsequent zu Ende gedacht werden dürfen? Gibt es wirklich einen zwingenden Grund, warum der Mitvollzug der Liebe Christi bis zum äußersten nur hinsichtlich der Spendung eines nicht-lebenswichtigen Organs „wörtlich“ genommen werden kann und nicht auch hinsichtlich der Spendung eines lebenswichtigen? Haben wir denn, wie es im 1. Joh 3, 16 heißt, nicht gerade daran die Liebe Christi erkannt, daß er sein Leben für uns eingesetzt hat? Und sind wir es deshalb nicht auch schuldig, nach seinem Vorbild ebenfalls für unsere Brüder das Leben einzusetzen? Egenter selbst schloß damals diese Schlußfolgerung nachdrücklich aus. Seine These, „einschlußweise sei im NT die Erlaubnis zum Opfer eines Organs für den vom Tod bedrohten Nächsten erteilt . . . , hat nicht zur unhaltbaren Folge, daß dann auch das eigene Leben direkt für den Nächsten der Vernichtung anheimgegeben werden dürfe“¹⁹. Unser Verhalten hat zwar unbezweifelbar das Verhalten Christi zum Maßstab. Aber „der Herr hat nicht direkt seinen Leib hingegeben, auf daß seine Feinde ihn töten sollten. Er hat vielmehr sein Messiaszeugnis durch Wort und Tat abgelegt und hat dabei auf sich genommen, geduldet, daß seine Gegner ihn zu Tode brachten“²⁰. Damit aber (so folgert Egenter) ist auch „das Verfügungsrecht Gottes über unsere irdische Existenz und deren Ausmaß eindeutig und eindringlich gerade im Gehorsam Christi gegenüber dem Vater ausgesprochen, nämlich darin, daß der Vater die Stunde bestimmte, in der Christus jeweils sein Zeugnis und schließlich auch sein Blutzeugnis zu leisten hat. Eine Autorisation, über diese Stunde selbst zu verfügen, ist also auch für uns im NT nicht gegeben, ja sie ist sogar positiv ausgeschlossen“²¹.

¹⁸ Vgl. J. Gründel, Moraltheologische Überlegungen zur Organ- und Herztransplantation und zum ärztlichen Ethos, in: Schlesisches Priesterjahrbuch 1969, VII-IX, 169-185, hier 175.

¹⁹ R. Egenter, a. a. O. 151.

²⁰ Ebd. 148.

²¹ Ebd. 151.

Dieser Beweisgang Egenters mag für heutige Ohren wie reine Sophisterei klingen. In Wirklichkeit kommt darin jedoch nichts anderes zum Ausdruck, als die exakte Lehre der traditionellen Moraltheologie, die allen Ernstes in dieser Weise argumentiert und sich deshalb auch immer bemüht hat, die Tötung durch ein Martyrium oder bei einem Einsatz des Lebens für andere als eine Hinnahme des Todes, nicht als dessen direkte und bewußte Selbstherbeiführung zu erklären²². Eine derart gewundene Argumentation vermag uns heute nicht mehr recht zu überzeugen. Dies umso weniger, als auch das Axiom: „Gott ist der absolute Herr über Leben und Tod“, um dessentwillen nicht zuletzt die Unterscheidung von „direkt“ und „indirekt“ gemacht wie auch die Lehre von der doppelten Handlungswirkung entwickelt wurde, von uns so jedenfalls nicht mehr verstanden wird. Im Gegensatz zu früher sehen wir die Hoheitsrechte Gottes keineswegs schon dadurch geshmälerd, daß wir dem Menschen eine größere Befugnis hinsichtlich der Verfügung über das eigene Leben (selbstverständlich in letzter Verantwortung vor Gott) einräumen²³.

B. Schüller hat sich mit diesem Problem eingehend auseinandergesetzt²⁴ und gezeigt, daß die traditionelle Argumentation, die zur strikten Ablehnung der Selbsttötung geführt hat, vor allem an zwei entscheidenden Mängeln leidet. Der eine besteht darin, daß man stillschweigend unterstellt hat, sich selbst töten dürfen heiße nach Belieben und willkürlich über sein Leben verfügen oder gar unabhängig von Gott und seinem Gesetz. Indem man diese Absurdität widerlegte, glaubte man auch schon, die Sittenwidrigkeit jeglicher Selbsttötung bewiesen zu haben. In Wirklichkeit aber ist damit nur bewiesen, was für jeden Christen eine bare Selbstverständlichkeit darstellt, nämlich daß kein Mensch sich nach Belieben selbst töten darf oder gar in Anmaßung einer Unabhängigkeit von Gott²⁵. Der zweite Mangel besteht nach Schüller ganz einfach in der Inkonsistenz der Moraltheologen bzw. Moralphilosophen der Vergangenheit. Wohl angesichts der atl. Forderung Jahwes an Abraham, seinen Sohn Isaak zu töten (Gen 22, 1 ff), sowie der ungetadelten Selbsttötung Sauls (1 Sam 31, 4) hätten zwar viele von ihnen durchaus die Kehrseite des Prinzips: „daß der Mensch gegen Gottes Gebot keine Verfügungsmacht über sein Leben hat“ mitbedacht und daraus auch gefolgert, daß der Mensch sehr wohl ein solches Verfügungsrecht besitze, falls Gott ihn dazu positiv ermächtige. Sie hätten weiterhin auch ganz folgerichtig und im Sinne der teleologischen Denkweise angenommen, daß Gott dem Menschen ein solches Verfügungsrecht nur zu dem Zweck verleihen könnte, um dadurch ein Gut zu verwirklichen. Aber sie hätten (und darin bestand ihre Inkonsistenz nach Schüller) „nur jene Situationen vor Augen gehabt, in denen der Mensch versucht sein könnte, gleichsam im eigenen Interesse sich selbst zu töten, um etwa einer unheilbaren Krankheit, übergroßen Schmerzen oder einer drohenden Schande zu entgehen“. Für diese Fälle konnten sie selbstverständlich überzeugend aufweisen, daß die Selbsttötung so nicht gerechtfertigt werden kann. Dar-

²² Vgl. V. Eid, Freie Verfügung über das eigene Leben? Moraltheologische Überlegungen zur Euthanasiediskussion, in: Ders. (Hg.), Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Mainz 1975, 71–94, hier 75f; ebenso B. Schüller, Direkte Tötung – indirekte Tötung, in: ThPh 47 (1972) 341–357.

²³ Vgl. V. Eid, a. a. O. 82ff.

²⁴ Vgl. B. Schüller, Direkte Tötung, 341–347; ders., Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: ThPh 45 (1970) 1–23.

²⁵ Vgl. B. Schüller, Zur Problematik, 13f.

über hinaus aber hätten sie es „unterlassen, jene zweifellos selteneren, aber durchaus denkbaren Situationen zu analysieren und zu beurteilen, in denen jemand versucht sein könnte, sich selbst zu töten, weil er nur dadurch das Leben eines anderen Menschen bewahren könnte“²⁶. Ein Vorwurf ist den früheren Moraltheologen sicherlich nicht zu machen. Ihr Hauptinteresse galt mehr der unbedingten Wahrung der Hoheitsrechte Gottes als der Herausstellung menschlicher Großtaten. Zudem hatten sie ja mit Hilfe der Unterscheidung von „direkter“ und „indirekter Tötung“ sowie der Lehre von der „actio cum dupli effectu“ die Möglichkeit geschaffen, beiden Anliegen in gleicher Weise gerecht zu werden, also einerseits das Prinzip von der absoluten Verfügungsmacht Gottes aufrechtzuerhalten und andererseits das Opfer des Lebens im Dienste des Glaubens und der Nächstenliebe als heroisches, wenn freilich auch nur als indirekt zugelassenes und geduldetes Geschehen zu feiern.

Kann und darf man aber umgekehrt den heutigen Moraltheologen deshalb einen Vorwurf machen, weil sie aufgrund eines vertieften Gottes- und Selbstverständnisses begründete Zweifel an der Notwendigkeit der genannten traditionellen Hilfskonstruktionen hegen und die Frage stellen, ob es denn wirklich einen Widerspruch zur Größe Gottes bedeute, wenn sie dem Menschen eine theonome Autonomie auch im Hinblick auf die Verfügungsmacht über sich selbst zusprechen? Kann und darf man ihnen verwehren, daß sie aus ihrem heutigen Verständnis der Seins- und Glaubenswirklichkeit und letztlich ja nur in konsequenter Weiterführung des mittlerweile für richtig erkannten und teilweise auch schon eingeschlagenen Weges ernsthaft in Erwägung ziehen, daß der Mensch die ihm von Gott übertragene Selbstverfügungsmacht nicht nur hinsichtlich einzelner Organe, sondern auch hinsichtlich seines Lebens besitzt und daß er deshalb auch die Aufgabe hat (in letzter Verantwortung vor Gott), selbst zu entscheiden, unter welchen Umständen bzw. zur Verwirklichung welcher Zielgüter die Selbstdtötung berechtigt sein kann²⁷? Selbstverständlich würde die solchermaßen begründete Lebenshingabe für einen vom Tod bedrohten Mitmenschen immer nur einen höchst seltenen Ausnahmefall darstellen. Aber als grundsätzliche Möglichkeit einer heroischen Tat christlicher Nächstenliebe scheint sie zumindest nicht einfachhin ausgeschlossen.

Gegen die Realisierung einer solchen Opfertat im Zusammenhang der Organtransplantation erhebt sich freilich noch ein anderes schwerwiegendes Bedenken. Bei der Spendung eines lebenswichtigen Organs wie etwa des Herzens oder der Leber handelt es sich ja in der Regel nicht nur um eine Selbstdtötung. Vielmehr stellt der opferbereite Spender zugleich auch an den Arzt das Ansinnen, ihm das Organ bei lebendigem Leib zu entfernen und dadurch eine bewußte Fremdtötung zu vollziehen – ein Ansinnen, das bisher auch vom staatlichen Strafrecht als „Tötung auf Verlangen“ abgelehnt und unter Strafe gestellt wird²⁸. An der Berechtigung dieses Einwandes gibt es nichts zu deuteln. Aus heutiger ethischer Sicht gilt ihm gegenüber jedoch das gleiche wie das für die Selbstdtötung Gesagte: daß

²⁶ Vgl. ebd. 15f.

²⁷ Vgl. V. Eid, a. a. O. 83f; ebenso A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, in: Ders. u. a., Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe, Köln u. a. 1977, 1-51, hier 30-34. F. Scholz, Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen, München 1976.

²⁸ Vgl. § 216 StGB.

selbstverständlich kein Mensch das Recht hat, willkürlich oder nach Belieben das Leben eines anderen Menschen zu vernichten. In Ergänzung und zugleich zur Abstützung des bisher Gesagten kann jedoch geltend gemacht werden, daß auch die traditionelle Moraltheologie keineswegs jedes Töten als unsittlich qualifiziert bzw. das Tötungsverbot niemals als absolut gültig betrachtet hat. Sie hat im Gegenteil schon immer gewisse Ausnahmen wie etwa das Töten in Notwehr, im Krieg oder im Vollzug einer rechtens verhängten Todesstrafe zugelassen²⁹. Hinter dieser Praxis aber steht nichts anderes als die heute im Rahmen der Fundamental moral wie auch in der Diskussion um den deontologischen bzw. teleologischen Denkansatz³⁰ verstärkt ins Bewußtsein gehobene Auffassung, daß das Leben des Menschen zweifelsohne ein fundamentales Gut bzw. einen Grundwert darstellt, der dem Menschen vorgegeben ist und den er in seinem Handeln zu respektieren hat.

Aus diesem Grund ist auch die Vernichtung des Lebens immer als „Übel“ zu betrachten – freilich zunächst und als solches noch nicht als sittliches, sondern lediglich als vor-moralisches oder physisches Übel. Zu einem moralischen Übel wird das Töten erst dort, wo der Tötende keinen hinreichenden bzw. rechtfertigenden Grund für sein Tun hat. Beim Töten in den drei genannten Fällen (um die Möglichkeit des Mißbrauchs jedoch äußerst gering zu halten ausschließlich nur in ihnen) glaubte man diesen Rechtfertigungsgrund schon immer gegeben. Demgegenüber geht man heute davon aus, daß es auch noch andere derartige Fälle geben könnte. Ob und wann sie vorliegen, kann jedoch nicht von vornherein und ein für allemal festgelegt werden, sondern muß von Fall zu Fall in einem verantwortlichen Entscheidungsprozeß festgestellt werden. Nicht zu Unrecht nämlich nimmt man an, daß das irdische Leben zwar ein hohes, keineswegs aber das höchste Gut darstellt. Daneben gibt es unbestreitbar noch weitere, gleichhohe Güter wie etwa das Leben der anderen Menschen oder noch höhere Güter wie etwa Gott oder das übernatürliche Heil. Deshalb hat der Handelnde zuerst im sog. Wertfeststellungsurteil sich zu überzeugen, welche Güter in seiner Situation vorgegeben und seiner handelnden Verwirklichung aufgegeben sind. Für den Fall, daß mehrere grundsätzlich kommensurable Güter in Konkurrenz oder sogar in Konfrontation zueinander stehen, hat der Handelnde sodann in einer Art Güterabwägung ein Wertvorzugs- oder Wertdringlichkeitsurteil zu fällen und sich gegebenenfalls für die Verwirklichung des höheren bzw. vordringlicheren und daher vorzugswürdigeren Gutes zu entscheiden. Für den Fall, daß jemand nur noch zwischen mehreren Übeln wählen kann, hat er sich für das kleinere Übel zu entscheiden und entsprechend zu handeln³¹.

²⁹ Vgl. V. Eid, a. a. O. 79f.

³⁰ Vgl. hierzu die angeführten Veröffentlichungen von B. Schüller sowie J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen, in: H. Wolter (Hg.), *Testimonium veritatis*, Frankfurt 1971, 211–240.

³¹ Vgl. F. Böckle, *Fundamental moral*, München 1977, 22–26, 259 ff, 305–319. Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit ergibt sich ohne Zweifel hinsichtlich der Frage nach den Kriterien, an Hand derer entschieden werden kann, welcher Wert im unausweichlichen Konfliktfall den Vorzug verdient. Bei qualitativen Rangunterschieden, wie sie etwa im Entscheidungsfall zwischen Gott bzw. dem Glauben und dem irdischen Leben bestehen, ist das Wertvorzugsurteil eindeutig; die durchgängig positive Wertung des Martyriums zeigt, daß diesbezüglich niemals ein Zweifel bestanden hat. Komplizierter dagegen gestaltet sich die Klärung, wenn zwei Menschenleben miteinander konkurrieren. Hier scheidet das Kriterium „wertvoll – weniger wertvoll“ mit Sicherheit aus, weil jedes Leben unbestreitbar den gleichen Wert besitzt. Unter rein medizinischem Aspekt kann freilich (etwa

Sieht man einmal von allen gewiß nicht unberechtigten Einwänden und Vorbehalten ab, so läßt sich dieses Entscheidungsmodell durchaus auf den Opfertod Christi übertragen und damit sein Handeln für unser heutiges Empfinden plausibler erklären als mit der traditionellen Ansicht. Anstatt mit Hilfskonstruktionen argumentieren zu müssen, könnte man nämlich davon ausgehen, daß Christus sich in der unausweichlichen Konfliktsituation befand, entweder das Gut seines eigenen irdischen Lebens zu wahren oder aber, im Gehorsam gegenüber dem Vater und in Erfüllung seiner Messiasaufgabe, das übernatürliche Leben aller Menschen zu retten – bzw. negativ ausgedrückt: nur noch zwischen zwei Übeln zu wählen, zwischen der Preisgabe seines eigenen Lebens auf der einen und dem Verrat an seiner Sendung auf der anderen Seite. Unseres Erachtens schmälert es in keiner Weise das Verdienst bzw. die Gehorsamsbereitschaft Christi, sondern unterstreicht nur die Größe seiner vorbildhaften Persönlichkeit wie auch seiner Heilstat, wenn man annimmt, er habe sich (durchaus in Unterordnung unter den Willen des Vaters) in dieser unausweichlichen Situation bewußt für das größere Gut bzw. das kleinere Übel entschieden. Ganz außerhalb jeglicher Realität scheint uns diese Möglichkeit jedenfalls nicht zu liegen.

Anerkennt man aber die Zulässigkeit und Schlüssigkeit einer solchen, wenn auch hypothetischen Argumentation, dann ist dies von Bedeutung nicht nur hinsichtlich der sittlichen Bewertung des Tuns einer zur Spendung eines lebenswichtigen Organs bereiten Person selbst, sondern auch für das Handeln des dabei mitwirkenden Arztes. Die radikale Konsequenz würde dann nämlich lauten: Selbstverständlich darf niemand weder sich noch einen anderen Menschen willkürlich oder nach Belieben töten; in einer offenkundig unausweichlichen Konfliktsituation jedoch, in der das für vordringlich gehaltene Leben eines Menschen nicht anders als durch die Preisgabe des eigenen bzw. die bewußte Tötung des opferbereiten fremden Lebens gerettet werden kann, läßt sich ein solches Tun sittlich rechtfertigen! Diese Konsequenz ist zugegebenermaßen erschreckend. Für den Spender, der aus Liebe sein eigenes Leben opfert, vermag man sie vielleicht noch nachzuvollziehen. Für den Arzt aber, der das Leben des Spenders durch die Organentnahme bewußt töten soll, wird man sie entrüstet ablehnen. Vor allem aber werden die Ärzte selbst ein solches „Ansinnen“ weit von sich weisen. Sie tun dies auch (wie wir meinen) aus vielerlei Gründen, insbesondere aber deshalb zu Recht, weil heute durchaus die Möglichkeit besteht, ein zur Lebensrettung unbe-

bei der Lösung des Problems, welcher von zwei Patienten an eine nur einmal zur Verfügung stehende lebensrettende Apparatur angeschlossen werden soll) der Fall eintreten, daß das eine der beiden konkurrierenden Leben aufgrund einer fortgeschrittenen unheilbaren Krankheit oder eines schweren Unfallschadens nach menschlichem Ermessen keinerlei Aussicht auf irdische Zukunft mehr hat, so daß die Entscheidung in Wirklichkeit „lediglich“ zu treffen wäre zwischen einem ohnehin unrettbaren und einem rettbaren Menschenleben. Unter mehr allgemeiner Rücksicht dürfte auch das jeweilige „Sozialgeflecht“ von ausschlaggebender Bedeutung sein, in das hinein ein Menschenleben verwoben ist und aus dem heraus ihm eine gewisse Vordringlichkeit gegenüber einem anderen zuwächst; unter dieser Voraussetzung scheint P. Maximilian Kolbe seine Entscheidung getroffen zu haben, anstelle eines Familienvaters freiwillig in den Todesbunker des Konzentrationslagers Auschwitz zu gehen. Schließlich muß auch das Gewicht des kleineren bzw. größeren Übels im Hinblick auf die Folgen der Entscheidung in die Waagschale geworfen werden, wie dies in spontaner Weise etwa ein Pilot tut, wenn er freiwillig sein Leben aufs Spiel setzt, um sein abstürzendes Flugzeug im letzten Moment noch von dichtbesiedeltem Gebiet abzulenken und eine Katastrophe größeren Ausmaßes zu verhindern. Grundsätzlich freilich ist bei jeder konkreten Güterabwägung die Werteordnung des Entscheidenden ausschlaggebend, die ihrerseits wiederum maßgeblich von dessen Weltanschauung bzw. Gesamtlebensentwurf bestimmt wird.

dingt notwendiges Transplantat auf einem anderen Weg als vom Lebendspender zu gewinnen. Damit nämlich entfällt in der Regel die „conditio sine qua non“ für die sittliche Rechtfertigung, nämlich die Unausweichlichkeit der Konfliktsituation bzw. die Unmöglichkeit, in einer anderen Weise die Lebensgefahr für den Empfänger abzuwenden. Wie aber steht es im „Ausnahmefall“? Etwa dann, wenn eine selbst an einer anderen unheilbaren Krankheit leidende Mutter ihr noch intaktes Herz für ihren Sohn opfern will, der verheiratet und Vater mehrerer unmündiger Kinder ist und dessen durch akutes Herzversagen bedrohtes Leben auf keine andere Weise gerettet werden kann, weil tatsächlich kein geeignetes Transplantat zur Verfügung steht? Kann der Wunsch dieser Mutter (die medizinische und histologische Durchführbarkeit selbstverständlich vorausgesetzt) als heroische Tat christlicher Nächstenliebe bezeichnet, darf er vor allem vom behandelnden Arzt in sittlich gerechtfertigter Weise erfüllt werden?

Die Antwort auf diese Frage ist in der Tat nicht einfach. So verständlich allerdings die Scheu davor ist, insbesondere die Tötung der spendewilligen Frau durch den Arzt freiheraus als sittlich gerechtfertigt zu bezeichnen, so wenig überzeugend nimmt sich in diesem Zusammenhang der Hinweis darauf aus, die ärztliche Aufgabe bestehe ausschließlich im Heilen und niemals im Töten. Ein solcher Abwehrversuch verkennt nämlich nicht nur die unvermeidliche Realität von Konflikt- bzw. Ausnahmesituationen, sondern verschließt überdies auch die Augen vor der unleugbaren Tatsache, daß die Ärzte im Fall der vital-medizinischen Indikation heute schon wie selbstverständlich entsprechend der beschriebenen Argumentations- und Handlungsweise verfahren. Kaum ein Arzt wird dabei zögern, das eine Leben (und in der Regel vorzugsweise das „vordringlichere“ Leben der Mutter) dadurch zu retten, daß er das Leben des ungeborenen Kindes bewußt und direkt tötet. Und dies keineswegs „mit schlechtem Gewissen“, sondern mit dem Anspruch, dabei einzig richtig und sittlich verantwortlich zu handeln. Bekanntlich wird ein solches Tun von der traditionellen Lehre der Kirche nicht gutgeheißen³². Doch wächst in den Reihen der Moraltheologen die Überzeugung, daß man die vital-medizinische Indikation aus heutiger Sicht neu beurteilen müsse, was sich letztlich doch nur auf die Überlegung beziehen kann, ob in dieser unausweichlichen Situation die direkte Tötung des einen Lebens zur Rettung des anderen nicht doch sittlich gerechtfertigt erscheinen könnte³³. Selbst in bischöflichen Verlautbarungen zur Reform des Abtreibungsparagraphen wird zumindest schon vorsichtig anerkannt, daß es sich bei der vital-medizinischen Indikation um einen echten Konfliktfall handelt, in dem die Betroffenen eine Gewissensentscheidung fällen müssen, die von allen anderen zu achten ist³⁴. Hierbei unterstellen zu wollen, eine solche Entscheidung könne grundsätzlich nur aufgrund eines subjektiv „irrigen Gewissens“ getroffen werden, hieße wohl nichts anderes, als in offenkundiger Halbherzigkeit dem eigentlichen Problem auszuweichen und dem einzelnen in ungerechtfertigter Weise die ganze Last auf-

³² Pius XI., Enz. „Casti connubii“; vgl. A. Rohrbasser (Hg.), Die Heilslehre der Kirche, Freiburg/Schweiz 1953, n. 1697.

³³ Vgl. J. Gründel, Ethos des Arztes und Ethik ärztlichen Handelns aus moraltheologischer Sicht, in: J. Zander, Arzt und Patient, Düsseldorf 1976, 105–136, hier 114f.

³⁴ Vgl. J. Döpfner/H. Dietzelbinger, Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung, Trier 1970, 30; ebenso Pastorales Wort der deutschen Bischöfe zur Novellierung des § 218 StGB v. 7. 5. 1976, 7 u. 10f. Vgl. dazu auch F. Scholz, Durch ethische Grenzsituationen aufgeworfene Normenprobleme, in: ThPQ 123 (1975) 341–355, bes. 341f.

zubürden (vgl. Lk 11, 46). Berücksichtigt man diesen Sachverhalt im Hinblick auf die freiwillige Spendung eines lebenswichtigen Organs und die damit verbundene Tötung des opferbereiten Spenders zur Rettung des Empfängers in einer ausweglosen Situation, so wird man daraus ganz gewiß keine direkte Rechtfertigung ableiten dürfen. Umgekehrt aber ist es auch nicht möglich, die im Hinblick darauf angestellten Überlegungen als völlig unreal oder gar illegitim zurückzuweisen. Zu vieles spricht aus heutiger Sicht dafür, auch im Hinblick auf die freiwillige Spendung eines lebenswichtigen Organs die grundsätzliche Möglichkeit für eine solche Ausnahmetat heroischer Nächstenliebe offenzuhalten³⁵.

III. Die Organgewinnung vom soeben verstorbenen Spender

Für den „Normalfall“ freilich steht eine andere Möglichkeit offen, um die für die Organübertragung vor allem größeren Ausmaßes notwendigen Transplantate zu gewinnen: die Organentnahme beim soeben verstorbenen Spender. Zweifellos ist auch diese Methode nicht ganz unproblematisch. Insbesondere stellt sich dem Ethiker dabei das entscheidende Problem der Todesdefinition bzw. der Todeszeitbestimmung, näherhin also die Frage, ob sich mit Sicherheit ein Zeitpunkt ausmachen läßt, in dem der Mensch als Mensch bereits tot ist, die einzelnen Organe aber noch so intakt sind, daß man sie mit berechtigter Hoffnung auf ein Weiterfunktionieren im Empfängerorganismus transplantieren kann. Denn einerseits ist es zumindest fragwürdig, ob einem noch Lebenden einfachhin Organe, insbesondere solche mit lebenswichtigen Funktionen, entnommen werden dürfen. Andererseits jedoch darf der Spender, so eigenartig dies auch klingen mag, doch noch nicht so tot sein, daß auch seine Einzelorgane schon abgestorben sind. Geht man jedoch von einem ganzheitlichen Verständnis aus, demzufolge das menschliche Leben ein Funktionsganzes bzw. im Aufbau ein Prozeß der Integration einzelner Zellen zu Organen sowie einzelner Organe wiederum zum Gesamtorganismus – umgekehrt aber menschliches Sterben ein reziproker Vorgang der Desintegration und Devitalisierung ist, so scheint dieses Problem durchaus lösbar. Unter dieser Voraussetzung nämlich konzentriert sich das Interesse auf die Frage, welches System letztlich die Integration bewirkt und aufrechterhält bzw. welches Zentralorgan umgekehrt in welcher Weise ausfallen muß, damit der Desintegrations- und Devitalisierungsprozeß irreversibel und das Auseinanderbrechen der Ganzheit Mensch unabwendbar wird.

Nach heutiger Kenntnis kommt letztlich dem Gehirn diese alles entscheidende Integrationskraft zu. Wird daher dieses „Schaltzentrum“, näherhin das Stammhirn, in seiner Funktionsfähigkeit mit Gewalt von außen oder in sich durch einen nur wenige Minuten dauernden Sauerstoffmangel aufgrund fehlender Durchblutung in irreversibler Weise zerstört, dann tritt damit auch der Zerfall des menschlichen Organismus und der Ganzheit Mensch in definitiver Form ein. Übereinstimmend bezeichnet man deshalb auch den „Hirntod“ heute als den eigentlichen Todeszeitpunkt³⁶. Dieser aber liegt logischerweise vor dem erst später

³⁵ Vgl. J. Gründel, Moraltheologische Überlegungen zur Organ- und Herztransplantation, a. a. O. 181; ders., Der relative Wert irdisch leiblichen menschlichen Lebens und der Tod aus theologischer Perspektive, in: W. Krösl/E. Scherzer, Die Bestimmung des Todeszeitpunktes, Wien 1973, 321–327, hier 324f; ebenso V. Eid, a. a. O. 83f u. B. Schüller, Zur Problematik, 16.

³⁶ Vgl. J. Gründel, Der relative Wert, 322f; ebenso W. Weißauer/H. W. Opderbecke, Tod, Todeszeitbestimmung und Grenzen der Behandlungspflicht, in: Anästhesiologische Informationen 14 (1972) 2–19, bes. 4f.

eintretenden biologischen Tod als dem Zustand des totalen Abgestorbenseins aller Körperzellen. Und daher ist es gar nicht anders denkbar, als daß einzelne Organe, obwohl das „Ganze“ längst unwiderruflich auseinandergebrochen ist, aufgrund ihrer längeren natürlichen Resistenz oder aber auch aufgrund künstlicher Versorgung mit Sauerstoff noch funktionstüchtig sind. Weil aber das Ganze in jedem Fall mehr ist als die Summe seiner Teile, deshalb handelt es sich auch, streng genommen, bei allen konservierenden Maßnahmen, die nach dem Eintreten des Hirntodes und im Hinblick auf eine Explantation unternommen werden, weniger um ein „Am-Leben-Erhalten“ des betreffenden Spenders, als vielmehr um eine bloße „Vitalkonservierung einzelner Organe einer unbestatteten Leiche“³⁷.

Nicht unwesentlich erscheint auch die Frage, inwieweit es möglich ist, nicht nur den akuten Ausfall der Hirntätigkeit, sondern die Irreversibilität des Hirntodes mit Sicherheit nachzuweisen. Mit den modernen Methoden des Elektroenzephalogramms wie vor allem der röntgenologischen Angiographie, also der Messung der Hirnstromkurve wie der im Röntgenbild beobachteten Gefäßdurchblutung, glaubt man jedoch, auch dieses Problem im Griff zu haben. Immerhin klingt es plausibel, wenn man aus einem nachweislichen 30minütigen Durchblutungsausfall den Schluß zieht, daß die Hirnzellen, die in der Regel einen allerhöchstens sechs Minuten dauernden Sauerstoffmangel nicht überleben, nach der fünffachen Zeit mit letzter Sicherheit unwiderbringlich zerstört sein müssen. Somit aber scheint (auch aus theolog. Verständnis, demzufolge der Tod schon immer als das irreversible Auseinanderbrechen der Leib-Geist-Seele-Einheit definiert wurde) das Problem der Todeszeitbestimmung befriedigend gelöst und einwandfrei sichergestellt, daß die Transplantate tatsächlich nicht einem noch lebenden, sondern einem wirklich Toten entnommen werden³⁸.

Unter dieser Voraussetzung spricht in der Tat nichts dagegen, die Organgewinnung vom soeben verstorbenen Spender als gangbaren Weg zur Lösung des Problems bzw. die „Organspende nach dem Tod“ als selbstverständliche Christenpflicht zu bezeichnen. Zweifellos nämlich bietet sie die einzigartige Möglichkeit, über den eigenen Tod hinaus mit seinen Körperorganen, die sonst nutzlos der Verwesung anheimfallen, einem kranken Mitmenschen noch zu helfen und unter Umständen sogar sein Leben zu retten. Überdies hat sie gegenüber der Organgewinnung vom lebenden Spender den entscheidenden Vorteil, daß dabei niemand eine Beeinträchtigung seiner Gesundheit oder gar das Opfer seines Lebens in Kauf nehmen muß, so daß sich deshalb auch die im Vorausgehenden dargelegten Probleme erst gar nicht stellen. Nicht zuletzt aus diesem Grund geben die Mediziner schon seit geraumer Zeit der Organgewinnung vom soeben verstorbenen Spender in der Regel den Vorzug, unabhängig davon, ob es sich um lebenswichtige oder nicht-lebenswichtige Transplantate handelt.

Umso bedauerlicher aber ist es deshalb, daß so wenige Menschen und vor allem nicht mehr Christen bereit sind, durch eine letztwillige Verfügung ihr Einverständnis hierzu zu erklären, indem sie freiwillig einen Organspenderausweis unterzeichnen und diesen „für den Fall des Falles“ ständig bei sich tragen³⁹. Zwei-

³⁷ Vgl. H. Thielicke, Wer darf sterben, Freiburg 1979, 49–51; ebenso R. Kautzky, Der ärztliche Kampf um das Leben des Patienten „bis zum letzten Atemzug“, in: Hochland 53 (1960/61) 303 ff, hier 314.

³⁸ Vgl. W. Weißauer/H. W. Opderbecke, a. a. O. 5 ff.

³⁹ Wie eine von INFRATEST durchgeführte Befragung (1976) ergeben hat, steht die Mehrzahl der

fellos schrecken viele vor einem solchen Schritt aus rein psychologischen Motiven zurück. Die einen befürchten offenkundig, im Ernstfall doch noch ganz tot zu sein oder in ehrfurchtsloser Weise „ausgeschlachtet“ zu werden. Andere wiederum scheuen wohl die ständige Mahnung an den eigenen Tod wie auch die bewußte Entscheidung darüber, was nach ihrem Ableben mit ihrem Leichnam geschehen soll. Doch angesichts der bedrängenden Not so vieler chronisch Kranke, die auf ein geeignetes Transplantat und damit auf Heilung hoffen⁴⁰, wie auch der anstehenden gesetzlichen Maßnahme zur Organgewinnung, die aber tunlichst nicht auf der Basis des bloßen Widerspruchsprinzips getroffen werden sollte⁴¹, müßten solche zwar durchaus verständlichen, letztlich aber doch nur rein gefühlsmäßigen Sperren überwunden werden.

Unabdingbare Voraussetzung hierfür ist allerdings eine verstärkte Aufklärungsarbeit hinsichtlich des unbestreitbar hohen Berufsethos der Ärzte selbst wie auch der Strenge der vorgesehenen Gesetzesklauseln, die den Ausschluß von Mißbräuchen in weitestgehendem Ausmaß zu gewährleisten versprechen⁴². Darüber hinaus aber ist es unerlässlich, daß vor allem die christlichen Kirchen ihre Gläubigen nachdrücklicher als bisher auf die auch aus ethischer Sicht einwandfreie Möglichkeit der freiwilligen Organspende nach dem Tod aufmerksam machen und zu einer entsprechenden letztwilligen Verfügung zu Lebzeiten motivieren. Wenn es wirklich „so leicht“ ist, das Gebot der christlichen Nächstenliebe in zeitgemäßer Form zu verwirklichen und durch ein solch beispielhaftes Handeln aus freien Stücken überdies dem allgemein beklagten Anwachsen staatlicher Reglementierung zu begegnen, dann müssen vor allem wir Christen diese Chance nutzen. Denn sonst trifft uns zu Recht der von vielen erhobene Vorwurf, wir wür-

Bundesbürger den Problemen der Organtransplantation durchaus aufgeschlossen gegenüber. Für den Fall ihres Todes stimmten demnach 47 Prozent der Bevölkerung einer postmortalen Nierentransplantation „ohne Vorbehalt“ und weitere 25 Prozent „mit Bedenken“ zu; bei der Altersgruppe unter 30 Jahren erklärten sogar 59 Prozent der Befragten ihr uneingeschränktes Einverständnis. Im krassen Gegensatz zu dieser positiven Einstellung steht jedoch die Zahl derer, die tatsächlich auch bereit sind, ihren Transplantatspendewillen ausdrücklich zu dokumentieren. So hätten sich nach Schätzungen von den rund 14.000 Verkehrstoten des Jahres 1976 etwa 2000 Unfallopfer als Organspender geeignet. In der Tat aber wurden von diesen nur 158 Transplantatspender gemeldet, wobei in den meisten Fällen erst die Zustimmung der Angehörigen und nicht etwa das Vorhandensein eines Spenderausweises eine Explantation ermöglichte. Vgl. Begründung zum Entwurf . . . , Bundesdrucksache 8/2681, 6f.

⁴⁰ Die Zahl der chronisch Nierenkranken in der BRD erhöht sich jährlich um mindestens 1500 Neuerkrankungen, so daß in wenigen Jahren mit ca. 15.000 Niereninsuffizienten gerechnet werden muß. Um so beschämender nimmt sich im Vergleich dazu die Zahl der gegenwärtig pro Jahr durchgeföhrten 350 Nierentransplantationen aus, die allein aufgrund fehlender Transplantate so gering ausfällt.

⁴¹ Vgl. Anm. 3, dem „Entwurf eines Gesetzes über Eingriffe an Verstorbenen zu Transplantationszwecken“ haben der Bundesrat (Sitzung v. 10. 11. 1978) wie auch die im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien (1. Lesung am 26. 4. 1979) insoweit zugestimmt, als sie die Notwendigkeit einer gesetzlichen Regelung für die Übertragung von Organen Verstorbener auf Kranke grundsätzlich anerkannten. Übereinstimmend drängten jedoch Bundesrat wie CDU/CSU und FDP darauf, die Zulässigkeit einer Explantation von einer positiven Zustimmung im Personalausweis des Verstorbenen abhängig zu machen (Zustimmungsregelung). Bundesjustizminister Vogel (SPD) erklärte daraufhin die Bereitschaft der Regierung, die von ihr vorgesehene „Widerspruchsregelung“ (wonach ein solcher Eingriff bei Verstorbenen prinzipiell zulässig und nur für den Fall ausgeschlossen sein soll, daß ein dokumentierter Widerspruch vorliegt) zu überprüfen, falls in der Bevölkerung die Bereitschaft zunehme, sich freiwillig nach dem Tod als Organspender zur Verfügung zu stellen. Der eingebaute Gesetzesentwurf wurde mittlerweile an die zuständigen Ausschüsse verwiesen. Vgl. Bundesdrucksache 8/2681, 13ff.

⁴² Der Gesetzesentwurf sieht für die Zulässigkeit einer Explantation vor, daß entweder der Verstorbene selbst eingewilligt bzw. nicht widersprochen hat oder die nächsten Angehörigen zustimmen,

den, wenn es um den Schutz des Lebens und um den konkreten Einsatz für den vom Tod bedrohten Mitmenschen geht, unsere Aktivitäten darauf beschränken, einerseits den Staat an seine gesetzgeberische Pflicht zu mahnen, andererseits aber wiederum gegen dessen übermächtige Einmischung in ganz persönliche Entscheidungsbefugnisse zu polemisieren – anstatt unsere eigene selbstverständliche Christenpflicht zu erfüllen.

der Eingriff von einem Arzt vorgenommen wird und seit dem endgültigen Stillstand des Kreislauftes mindestens 3 Stunden verstrichen sind. Vor Ablauf dieser Frist ist ein Eingriff nur zulässig, wenn dem explantierenden Arzt eine Bescheinigung vorlag, in der zwei (weder an der Ex- noch an der Transplantation beteiligte) Ärzte den Tod unter Angaben der ihrer Feststellung zugrunde liegenden Tatsachen bestätigt haben. Die Mißachtung dieser Kautelen wird mit Freiheitsstrafe bis zu 3 Jahren oder Geldstrafe bedroht, wobei auch der Versuch schon strafbar ist. Vgl. auch die „Entschließung der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie zur Feststellung des Todeszeitpunktes“, in: Chirurg 39 (1968) 196.

Ein Blick in „Arzt und Christ“, Heft 2/1980, Glaube – Wissen – Verantwortung: Kardinal F. König, Glaube und Wissen. Joan B. Torello. Logotherapie und christlicher Glaube. Adolf Faller, Medizinstudium und Verantwortungsbewußtsein. Michael N. Magin, Krankheit: Begriff und Ethik. Heinrich Schipperges, Diätetische Lebensführung nach der „Regula Benedicti“ bei Hildegard von Bingen. Tagungsberichte. Aus Zeitschriften. Wir haben für Sie gelesen. Aus dem Leben erzählt. Diskussion. Nachrichten.

„Arzt und Christ“ – „... die einzige deutschsprachige Zeitschrift, die sich seit über 20 Jahren intensiv mit Fragen der medizinischen Ethik beschäftigt, . . .“ („Deutsches Ärzteblatt“) – erhalten Sie im Oberösterreichischen Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau. Einzelheft öS 68.-; DM 9,50; sfr 8.50. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 240.-; DM 33,-; sfr 30.- (zuzüglich Porto).

Neueste Methoden der Exegese, dargelegt an 2 Kor 3, 6b

Kaum hat die historisch-kritische Auslegung der Bibel nach dem 2. Vat. bei kath. Neutestamentlern allgemeine Anerkennung gefunden, zeichnet sich unter Einfluß der neueren Sprachphilosophie und linguistischer Untersuchungen in den letzten Jahren wieder ein Wandel ab. Dieser Beitrag¹ soll über diese neue Situation informieren und eine Orientierungshilfe bieten, da viele Exegeten dem neuerlichen Wandel skeptisch gegenüberstehen² und die Vertreter neuerster Methoden sich oft eines Fachjargons bedienen, der viele abschreckt. Zunächst möchte ich kurz auf die bisherigen Methoden zurückblicken (I), dann auf die neuesten eingehen und einige mir wichtig scheinende Aspekte hervorheben (II). Eine exemplarische Auslegung von 2 Kor 3, 6b soll den Wert neuester methodischer Überlegungen aufzeigen (III). Dieser Vers scheint mir dafür besonders geeignet, weil er Jahrhunderte hindurch sozusagen als hermeneutischer Schlüssel diente. In der Zeit der hist.-krit. Exegese wurde seine diesbezügliche Bedeutung völlig abgelehnt, während er m. E. aus der Sicht der neueren Sprachphilosophie und Linguistik wieder mehr Beachtung verdient.

I. Überblick über alte und neuere Methoden

P. Ricoeur hat darauf aufmerksam gemacht, daß jede Methode des Lesens an eine bestimmte Gruppe gebunden ist; denn Lesen setzt eine dem Schreiber und den Lesenden gemeinsame Sprache und Schrift voraus³. Daher darf es nicht verwundern, daß auch die Lektüre der Bibel den geschichtlichen Wandlungen der Gruppe, in denen dieses Buch gelesen wurde und wird, unterworfen ist. Innerhalb der bisherigen Auslegungsgeschichte der Bibel lassen sich vor allem zwei Arten von Methoden unterscheiden.

1) Die vorkritische, allegorische Methode

Wie das NT zeigt, haben die bibl. Verfasser die Schriften des AB in der Weise gelesen, daß sie die Aussagen der einzelnen Schriften jeweils als an sie und ihre Generation gerichtetes Wort Gottes interpretierten. So kann Paulus Röm 15, 4 schreiben: „Was vorher aufgeschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung aufgeschrieben worden.“ Dabei bedienten sich Paulus und die anderen ntl Autoren der Auslegungsmethoden, die zu ihrer Zeit im Judentum und Hellenismus üblich waren. Es sei nur an die rabbinischen Regeln und an das Vorgehen Philons von Alexandrien erinnert⁴. Die übernommenen Methoden erhielten im NT insofern eine eigene Prägung, als die atl Aussagen nicht nur allegorisch, sondern typologisch gedeutet wurden. D. h.: Aus der österlichen Rückschau auf die Schriften Israels wurde das dort erzählte Geschehen (die Geschichte) als Typos dessen interpretiert, was sich in der Geschichte Jesu und der Urkirche ereignete und geschah⁵. Diese typologische Sicht ermöglichte es den ersten Christen, die hl. Schriften des Judentums als ihre eigene

¹ Für die Drucklegung überarbeitete Fassung des Referates „Gli ultimi sviluppi di metodologia neutestamentaria presentati su 2 Cor 3,6b“, gehalten beim Seminar „Lettura molteplice della Bibbia“ in Trento und beim Eranos-Vindobonensis-Kreis (1979).

² H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart 1978, geht nur sehr kurz darauf ein (20), ohne daraus für die Methodologie Folgerungen zu ziehen.

³ P. Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus, München 1963, 11.

⁴ Vgl. z. B. H. Dörrie, Zur Methodologie antiker Exegese: ZNW 65 (1974) 121–138; I. Christiansen, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien (BGBH 7), Tübingen 1979; O. Betz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte (WUNT6), Tübingen 1960; P. Vielhauer, Paulus und das Alte Testament, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation (FS f. E. Biser), Neukirchen 1969, 33–62; A. H. J. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1977, 19ff; P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1979, 250.

⁵ Vgl. dazu L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Darmstadt 1973; J. Barr, Alt und neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie über die beiden Testamente, München 1967, 99–143; Gunneweg, Verstehen (vgl. Anm. 4) 23f, 195ff.

Schrift zu betrachten. Der allegorische bzw. typologische Sinn der biblischen Aussagen wurde als der „geistliche“ und der tiefere Sinn der Bibel angesehen. Origenes stellt ihn durchwegs unter Verweis auf 2 Kor 3, 6b dem bloßen „Buchstaben“ gegenüber⁶. Unter dem Einfluß von Origenes und Augustinus wurde diese Art der Schriftauslegung in der Folgezeit sehr entfaltet. Die Richtschnur für die Exegese wurde in einem spätmittelalterlichen Distichon volkstümlich ausgedrückt:

Littera gesta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quo tendas anagogia⁷.

Die Aussage über das, was sich in der Geschichte ereignet hat (*littera*) bildet demnach die Grundlage. Die Aufmerksamkeit gilt aber weniger dem Geschehen als solchem, sondern dessen tieferer Bedeutung, dem *sensus spiritualis* (*mysticus*). Dieser wurde auf dreifache Weise dargelegt: 1. als *allegoria*, d. h. als Hinweis auf die aus der Gesamtschau der Bibel und besonders des NT erkennbaren *mysteria fidei*, 2. als *moralis*, d. h. als Weisung für das Handeln der lebenden Generation, 3. als *anagogia*, d. h. als Worte der Hoffnung im Hinblick auf das Ziel des Lebens.

Als in der Scholastik die *scientia* gepflegt wurde⁸, erhielt der Literalsinn eine größere Bedeutung (vgl. S. th. I 1, 10), während die allegorische Auslegung mehr der persönlichen Erbauung reserviert blieb und dort sehr eigenwillige Früchte trieb, wogegen sich nicht zu Unrecht die Reformatoren wandten. Trotz ihrer Kritik haben diese die Methoden der traditionellen Exegese nicht grundsätzlich und allgemein in Frage gestellt. Indem sie aber das Axiom „*sola scriptura*“ urgieren und innerhalb des überlieferten Kanons eine Auswahl trafen (z. B. nur die damals im hebr. Urtext bekannten Schriften des AT) sowie zwischen „Schrift“ und „Wort Gottes“ bzw. „Gesetz“ und „Evangelium“ unterschieden, schufen sie wesentliche Voraussetzungen für die radikalen Fragen der hist.-krit. Exegese⁹.

2) Die historisch-kritische Methode

Unter dem Eindruck der großen Erfolge der Naturwissenschaften wurden die Methoden dieser Wissenschaften auch auf die Geschichtswissenschaft übertragen. Ihre an der Mathematik und Physik orientierten Prinzipien Kritik, Analogie, Korrelation wurden bald auf die Erforschung der Bibel angewandt¹⁰. Eine solche hist.-krit. Erforschung der Bibel stellte die Theologen jedoch vor viele neue Probleme: z. B. Authentizität und Verfasserschaft der bibl. Bücher; Vereinbarkeit ihrer Aussagen über Natur und Geschichte (Schöpfungsbericht, Geschichte Israels) mit den Ergebnissen der neueren Wissenschaften; Verwandtschaft selbst religiöser Kernaussagen (z. B. Dekalog, Auferstehung, Gottessohnschaft) mit denen anderer Religionen; Unhaltbarkeit vieler im NT vorliegender typologischer Auslegungen des AT (z. B. Gen 3, 15; Zeichen des Jona). Vor allem stellte sich bei der hist.-krit.

⁶ Vgl. H. de Lubac, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968; G. Ebeling, Art. Geist und Buchstabe: RGG II, 1290–1296.

⁷ Vgl. H. de Lubac, Der geistige Sinn der Schrift, Einsiedeln 1952, 13–28; L. Alonso-Schökel, Sprache Gottes und der Menschen. Literarische und sprachpsychologische Beobachtungen zur Heiligen Schrift, Düsseldorf 1968; O. H. Pesch, Exkurs 4. Exegese des Alten Testaments bei Thomas: Thomas von Aquin, Das Gesetz (DThA 13), Heidelberg 1977, 682–692; Stuhlmacher, Verstehen (vgl. Anm. 4) 83f.

⁸ Aus der Fülle der Literatur: J. F. Bonnefoy, La théologie comme science et l’explication de la foi selon Saint Thomas d’Aquin; EThL 14 (1937) 421–446, 600–631; 15 (1938) 491–516; U. Köpf, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, Tübingen 1974; vgl. G. Greshake, Theologie – eine Wissenschaft? Entschluß (1975) 234–237, 298–307, 343–345 (Lit.).

⁹ Vgl. Ebeling, Geist und Buchstabe (vgl. Anm. 6); ders., Art. Hermeneutik: RGG III 242–262, hier 251f; Stuhlmacher, Verstehen (vgl. Anm. 4) 90–114.

¹⁰ E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methoden in der Theologie: Theologie als Wissenschaft (TB 43), neu hg. von G. Sauter, München 1979, 105–127, bes. 107ff; Stuhlmacher, Verstehen (vgl. Anm. 4) 22ff, entnimmt den Darlegungen von Troeltsch noch ein viertes, von diesem selbst aber ausdrücklich nicht als solches bezeichnetes Erkenntnisprinzip: „das der religiösen Persönlichkeit.“

Erforschung der bibl. Schriften die Frage: Inwiefern können die den Gesetzen der Geschichte unterworfenen bibl. Texte als Wort Gottes an die Menschen der späteren Zeit gelten?

Es ist begreiflich, daß kirchliche Kreise sich lang gegen die Anwendung der hist.-krit. Methode wandten. Die neuen Probleme suchte man dadurch zu lösen, daß man die bibl. Texte als historisch-exakte Berichte auffaßte und Widersprüche durch Harmonisierung oder Psychologisierung auszugleichen suchte. Die hist.-krit. Methode hat sich jedoch durchgesetzt, nicht zuletzt deshalb, da sie geeignet ist, den Christen von heute zu einem seinem Verstehenshorizont entsprechenden Verständnis der bibl. Texte anzuleiten.

Weniger zufriedenstellend wurde die Frage beantwortet: Wie können bei einer hist.-krit. Erforschung die in der Vergangenheit entstandenen Texte dem heutigen Leser als ein ihm angehendes Wort Gottes verkündet werden? Der hist.-krit. arbeitende Exeget muß ja ex professo von der traditionellen Lehre der Inspiration absehen und kann die allegorischen bzw. typologischen Erklärungen der Kirchenväter nicht mehr nachvollziehen.

Diese hermeneutische Fragestellung¹¹ wird m. E. noch dadurch verschärft, daß die hist.-krit. Sicht eine Vielfalt der ältesten Schichten konstatiert, Verschiedenartigkeit und Abweichungen späterer Neuinterpretationen (z. B. in den Pastoralbriefen) ins Auge faßt und es infolge dessen schwierig macht, die ganze Bibel als Wort Gottes an den Menschen zu vernehmen. Da außerdem viele mit der gleichen Methode arbeitende Exegeten oft zu gegensätzlichen Ergebnissen kommen (z. B. hinsichtlich der Tradition und Redaktion von Mk 13) und manche Ausleger sehr hypothesenfreudig arbeiten (z. B. aus der Hypothese einer Quelle Q und aus Unterschieden in dieser vermuteten Quellenschicht sofort auf verschiedene Q-Gemeinden schließen), mehren sich in letzter Zeit, nicht zuletzt unter Hinweis auf die neuere Linguistik, Zweifel an der Eignung der hist.-krit. Methode für die Exegese¹². Hier und da (besonders in den USA) wird sogar schon von einem „Bankrott“ der hist.-krit. Exegese gesprochen und eine „nachkritische Exegese“ gefordert¹³.

II. Neueste methodologische Erwägungen

So wenig wir heute in den Wissenschaften auf die Erkenntnisse von Kopernikus, Galilei, Darwin und Freud verzichten können, so wenig dürfen wir in der Bibelwissenschaft hinter die Ergebnisse der hist.-krit. Exegese zurückgehen¹⁴. Allerdings sind die im 18./19. Jh. erarbeiteten Methoden heute durch die Erkenntnisse der neueren Sprachphilosophie, der Literatur- u. Sprachwissenschaft zu ergänzen. Letztere bieten in Verbindung mit den Forschungsergebnissen der Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Kommunikationstheorie) die Möglichkeit, 1. längst bekannte Auslegungsprinzipien in neuer Terminologie zu urgieren, 2. Einseitigkeiten der hist.-krit. Exegese zu vermeiden und 3. den Weg

¹¹ Es handelt sich hier nur um einen, aber m. E. wesentlichen Aspekt dessen, was innerhalb der prot. Theologie seit Schleiermacher und Dilthey als „das hermeneutische Problem“ bezeichnet wird. Vgl. besonders Ebeling, Hermeneutik (vgl. Anm. 9); ferner K. Lehmann, Art. Hermeneutik: SM II 676–684; G. Hasenhüttl, Exkurs: Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung nach Rudolf Bultmann: MySal I 428–440; J. Ernst, Das hermeneutische Problem im Wandel der Auslegungsgeschichte, in: ders. (Hg.), Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testaments, München 1972, 17–53; F. Zeilinger, Die neue Hermeneutik: ThPQ 118 (1979) 130–140 (Lit.).

¹² Z. B. J. Barr, Biblexegesse und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965; E. Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums (BEvTh 54), München 1971; Stuhlmacher, Verstehen (vgl. Anm. 4) (Lit.).

¹³ Früher schon R. Smend, Nachkritische Schriftauslegung: Parrhesia (FS. f. K. Barth), Zürich 1966, 215–237; neuestens G. Maier, Das Ende der historisch-kritischen Methode, Wuppertal 1975; W. Wink, Bibelauslegung als Interaktion, Stuttgart 1976.

¹⁴ Das schließt nicht aus, daß es innerhalb bestimmter Grenzen einen „unwissenschaftlichen“ Zugang zur Bibel geben kann. Vgl. dazu J. Kremer, Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum nichtwissenschaftlichen Umgang mit der Hl. Schrift, in: Leiturgia-Koinonia-Diaconia (FS. f. F. König) Wien 1980, 327–361.

zu einer Lösung des erwähnten hermeneutischen Problems zu ebnen. Mögen die neueren Erkenntnisse auch längst noch nicht ganz der Exegese integriert sein und oft ungebührlich verabsolutiert werden, so können doch folgende methodischen Erwägungen von einem Exegeten nicht mehr außer acht gelassen werden. Aus der Fülle können hier nur einige Aspekte genannt werden:

1. Wörter, Sätze und kleine Texteinheiten sind als solche meist nicht eindeutig determiniert; ihre jeweilige Bedeutung erhalten sie nicht aufgrund ihrer Wortgeschichte (Etymologie), sondern wesentlich durch den Kontext¹⁵. In der Exegese hat daher die synchrone Betrachtung (die Untersuchung des vorliegenden Textes) den Vorrang vor der diachronen. Traditionen- und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen, auf die die hist.-krit. Exegese das Schwergewicht legte, werden dadurch relativiert.
2. Jeder Text dient letztlich der sprachlichen Verständigung zwischen einem Sprecher (Schreiber) und einem Hörer (Leser)¹⁶. Bei der Auslegung ist diese dienende Funktion zu beachten. Der volle Sinn einer Aussage hängt deshalb nicht nur vom Wortlaut des Textes ab, sondern auch von der jeweiligen Aufnahme (Rezeption) durch den Hörer (Leser) (Einfluß des Code, der Erfahrung und Umwelt des Lesers). Für die Exegese heißt das: „Wort Gottes“ im vollen Sinn ist nicht der bibl. Text für sich allein genommen, sondern das durch ihn vermittelte und vom Leser aufgenommene Wort¹⁷.
3. Innerhalb dieses Kommunikationsprozesses kann ein Text ganz verschiedene Funktionen ausüben: er kann über einen Sachverhalt unterrichten (informativ), zu einer Aktion aufrufen (appellativ) oder eine solche bewirken (performativ)¹⁸. Je nach dem Ziel, das der Sprecher oder Schreiber erreichen will¹⁹, bedient er sich verschiedener Textsorten²⁰ (Gattungen), z. B. Bericht oder Formen der fiktionalen Literatur. Zur Bestimmung der Textsorte ist die Untersuchung der Struktur (u. U. auch der Tiefenstruktur) eines Textes ausschlußreich²¹. Diese kann unter Auswertung der Ergebnisse von Psychologie, Psychoanalyse und Soziologie auf bewußte oder verdrängte Absichten des Autors aufmerksam machen²².

¹⁵ Vgl. die Unterscheidung von *langue* und *parole* bei *F. de Saussure*, *Cours de linguistique générale*, Paris 1931. (Deutsch: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967.)

¹⁶ Vgl. R. A. Spitz, Nein und ja. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Stuttgart 1970; P. Watzlawick/J. H. Beavin/D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 1972; R. Grimminger, Abriß einer Theorie der literarischen Kommunikation: Linguistik und Didaktik 3 (1972) 277–293; 4 (1973) 1–15. H. Steinmetz, Rezeption und Interpretation. Versuch einer Abgrenzung; G. Labroissé (Hg.), Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik III. Rezeption und Interpretation. Beiträge zur Methodendiskussion, Amsterdam 1974, 37–81. S. J. Schmidt, Texttheorie. Problem einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation, München 1976.

¹⁷ Vgl. J. Kremer, *Die Bibel lesen – aber wie?*, Stuttgart 1978, 17, 21–26; siehe auch H. U. von Balthasar, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 11–27.

¹⁸ Vgl. W. Schramm (Hg.), *Grundfragen der Kommunikationsforschung*, München 1971; W. Bartholomaeus, Evangelien als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft, Einsiedeln 1962.

¹⁹ Vgl. Th. Lewandowski, Art. Pragmatik: Linguistisches Wörterbuch 2 (UTB 201), Heidelberg 1976, 545–547 (Lit.).

²⁰ Zum Ausdruck „Textsorte“ vgl. Th. Lewandowski, Art. Textsorten: Linguistisches Wörterbuch 3 (UTB 300), Heidelberg 1976, 828–831 (Lit.). Innerhalb des Exegese wurde bisher dafür der Begriff „Gattung“ bzw. „Form“ verwendet.

²¹ Vgl. V. Propp, Morphologie des Zaubermärchens, München 1972; X. Léon-Dufour (Hg.), *Exégèse et hermeneutique*, Paris 1971 (= Exegese im Methodenkonflikt zwischen Geschichte und Struktur, München 1973); F. Bovon, *Le structuralisme français et l'exégèse biblique*, in: R. Barthes/F. Bovon u. a., *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971, 9–25; J. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, München 1972; A. Stock, *Umgang mit theologischen Texten. Methoden, Analysen, Vorschläge*, Zürich 1974, 27–35; Th. Lewandowski, Art. Struktur und Strukturalismus: Ling. Wb 3, 760–763 (Lit.); W. Egger, *Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden*, dargelegt an Mk 10, 17–31 (ÖBS 1), Klosterneuburg 1979 und in: ThPQ 128 (1980) 127–136.

²² Aus der Fülle der Literatur sei verwiesen auf K. Niederwimmer, *Tiefenpsychologie und Exegese*: WzM 22 (1970) 257–272; Y. Spiegel (Hg.), *Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte*, Mün-

4. Der früher so stark betonte Unterschied zwischen gehobener Literatur bzw. Kunstdichtung (im klassischen Sinn) und Volksdichtung bzw. „einfachen Formen“ kann heute nicht in der bisherigen Weise aufrechterhalten werden. Die Gesetzmäßigkeiten der fiktionalen Literatur gelten in etwa auch für viele bibl. Texte²³.

5. Zu berücksichtigen ist nicht zuletzt der Unterschied zwischen gesprochener und geschriebener Sprache. Dem geschriebenen Text kommt eine gewisse Autonomie zu, d. h. er kann unabhängig von dem ursprünglichen Kontext in einer völlig anderen Situation und von anders disponierten Lesern gelesen werden²⁴. Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte ist diesbezüglich höchst aufschlußreich.

Im III. Teil soll an dem Beispiel 2 Kor 3,6b dargelegt werden, wie die Berücksichtigung dieser Aspekte bei der hist.-krit. Exegese nicht nur zu einem besseren Verständnis der bibl. Texte, sondern darüber hinaus hilft, die durch die hist.-krit. Forschung gestellte hermeneutische Frage ganz auf der Linie der alten Exegese zu lösen²⁵.

III. Exemplarische Auslegung von 2 Kor 3,6b

Wer einen Text wissenschaftlich untersucht, kann dies nur tun, indem er den vielen Fragen, die dieser aufgibt, schrittweise nachgeht; dabei setzen die ersten Schritte (wenigstens teilweise) die erst im Lauf der Untersuchung erarbeiteten Ergebnisse schon voraus. (Die Bestimmung des Kontextes ist z. B. ohne eine zumindest globale Kenntnis der einzelnen Textelemente unmöglich.) Ohne solche „Hypothesen“, die im Gange der Untersuchung sich als tragfähig erweisen können, ist keine wissenschaftliche Untersuchung möglich. Die vorliegende Reihenfolge hat sich aus der Praxis der Untersuchung ergeben²⁶.

1) Zur textkritischen Problematik

Keine wissenschaftliche Exegese kann davon absehen, zunächst die textkritische Frage zu stellen²⁷. Zu 2 Kor 3,6b besteht diesbezüglich nur die Aufgabe, zwischen der Lesart ἀποκτένει (p^{46*}, A, C, Koine, D), ἀποκτέννει (p^{46c}, Ψ, G, K) und ἀποκτένει (Bpc) zu wählen. Aufgrund äußerer Kriterien verdient die Lesart ἀποκτένει den Vorzug. Da dies eine vereinfachte Schreibweise von ἀποκτέννει ist, wird mit Recht in der neuesten Textausgabe (Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, Stuttgart 2⁶1979) ἀποκτέννει als die ursprüngliche Lesart angegeben. Wenn auch semantisch kein Unterschied zwischen ἀποκτένει und dem jüngeren äolischen ἀποκτέννει (beides bedeutet „töten“) besteht, so regt diese im NT sonst

chen 1972; G. Theissen, Die Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München 1974; ders., Soziale Schichtung in den korinthischen Gemeinden. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums: ZNW 65 (1974) 232–272; A. Schreiber, Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendifamischen Betrachtung der Entwicklung in der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes (NTA 12), Münster 1977.

²³ Vgl. Alonso-Schökel, Sprache Gottes (vgl. Anm. 7); W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971; M. Gerber/E. Güttermanns (Hg.), „Linguistische“ Theologie. Biblische Texte, christliche Verkündigung und theologische Sprachtheorie (Linguistica Biblica 3), Bonn 1972.

²⁴ H. J. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 2¹965, 367–373; Ricoeur, Hermeneutik (vgl. Anm. 3) 28; ders., Der Text als Modell hermeneutischen Verstehens, in: W. L. Bühl (Hg.), Verstehende Soziologie, München 1972, 259f; Grimminger, Abriß (vgl. Anm. 16) 279; J. Schulte/Sasse, Einführung in die Literaturwissenschaft (UTB 640), München 1977, 190f.

²⁵ Dieser Abschnitt ist eine Kurzfassung meines Beitrags: Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig. Methodologische und hermeneutische Erwägungen zu 2 Kor 3, 6b, in: Begegnung mit dem Wort (F.S. f. H. Zimmermann), Bonn 1980; dort finden sich auch weitere Belege und Literaturangaben.

²⁶ Vgl. die etwas abweichende Reihenfolge bei G. Fohrer, Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik (UTB 267), Heidelberg 2¹976; K. Berger, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung (UTB 658), Heidelberg 1977.

²⁷ Anders C. Chabrol, Probleme ergänzender Semiotik in biblischen Texten: C. Chabrol/L. Marin (Hg.), Ergänzende Semiotik nach Berichten der Bibel, München 1973, 15–29, hier 23f.

nicht übliche Schreibweise zumindest an, dieser Vokabel besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

2) Bestimmung des Kontextes

Die Bedeutung einer Aussage wird wesentlich durch den Kontext bestimmt. Deshalb ist diesem besondere Aufmerksamkeit zu schenken. 2 Kor 3,6b steht innerhalb des 2. Briefes an die Gemeinde in Korinth, den Paulus ca. 57 von Mazedonien aus geschrieben hat und in dem er auf Konflikte eingeht, die durch das Auftreten von Gegnern hervorgerufen wurden. Wie der nähere Kontext 2 Kor 2,14–7,3 und besonders der unmittelbare Textzusammenhang 3,1–4,6 zeigen, spielte dabei die Autorität des Apostels eine große Rolle.

Am Anfang des 3. Kap. führt Paulus die Gemeinde selbst als Beweis für seine Autorität an; sie ist sozusagen sein „Empfehlungsbrief“, den er durch den Geist des lebendigen Gottes nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln, die aus fleischernen Herzen bestehen, schreiben konnte (V. 3). Mit dieser Anspielung auf die Gesetzgebung am Sinai (Ex 24,12) und auf die Verheißung des Neuen Bundes, wo das Gesetz ins Herz geschrieben wird (Jer 31 [38],33; Ez 11,19; 36,25), stellt Paulus seinen Dienst dem des Mose gegenüber. Diese Gegenüberstellung greift Paulus 3,6a auf, indem er sich als „Diener eines neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes“ bezeichnet. Hier fügt Paulus dann unseren Text an: „denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“. In den folgenden Versen führt der Apostel diese Gegenüberstellung noch weiter aus, und zwar mit den antithetischen Formulierungen „Dienst des Todes“ / „Dienst des Geistes“; „Dienst der Verurteilung“ / „Dienst der Gerechtigkeit“. In einer midraschartigen Exegese von Ex 34,29–30 über die Doxa, die auf dem Antlitz des Mose lag und die er mit einer Hülle bedeckte, erklärt Paulus, daß damals wie heute letztlich eine Hülle auf den Herzen der Israeliten liege, die sie daran hindere, die Hinordnung des AT auf Christus zu erkennen; die Situation der Christen hingegen ist dadurch gekennzeichnet, daß sie unverhüllten Antlitzes die Herrlichkeit Gottes im Spiegelbild Christi schauen und durch den Geist des Herrn in dasselbe Bild verwandelt werden.

Innerhalb eines Abschnittes weist V. 3,6b eine gewisse Geschlossenheit auf, die dazu Anlaß gab, von einer Glosse zu sprechen²⁸. Durch γάρ ist die Antithese V. 6b eng an die vorhergehende („nicht des Buchstabens, sondern des Geistes“) gebunden. Für die Interpretation von V. 6b ist noch aufschlußreich, daß seine Termini innerhalb von Kap. 3 wiederholt vorkommen (semantische Rekurrenz, Isotopie) und dadurch einen bestimmten Sinn erhalten.

3) Erklärung der einzelnen Textelemente

Da es sich bei 2 Kor 3,6b um einen fremdsprachlichen Text handelt, ist vor jeder weiteren Untersuchung zunächst auf die Bedeutung der einzelnen Vokabel einzugehen.

Unser Vers wird durch γάρ mit dem vorliegenden Halbvers verbunden. γάρ kann bekanntlich eine begründende, erklärende, folgernde oder fortführende Bedeutung haben. Hier kommt in erster Linie die erklärende Bedeutung in Frage; denn es markiert in enger Verbindung mit dem folgenden δέ eine antithetische Erläuterung zu der vorhergehenden Antithese. Indem diese Erklärung zugleich den Vorrang und die Notwendigkeit des NB herausstellt, ist sie zugleich eine Begründung für die Sonderstellung, die Paulus als Diener des NB zukommt.

τὸ γράμμα kann außer Buchstabe, Geschriebenes, verschiedenartige Schriftstücke bzw. das dadurch vermittelte Wissen bezeichnen (z. B. Apg 26,24; Joh 7,15). Hier ist γράμμα durch

²⁸ Z. B. H. Windisch, Der zweite Korintherbrief (KEK 6), Göttingen 1970, z. St.; M. A. Chevallier, Esprit de Dieu, paroles d'hommes, Neuchâtel 1966, 90: „une glose fulgurante sur Ez 37“. Der revidierte Text der Lutherbibel (1975) hebt diesen Halbvers durch Kursivdruck (ohne „Denn“!) hervor: „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“

das Verbum ἀποτέννει und die Gegenüberstellung zu πνεῦμα näher bestimmt. Als Subjekt von „töten“ hat es die Bedeutung eines Handelnden, ja einer „Macht“ (wie ἀμαρτία und θάνατος in den Paulusbriefen oft als „Mächte“ bezeichnet werden). Die Beziehung zu der vorhergehenden Antithese οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος fordert es, den Artikel τὸ hier anaphorisch und nicht generisch aufzufassen. D. h.: γράμμα steht hier als Kennzeichnung des AB wie πνεῦμα als solche des NB. Dieselbe Gegenüberstellung findet sich noch Röm 2,29 und 7,6: ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος. Wie dort so ist auch hier γράμμα eine Bezeichnung für νόμος, die Tora des AB. Wenn Paulus dafür γράμμα wählt, so hebt er damit einen bestimmten Gesichtspunkt des νόμος hervor: daß der νόμος geschrieben ist, an dessen schriftlich fixierte Aussage sich seine Gegner klammerten.

Von der schriftlich fixierten Tora sagt Paulus ἀποτέννει. Dies ist aus dem Kontext unseres Briefes und der anderen Schreiben Pauli auf doppelte Weise zu erklären: 1. sie verurteilt die Angehörigen des AB zum Tod, indem sie zur Anklageschrift wird (V. 9: καταχρίσεως, vgl. Röm 8,2; Gal 3,10); 2. sie macht nach Art eines Katalysators die im Menschen verborgene Sünde offenkundig und bewirkt dadurch den Tod (Röm 7,7ff; 1 Kor 15,56f). „Der Buchstabe tötet“ ist demnach eine aus christlicher Sicht gemachte Aussage über das jüdische Gesetz, das zwar als solches gut ist, infolge der menschlichen Sarx aber faktisch den Tod bewirkt (vgl. Röm 7,13–14). Diese Auslegung wird durch die von τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ noch bestätigt. τὸ πνεῦμα meint hier wie sonst in diesem Kap. (besonders V. 3 und V. 18) den lebenspendenden Odem Gottes, der im AB für die Zukunft verheißen und in der Urkirche als solcher erfahren wurde. (πνεῦμα ist also nicht mit νοῦς zu verwechseln und hat im NT niemals die Bedeutung „Sinn“, Quintessenz)²⁹. Die angegebene Bedeutung von πνεῦμα wird auch durch die Verbindung mit ζωοποιεῖ gefordert. Dieses Verbum bezeichnet in der LXX und im NT die einzige Gott vorbehaltene Tätigkeit, lebendig zu machen (vgl. Röm 4,17; 8,11); es ruft beim Leser der Bibel die häufige Verbindung zwischen πνεῦμα und ζωή in Erinnerung und wird im NT mehrfach direkt mit πνεῦμα verbunden (z. B. 1 Kor 15,45: πνεῦμα ζωοποιοῦν; vgl. Röm 8,11; Joh 6,63). Als Antithese zu „der Buchstabe tötet“ besagt demnach „der Geist macht lebendig“, daß dem πνεῦμα die gegenteilige Macht von γράμμα zukommt³⁰. Dies wird auch durch die unmittelbar folgenden Antithesen ausgesprochen: διακονία θανάτου bzw. διαζοίσεως und διακονία πνεύματος bzw. διατοσύνης. Der Halbvers „denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ macht also innerhalb des Kontextes eine ganz bestimmte Aussage. Als Erklärung der Gegenüberstellung von V. 6a „nicht des Buchstabens, sondern des Geistes“, die den NB charakterisiert, wird damit ausgesprochen: die Tora als das schriftlich fixierte Gesetz des AB führt zum Tod, der Geist des NB hingegen errettet aus dem Tod. M. a. W.: Was die Tora nicht vermag, das bewirkt der durch Jesus Christus vermittelte lebenspendende Geist Gottes (vgl. Gal 3,21). Es fragt sich nun, ob diese heilsgeschichtliche Aussage über die tödende Wirkung der Tora als Buchstabe und über die lebenspendende Kraft des im NB verliehenen Geistes die einzige ist und jede andere Auslegung ausschließt. Um darauf antworten zu können, ist die Form und Gattung unseres Textes zu beachten.

4) Beschreibung von Form und Struktur

Seit frühester Zeit ist die Gliederung eines Textes ein bewährtes Mittel, ihn besser zu erfassen. In den letzten Jahren wird nun in der Exegese (wie früher schon in der Literaturwis-

²⁹ Vgl. E. Schweizer, *Art. πνεῦμα*: ThWbNT VI, 415–417; J. Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2, 1–13 (SBS 63/64), Stuttgart 1973, 63–86; ders., Jesu Verheißung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16, 13 im Leben Jesu, in: R. Schnackenburg (Hg.), Die Kirche des Anfangs (FS. f. H. Schürmann) (ETHSt 38), Leipzig 1977, 269–272.

³⁰ H. J. Kraus, Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen 1970, 342f, verweist auf den atl Hintergrund unseres Textes (Jes 31, 33; Ez 36, 27 und dessen Rezeption Ps 51, 12 [dort br'!]), wo ruah schöpferische und wandelnde Macht Gottes, in der Gott selbst als Schöpfer am Werk ist, meint.

senschaft) großer Wert auf die Beschreibung der Form (der äußeren Gestalt)³¹ und der den Text kennzeichnenden Struktur gelegt; denn die Aussage eines Textes hängt wesentlich von seiner Form ab und ist (besonders bei Erzählungen und lyrischen Texten) jeweils durch die Struktur mitbestimmt.

2 Kor 3,6b besteht aus zwei kurzen, parallel gebauten Hauptsätzen mit jeweils einem determinierten Subjekt, einem Verbum finitum (im Präsens) und je einer Konjunktion ($\gamma\acute{a}\delta$ bzw. $\delta\acute{e}$), die den Parallelismus antithetisch machen. Auffallenderweise fehlt jeweils ein Satzobjekt. Durch das fehlende Satzobjekt und die präsentischen Verbformen erhält das kurze Satzgefüge seine eigene Struktur: Hier wird nicht erzählt oder berichtet, sondern es werden zwei Subjekte ganz allgemein charakterisiert. Die beiden Sätze weisen die gleiche Silbenzahl und denselben Rhythmus auf. Die gleichlautenden Wortendungen - $\mu\alpha$, - $\mu\alpha$, - $\pi\acute{e}v\mu\epsilon\iota$, - $\pi\acute{e}v\mu\epsilon\iota$ (Homoioteleuton) können sogar als Anzeichen kunstvoller Rede gewertet werden. Infolge der künstlerischen Form lässt sich dieser Text sehr leicht einprägen und erhält er ein starkes Eigengewicht. Dies scheint ein Grund dafür zu sein, daß er oft losgelöst vom Kontext zitiert und interpretiert wurde.

5) Bestimmung der Textsorte (Gattung)

In der hist.-krit. Exegese diente die Bestimmung der Gattung (oft auch einfach „Form“ genannt)³² dazu, den „Sitz im Leben“ und die „Formgeschichte“ eines Textes zu erhellen, um daraus Folgerungen für die Interpretation abzuleiten. Ordnet man mit der neueren Linguistik die Diachronie der Synchronie unter, so steht bei der Gattungsbestimmung nicht mehr die Frage nach der Herkunft im Vordergrund, sondern die nach der inneren Gesetzmäßigkeit und den sich daraus direkt ergebenden Folgerungen für die Interpretation. Um dieser Sicht gemäß die Textsorte (dieser Ausdruck wird in der Linguistik bevorzugt) zu bestimmen, ist es notwendig, den zu untersuchenden Text mit anderen zu vergleichen, die dieselbe oder eine ähnliche Form bzw. Struktur aufweisen und sich auch inhaltlich berühren.

Innerhalb des NT finden sich mehrere Texte, die mit unserem Halbvers auffallend verwandt sind und eine präzisere Gattungsbestimmung ermöglichen. Aufschlußreich sind vor allem folgende:

2 Kor 4,18b:

τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα
τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.

Hier handelt es sich wie 2 Kor 3,6b um zwei völlig parallele Wendungen, die formal durch die Partikel $\gamma\acute{a}\delta$ und $\delta\acute{e}$ und inhaltlich durch die Termini $\beta\acute{e}l\acute{e}p\acute{o}m\acute{e}n\acute{a}$ // $\mu\acute{e}n\acute{h}\beta\acute{e}l\acute{e}p\acute{o}m\acute{e}n\acute{a}$ sowie $\pi\acute{e}r\acute{o}s\acute{kai}r\acute{a}$ // $\alpha\acute{i}\acute{w}n\acute{a}$ einander antithetisch zugeordnet sind, ohne jedoch als Hauptsätze formuliert zu sein. Wie 2 Kor 3,6b nimmt diese Antithese Bezug auf die unmittelbar vorhergehende ($\mu\acute{e}n\acute{h}\sigma\acute{o}l\acute{o}p\acute{o}n\acute{t}w\acute{o}\eta\mu\acute{w}\eta\acute{w}\eta$) τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα. Die als solche allgemeine Aussage über den bleibenden Wert des „nicht Gesehenen“ im Unterschied zum „Gesehenen“ erhält durch den Kontext eine gewisse Einengung (die sichtbare Bedrängnis, die unsichtbare Herrlichkeit). Innerhalb des ganzen Satzgefüges 2 Kor 4,16–18 dient V. 18b dazu, das vorher Gesagte zu erläutern und zu begründen, und zwar indem die konkreten Angaben durch eine allgemeinere Aussage erhellt werden.

Röm 10,10:

καὶ δία γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην,
στόματι δὲ ὄμιλογεῖται εἰς σωτηρίαν.

³¹ Unter Form wird hier in Anlehnung an Richter, Exegese (vgl. Anm. 23) 72–125, die äußere Gestalt eines Einzeltextes verstanden, unter Struktur hingegen die Gesamtheit der Relationen innerhalb eines Textes. Bei dem kurzen Text 2 Kor 3, 6b erübrigts sich eine eingehende Strukturanalyse.

³² Unter „Gattung“ (Textsorte) wird hier die Gruppe von Texten, die durch ihre Form und z. T. auch inhaltlich (anders Richter, Exegese [vgl. Anm. 23] 75–79) miteinander verwandt sind, verstanden.

Mit 2 Kor 3,6b hat dieser durch γάρ und δέ nur formal als antithetischer Parallelismus formulierte Doppelsatz (inhaltlich ist er eher ein synthetischer Parallelismus) gemeinsam, daß er aus zwei kleinen Hauptsätzen besteht und auf die voranstehende Antithese Bezug nimmt (όμοιογήσης – στόματι // πιστεύσης – καρδιᾷ). Deutlich hat V. 10 gegenüber V. 9 die Funktion einer Erklärung: durch etwas allgemein Bekanntes und Anerkanntes (die Hintereinandernahme von Glauben mit dem Herzen und Bekennen mit dem Mund auf Rechtfertigung und Heil) wird eine weniger allgemeine und weniger bekannte Behauptung erklärt (daß das Bekenntnis zu Jesus als dem Χριστός und der Glaube an seine Auferweckung zum Heil führen).

Joh 6,63a:

τὸ πνεῦμα ἔστιν τὸ ζωοποιῶν,
ἡ σὰρξ οὐκ ὀφελεῖ οὐδέν.

Hier fehlen zwar die Signale γάρ und δέ, es fehlt auch jede Bezugnahme auf eine vorhergehende Antithese (V. 36b folgt lediglich eine Erläuterung zu dem ersten Stichus von V. 63a). Die parallele Anordnung der Termini (ohne jede Konjunktion) und ihre gegensätzliche Bedeutung kennzeichnen den Vers aber eindeutig als Antithese. Innerhalb des Kontextes weist der Doppelsatz eine Eigenständigkeit auf und klingt seine Aussage sehr allgemein. V. 63a hat hier zweifelsohne die Funktion, eine Erklärung abzugeben, die zur Beantwortung der VV. 60–62 geäußerten Fragen helfen soll. Die aufgeworfenen Fragen sind demnach in einem weiteren, allgemeinen Horizont zu betrachten.

Der Vergleich von 2 Kor 3,6b mit den angeführten verwandten Stellen, zu denen auch noch Röm 2,13; 6,23; Gal 5,17 heranzuziehen sind, zeigt: Unser Text weist in seiner Struktur und Funktion viele Gemeinsamkeiten mit anderen Texten auf. Sie können der Textsorte „glossenartige Erklärung und Begründung“ zugeordnet werden; denn für sie ist es charakteristisch, daß sie eine vorhergehende Aussage meist mit denselben Wörtern in kurz gefaßter, einprägsamer, antithetischer Wendung erklären und begründen, und zwar indem eine allgemeine, grundsätzliche Wahrheit (wie in einer Sentenz) angeführt wird. 2 Kor 3,6b erklärt so durch eine allgemeine Aussage über γράμμα und πνεῦμα die vorher (V. 6a) abgegebene Charakterisierung des NB („nicht des Buchstabens, sondern des Geistes“).

Ist 2 Kor 3,6b den herangezogenen glossenartigen Erklärungen und Begründungen gattungsmäßig zuzuordnen, dann ist die Bedeutung der Antithese (für sich allein genommen, sozusagen als „langue“) weiter als die ihres Vorkommens in dem unmittelbaren Kontext (sozusagen als „parole“). Mit welchem Recht und in welcher Weise diese weitere Bedeutung der Antithese 2 Kor 3,6b unabhängig vom unmittelbaren Kontext als biblische Aussage deklariert werden darf, darüber vermag die diachrone Untersuchung von Redaktion und Tradition Aufschluß zu geben.

6) Untersuchung der Redaktions- und Traditionsgeschichte

(unter Berücksichtigung soziologischer und psychologischer Gesichtspunkte)

Seit Jahrzehnten ist bekannt, daß Paulus in seinen Briefen vorgegebene Traditionen wiedergegeben und zum Teil redaktionell verändert hat (vgl. z. B. 1 Kor 11,23–26; 15,3–8; Phil 2,6–11). Wenn 2 Kor 3,6b gattungsmäßig eine glossenartige Erklärung ist, so stellt sich die Frage, ob es sich nicht u. U. um ein Zitat handelt. Dagegen spricht 1., daß die Formulierung eine gerade für Paulus charakteristische Diktion aufweist: die antithetischen Formulierungen γάρ . . . δέ stehen im NT abgesehen von Mt 22,14 nur in den Paulusbriefen; die Gegenüberstellung γράμμα – πνεῦμα findet sich nur noch Röm 2,29 und 7,6; die Aussage über eine tödende Wirkung des Gesetzes ist ganz paulinisch (vgl. Röm 7,7–10). 2. ist die Wortwahl von 2 Kor 3,6b unverkennbar mit dem Kontext verknüpft: Bezugnahme auf V. 6a, eine Weiterführung in V. 7ff und schon eine Vorwegnahme in V. 3. Zum mindest wird die vorliegende Textfassung von Paulus bzw. seinem Schreiber stammen. Dies schließt aber nicht aus, daß Paulus hier traditionelle Formulierungen aufgegriffen hat. Mehrfach ist

erwogen werden, ob nicht zumindest inhaltlich die Wendung „denn der Buchstabe tötet“ an eine damals verbreitete Redewendung anknüpft³³. Man darf vorsichtig fragen, ob die Schreibweise ἀποκτέννει nicht darauf verweise. Allerdings gibt es dafür bis heute keine Belege.

Auf biblische Belege kann sich hingegen die Annahme berufen, daß Paulus die Themen Ohnmacht des Alten Bundes (vgl. Jer 31, 31f)³⁴ und Unzulänglichkeit menschlichen Vermögens (vgl. Joh 6,63) inhaltlich übernommen hat. Paulus konnte ähnlich die lebenspendende Wirkung des Geistes als eine den Korinthern bekannte Wahrheit anführen. Dies war umso eher möglich, als Paulus schon 1 Kor 15,45 auf sie anspielt und sie Röm 8,1–11 mit anderen Worten wiedergibt bzw. entfaltet. Schließlich findet sich die antithetische Gegenüberstellung von „Tod“ bzw. „töten“ und „lebenspendender Geist“ schon in der ältesten urkirchlichen Predigt, die durch den Glauben an den vom Tod auferweckten Herrn als Anfang der eschatologischen Auferstehung und die urkirchliche Geisterfahrung geprägt war (vgl. Röm 1,4; 1 Petr 3,18; 1 Tim 3,16). Was Paulus Gal 3,2–5,21 über die Ohnmacht der Tora schreibt, kann zumindest thematisch als Konkretisierung und Spezifizierung der urkirchlichen Predigt gelten, daß wir das Heil nicht aus eigenen Kräften, sondern nur durch den Geist Jesu Christi erlangen können. Vor diesem traditionsgeschichtlichen Hintergrund ist demnach auch die (redaktionskritisch) von Paulus stammende Fassung der Antithese 3,6b in einer allgemeinen Aussage der urkirchlichen Predigt verankert. Aus der Sicht der neueren Psychologie und Soziologie stellen sich in diesem Zusammenhang die Fragen: Welche bewußten oder im Unbewußten nachwirkenden persönlichen Erfahrungen des Apostels haben zu der für Juden anstoßigen und für Christen befreien den Aussage von 2 Kor 3,6b geführt (z. B. Einengung der persönlichen Freiheit durch die Tora, dadurch unbewältigte Aggressionen, Verdrängung von Schuld, Erfahrung von Schuldbefreiung, Bestätigung bzw. Nichtbestätigung in seinem Wirken in Korinth)? Welche gesellschaftlichen Faktoren haben diese mitbestimmt (z. B. soziologische Stellung eines aus der Diaspora stammenden Rabbinenschülers; seine Konfrontation mit den ärmeren Schichten in Jerusalem und einigen vermutlich besser gestellten Christen in Korinth)? Vertreter der „materialistischen Exegese“ könnten von ihrem marxistischen Vorverständnis her fragen, inwieweit Paulus hier wie bei anderen Formulierungen zu wenig für die unterdrückten Schichten eintritt und seine Aussage – „gegen den Strich“ gelesen – als Aufruf zur Befreiung aus der tödenden Institution interpretiert werden darf³⁵. Angesichts des Quellenmaterials ist jedoch bei der Beantwortung dieser Fragen äußerste Zurückhaltung geboten, soll die Auslegung nicht wieder in die Fehler einer psychologisierenden Exegese des vergangenen Jahrhunderts zurückfallen bzw. zur Rechtfertigung bestimmter politischer Interessen herhalten.

Auf der Linie der traditionellen Exegese liegt die hier einzuordnende Fragestellung, die in der linguistischen Literatur unter dem Titel „Pragmatik“ behandelt wird. Diese untersucht die Textgestaltung im Hinblick auf die Wirkung, die der Verfasser bei den Adressaten erreichen will (bei Erzähltexten wird sogar von „Strategie“ gesprochen)³⁶. Dazu ist es unerlässlich, die Situation der Leser zu untersuchen; denn die Formulierung einer Aussage (die

³³ Z. B. K. Prümm, Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie I, Rom 1967, 119; E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1973, 71. Die Überlegungen von B. Cohen, Note on Letter and Spirit in the New Testament: HThR 47 (1954) 197–203, hier 199, Paulus übersetze hier die im hellenistischen Judentum geläufige Gegenüberstellung οὗτοί καὶ διάνοια unter Bezugnahme auf Jes 4, 4; 28, 6 (πνεῦμα κρίσεως) gehen von einer völlig falschen Bedeutung von γνῶμα und πνεῦμα aus.

³⁴ S. Anm. 30.

³⁵ Zu der sehr fragwürdigen materialistischen Exegese vgl. F. Bélo, Lecture materialiste de l'évangile de Marc, Paris 1974; M. Clévenot, So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte, München 1978; S. Tilborg, De materialistische exegese als keuze: TTh 18 (1978) 119–130 (Lit.).

³⁶ Vgl. D. Breuer, Einführung in die pragmatische Texttheorie (UTB 106), München 1974; Egger, Nachfolge (vgl. Anm 21).

Wahl des Themas, Argumentationsweise, rhetorische Diktion) wird wesentlich durch den Adressaten und die Absicht des Sprechers, diesen zu beeinflussen, mitbestimmt. Für die Interpretation von 2 Kor 3,6b ist diesbezüglich die im Kontext klar erkennbare Frontstellung gegen Angriffe auf das apostolische Amt zu berücksichtigen³⁷. Aus ihr resultiert die Wahl einer scharfen, einprägsamen Antithese. Ihre Ad-hoc-Formulierung verlangt es, die Einseitigkeit der Textfassung zu beachten und in Verbindung mit der ihr zugrunde liegenden allgemeinen Wahrheit zu interpretieren.

7) Überblick über die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

Die Berücksichtigung der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte ist innerhalb der Exegese längst bekannt. Sie wird heute mit Recht auch von nichtkatholischen Exegeten gefordert³⁸. Aus der Sicht der Literaturwissenschaft lässt die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte erkennen, welche Dynamik einer Aussage innewohnt und welche Interpretation die Unbestimmtheit einer Aussage in ganz konkreten Situationen hervorrufen kann³⁹. Außerdem zeigt sie, wie die jeweilige Rezeption eines Textes durch Außertextliches mitbestimmt wird. Es genügt für unseren Zweck, hier kurz auf zwei Typen der Rezeption von 2 Kor 3,6b einzugehen.

In der Zeit der Kirchenväter wurde unser Text meistens in enger Anlehnung an den paulinischen Kontext ausgelegt (z. B. bei Tertullian, Chrysostomos, Augustinus)⁴⁰. Allerdings wird dort (dies gilt besonders für Augustinus) unter littera nicht mehr die ganze Tora, sondern einzig der Dekalog verstanden, der infolge der mangelnden Gnade eine tödende Wirkung ausübt. Unter spiritus versteht Augustinus die durch den Geist Gottes geschenkte Gnade, die Forderung des Gesetzes zu erfüllen. Die gegenüber dem ursprünglichen Zusammenhang von 2 Kor 3 bestehende „Transponierung der Antithese“⁴¹ hängt wesentlich mit der veränderten kirchengeschichtlichen Situation zusammen: keine direkte Auseinandersetzung mehr mit dem Judentum, Aufnahme des Dekalogs in die kirchliche Unterweisung.

Origenes interpretierte 2 Kor 3,6b ohne direkte Beachtung des Textzusammenhangs als ein hermeneutisches Prinzip: γράμμα deutet er als αἰστρή ἐνδοχή (sensus litteralis) und πνεῦμα als νοητή ἐνδοχή (sensus spiritualis). Es stehen nicht mehr „Gesetz“ des AB und „Pneuma“ des NB gegenüber, sondern „Schrift“ (Wort) und „Sinn“ (πνεῦμα wird im Sinn von νοῆς ausgelegt)⁴². Diese für die spätere Exegese einflußreiche Auslegung (Augustinus lässt sie neben der oben erwähnten gelten) war nicht zuletzt bedingt durch die geistesgeschichtliche Herkunft des Origenes (Platonismus, Philon) und die ihm gestellte Aufgabe, eine den geistigen Ansprüchen seiner Zeit entsprechende Auslegung der bibl. Schriften Israels zu ermöglichen.

Diese beiden Auslegungen wurden bis zu Beginn der Neuzeit immer wiederholt. M. Luther gab der augustinischen Auslegung ein eigenes Gepräge, das seiner Unterscheidung zwischen „Gesetz“ und „Evangelium“ nahekommt, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann⁴³. Seit dem Aufkommen der hist.-krit. Methode wird die Erklärung des Origenes als völlig unpaulinisch abgelehnt (nur in philosophischen Schriften wird 2 Kor 3,6b

³⁷ Vgl. D. Georgi, Die Gegner des Paulus in 2 Kor. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (WMANT 11), Neukirchen 1964. Vgl. Kremer, Buchstabe (vgl. Anm. 25), Anm. 70.

³⁸ Vgl. P. Stuhlmacher, Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975, 36, 47; ders., Verstehen (vgl. Anm. 4) 221.

³⁹ Vgl. R. Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (UTB 303), München 1975; W. Iser, Der Akt des Lebens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976; Steinmetz, Rezeption (vgl. Anm. 16); vgl. Berger, Exegese (vgl. Anm. 26) 259–263.

⁴⁰ Vgl. B. Schneider, The Meaning of St. Paul's antithesis „The Letter and the Spirit“: CBQ 15 (1963) 163–207; Ebeling, Geist und Buchstabe (vgl. Anm. 6).

⁴¹ Ebeling, Geist und Buchstabe (vgl. Anm. 6) 1292.

⁴² Vgl. zur Auslegung des Origenes besonders de Lubac, Geist (vgl. Anm. 6) 115–167, bes. 145.

⁴³ Vgl. zu der Auslegung von 2 Kor durch M. Luther G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 152, 154; ders., Geist und Buchstabe (vgl. Anm. 6) 1293–1294.

oft noch in diesem Sinn zitiert); die Chrysostomos und Augustinus gemeinsame wird hingegen als einzige textgemäß aufgegriffen und weitergeführt. Allerdings geben sich dabei nur wenige Autoren darüber Rechenschaft, daß auch diese im Grunde von der paulinischen Aussage abweicht⁴⁴.

8) Die bibeltheologische Bedeutung von 2 Kor 3,6b aus der Sicht der neueren Sprach- und Literaturwissenschaft

Gerade der kurze Überblick über die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte unseres Textes stellt den Theologen nach den mehr philologischen, historischen und linguistischen Schritten vor die Fragen: Wie kann heute 2 Kor 3,6b als an uns gerichtetes Wort Gottes ausgelegt und aufgenommen werden? Ist dies einzige in dem Sinn möglich, den die hist.-krit. Forschung als den direkt von Paulus intendierten aufzeigt oder auch in einem weiteren, übertragenen Sinn? Letzteres haben nicht nur Origenes, sondern auch Chrysostomos, Augustinus, M. Luther getan. Dies tun selbst neuere Autoren wie Käsemann und Bultmann; denn diese fassen „der Buchstabe tötet“ nicht nur als eine heilsgeschichtliche Aussage über die tödende Wirkung der Tora auf, sondern auch als ein Urteil über eine Verhaltensweise gegenüber den als „Buchstaben“ aufgefaßten (lutherisch als „Gesetz“ bewerteten) Schriften des NB⁴⁵.

a) Die Berechtigung einer Auslegung im übertragenen Sinn

Daß die Interpretation biblischer Texte in einem bzw. sogar mehrfach übertragenen Sinn grundsätzlich möglich ist, läßt sich m. E. bei Berücksichtigung der oben (II) angeführten methodischen Erwägungen aufgrund der neueren sprachphilosophischen und linguistischen Arbeiten heute besser als früher aufzeigen. Als geschriebener Text ist 2 Kor 3,6b über die ursprünglichen Adressaten hinaus den heutigen Lesern anvertraut. Diese können das Pauluswort gar nicht anders als ihrem Code gemäß aufnehmen und determinieren; es kann ihnen nur so, wie sie es heute aufnehmen, als Medium der Anrede Gottes dienen, und dies u. U. in einem mehrfachen Sinn.

Damit aber diese heutige Rezeption und die damit gegebene übertragene Auslegung legitim und nicht willkürlich sei, sind konkret noch folgende Bedingungen zu erfüllen:

1. Der Text muß sich für eine Übertragung eignen. Dies ist vor allem dann, wie bei 2 Kor 3,6b der Fall, wenn die Darstellung bzw. Aussage in sich stimmig ist (die Elemente zusammenstimmen) und infolge einer gewissen Typik auf andere Personen und Situationen übertragbar ist⁴⁶.
2. Die Rezeption und Interpretation (relecture) muß im Kontext der ganzen Offenbarung bzw. Bibel geschehen und enthält aus diesem Kontext jeweils ihre volle Bedeutung⁴⁷. M. a. W.: Die Wahrheit der Interpretation hängt nicht nur von dem mehr oder minder polysemen Einzeltext ab, sondern auch von dem ganzen „Wortgeschehen“ (Sprecher, Hörer, Text). Dabei kommt dem Text je nach der Bildung des Lesers und je nach dem Ziel der Lesung (ob zu einer wissenschaftlichen Argumentation, zur Predigt oder zur persönlichen Erbauung) eine mehr oder weniger determinierende Wirkung zu⁴⁸.

b) Die bibeltheologische Interpretation von 2 Kor 3,6b

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchung läßt sich bei besonderer Berücksichtigung der

⁴⁴ Die einzige Ausnahme bilden m. E. Ebeling, Geist und Buchstabe (vgl. Anm. 6) 1290f und O. Michel, Paulus und seine Bibel (BFChTh 2. 18), Gütersloh 1929, 178.

⁴⁵ E. Käsemann, Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969; R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther (KEK Sonderbd.), Göttingen 1976, z. St.

⁴⁶ Vgl. W. Binder, Literatur als Denkschule, Zürich 1978, 19–20.

⁴⁷ Vgl. dazu bes. H. U. von Balthasar, Theodramatik I, Einsiedeln 1973, 102; E. Coreth, Grundfragen der Hermeneutik, Freiburg 1969, 82–93. Dies entspricht den schon von den Kirchenvätern aufgestellten methodologischen Regeln; vgl. Ebeling, Hermeneutik (vgl. Anm. 9) 248.

⁴⁸ Vgl. dazu meinen oben (Anm. 14) erwähnten Beitrag.

zuletzt gen. Gesichtspunkte und Bedingungen 2 Kor 3,6b heute bibeltheologisch auf folgende *drei* Weisen auslegen:

1. Die dem unmittelbaren Kontext entsprechende Interpretation

Die ursprüngliche heilsgeschichtliche Aussage dieses Textes kann uns heute noch in schockierender Weise treffen, mag uns auch die Paulus bedrängende Auseinandersetzung mit dem Judentum fehlen. Jedem Christen wird damit gesagt: Die Tora Israels kann aus der Sicht des NT für sich allein nicht mehr als Weg zum Heile dienen; ja, sie hat letztlich eine tödende Wirkung. Dies hat seine Konsequenz für die Auslegung des AT: eine rein hist.-krit. Exegese des AT, die vom NT absieht, ist theologisch daher abzulehnen⁴⁹.

2. Eine den unmittelbaren Kontext berücksichtigende, übertragene Interpretation

Indem Paulus 2 Kor 3,6b die Tora nicht einfach wie sonst *vόμος*, sondern *γράμμα* nennt, deutet er selbst an, warum der Tora die tödende Wirkung zukommt und sie kein Leben spenden kann: Weil sie als „Buchstabe“ betrachtet wurde und sich seine Gegner auf den Buchstaben beriefen. Dies kann ebenfalls im Umgang mit den Schriften des NB geschehen. Wer sie nur als „Buchstabe“ liest und sich an den Wortlaut allein klammert, ohne sie in Verbindung mit dem Herrn des Geistes zu betrachten, dem werden sie Anlaß zum Selbstruhm, zum eigenmächtigen Handeln und damit zum Tod. Käsemann und Bultmann sehen daher in unserem Text eine Warnung vor der Gesetzesfrömmigkeit (Aberglauben) ausgesprochen; ebenso ist darin auch die Gefahr angedeutet, die bibl. Texte bloß als ethische Weisung aufzufassen. Die rechte Haltung den bibl. Schriften gegenüber besteht hingegen darin, sich durch sie vom Herrn des Geistes ansprechen und durch seinen Geist der Macht des Todes entreiben zu lassen.

3. Eine vom engeren Kontext absehende, übertragene Interpretation

Wer mit der bibl. Sprache vertraut ist (vor allem mit der Bedeutung von *πνεῦμα*), kann heute in 2 Kor 3,6b keine Aussage über die Unterscheidung zwischen *sensus literalis* und *sensus spiritualis* vernehmen. Dennoch ist es möglich, den seiner Form und auch seiner Traditionsgeschichte nach in gewisser Hinsicht eigenständigen und allgemeinen Halbvers innerhalb des Kontextes der ganzen Bibel als ein hermeneutisches Axiom zu deuten (2 Kor 3 wird eine solche hermeneutische Auslegung zudem durch die midraschartige Darlegung von VV. 12–18 nahegelegt).

Der Buchstabe tötet: Wie die Tora des AB, so führt jeder bibl. Text, wenn er isoliert vom Ganzen der Offenbarung gelesen wird, nicht zum Leben, ja er führt sogar zum Tod; denn bloß als *γράμμα*, ohne Bezug auf das Wortgeschehen der ganzen Offenbarung, bleibt er oft unverständlich, führt er zu folgenschweren Fehlinterpretationen, macht er nicht selten blind und verstellt den Blick auf das Ganze, von dem her letztlich jeder Teil seinen vollen Sinn und sein Gewicht als „Wort Gottes“ erhält. Dies gilt m. E. auch für die Verabsolutierung der hist.-krit. Methode⁵⁰.

Der Geist macht lebendig: Wie einzig der im NB vermittelte Geist aus der Macht des Todes zu erretten vermag, so kann aus der Sicht der ganzen Bibel einzig der Geist Gottes das Herz des Menschen dafür frei machen, nicht am Vordergrundigen, Oberflächlichen eines Textes

⁴⁹ Aus der Sicht der neueren Forschung hat auch das Judentum das AT nicht losgelöst von seiner Wirkungsgeschichte interpretiert. Die aus dem Judentum stammenden Apostel haben die Schrift des AT ebenfalls in der Weise gelesen, wie sie in der damaligen Zeit rezipiert wurden. Vgl. J. Blank, Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus, in: J. Friedrich u. a. (Hg.), Rechtfertigung (FS. f. E. Käsemann), Tübingen 1976, 37–56.

⁵⁰ Die gerade in den letzten Jahren an der hist.-krit. Methode geübte Kritik (s. Anm. 13) richtet sich oft (und dann nicht zu Unrecht) gegen eine Verabsolutierung dieser Methode, wie diese auch neuestens noch vertreten wird, z. B. von C. Hartlich, Historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf Geschehnissaussagen der Hl. Schrift: ZTK 75 (1978) 467–484.

und seiner Aussagen hängenzubleiben; durch die Kraft des Geistes wird der menschliche Sinn (vo^vg) dazu fähig, die Tiefendimension der Welt und der biblischen Aussagen zu verstehen. Die traditionelle Forderung nach einer geistlichen Auslegung der Bibel und nach dem Vernehmen des „geistlichen Sinnes“ (nicht im Sinne eines *sensus plenior*⁵¹ des geschriebenen, sondern des durch den Text vermittelten und vom Leser wahrgenommenen Sinnes) kann sich m. E. heute zurecht auf 2 Kor 3,6b berufen. Diese Hilfe des Geistes besteht aus der Sicht der Kirche keineswegs nur in innerer Erleuchtung; sie hat vielmehr in der geistgewirkten kirchlichen Verkündigung (Kanon der Bibel, Konzilien, Kirchenväter) und im Leben der Kirche (Liturgie) sowie der Heiligen konkrete Formen gefunden.

Zusammenfassung

Die Ergebnisse neuerer Sprachphilosophie, der Linguistik und Literaturwissenschaft zwingen den Exegeten, heute einerseits noch mehr als bisher die Grenzen und Einseitigkeiten der als solcher wertvollen hist.-krit. Exegese zu berücksichtigen; sie ermöglichen es ihm andererseits, hermeneutische Fragen in einer m. E. zufriedenstellenderen Weise zu lösen und den Umgang der bibl. Schriftsteller und der Kirchenväter mit den vorgegebenen Texten besser zu bewerten. Denn 1. hat die Bibel als „Text“ innerhalb des Sprachgeschehens zwischen Gott und Mensch immer eine vermittelnde Funktion, d. h. der Sinn des Textes und damit des Wortes Gottes im vollen Sinn wird nicht nur durch das geschriebene Wort, sondern auch durch dessen Aufnahme konstituiert; 2. hat die Bibel als geschriebener Text eine Bedeutung, die über die ursprüngliche Situation hinausgeht, d. h. der bibl. Text ist dazu bestimmt, auch für spätere Generationen als Medium der Mitteilung Gottes zu dienen und kann dort entsprechend den veränderten Umständen in einem weiteren Sinn verstanden werden. Die dargebotene Auslegung von 2 Kor 3,6b und die damit gegebene Aufwertung der Auslegung dieses Halbverses als hermeneutisches Prinzip im Sinne der kirchlichen Tradition ist dafür ein Beispiel.

⁵¹ Vgl. dazu Kremer, Buchstabe (vgl. Anm. 25) und die dort angeführte Literatur.

Brüderlichkeit in der alten Kirche

Der Name der Christen „christiani“ ist nicht ihre Selbstbezeichnung gewesen, sondern (das hat Erik Peterson¹ herausgestellt) wie alle Namen auf – anus Bezeichnung der Anhänger, der Parteigänger, nach ihrem Anführer oder Stifter. Die Christen selber „haben den Namen zunächst nicht adoptiert“², sondern sich anfänglich „Heilige“ (ἅγιοι) oder „Brüder“ und „Schwestern“ (ἀδελφοί, -αι) genannt. Die „vertikale“ Selbstbezeichnung ist im allgemeinen bereits Mitte des 2. Jh. zu Gunsten der „horizontalen“: „Brüder“, „Schwestern“, „Brüderschaft“ fallen gelassen worden. Der Apologet Athenagoras (Bittschrift für die Christen Kap. 32, 5) erklärt den Heiden: „Je nach dem Alter betrachten wir die einen von uns als Söhne und Töchter, halten die anderen für Brüder und Schwestern, die Älteren ehren wir wie Väter und Mütter“. Minucius Felix schreibt (Octavius Kap. 31, 8): „Nicht an irgendeinem körperlichen Merkmal, sondern am Charakterzeichen der Rechtschaffenheit und Bescheidenheit erkennen wir einander leicht. Darum haben wir gegenseitige Liebe, denn Haß ist uns fremd. Darum nennen wir einander *Brüder*, als Menschen Kinder des einen Gottes, Miterwählte im Glauben, Miterben in der Hoffnung³. Ihr aber achtet einander gar nicht, ihr wütet in gegenseitigem Haß und erkennt euch als Brüder bestenfalls dann, wenn es einen Brudermord gilt.“.

Das Bruder-werden ist im übrigen genau bestimmt. Tertullian (Die Taufe Kap. 20) sagt: „Wenn ihr von diesem heiligen Bad der Neugeburt heraufsteigt und unter der Leitung der Mutter Kirche zum erstenmal mit den *Brüdern* die Hände zum Gebet ausbreitet, so erlebt euch vom Vater, so erbittet euch vom Herrn die Schätze der Gnade und die Erteilung der Geistesgaben.“ Genauso berichtet Justin in seiner Ersten Apologie (Kap. 65): „Wir aber führen nach diesem Bad den, der gläubig geworden und uns beigetreten ist, zu denen, die wir Brüder nennen, dorthin wo sie versammelt sind, um gemeinschaftlich für uns, für den, der erleuchtet worden ist, und für alle anderen auf der ganzen Welt inbrünstig zu beten, damit wir, nachdem wir die Wahrheit erkannt haben, gewürdigt werden, auch in Werken als tüchtige Gemeindeglieder und Beobachter der Gebote erfunden zu werden und so die ewige Seligkeit zu erlangen.“ Kurz faßt sich Johannes Chrysostomus in seiner Homilie über den Hebräerbrief (25, 3): „Was begründet die Bruderschaft? Das Bad der Wiedergeburt!“.

Im Martyrium des hl. Justinus und seiner 5 Gefährten antwortet Rusticus auf die Frage des Statthalters, wer seine Eltern seien: „Unser wahrer Vater ist Christus und unsere Mutter ist der Glaube an ihn. Meine Eltern auf Erden sind nicht mehr am Leben.“ Ein außerkanonisches Jesuswort (Thomasevangelium 55) lautet: „Je-

¹ Frühkirche, Judentum, Gnosis, Freiburg 1959, 64–87. Nach Apg 11, 26 werden die Christen „zuerst“ in Antiochien so genannt, wobei der Gebrauch des Wortes χρηματίζειν auf die amtliche Bezeichnung durch die Römer geht (wie auch das danebenstehende πούτον dem Gebrauch von Rechtsurkunden entspricht). Erst Ignatius v. Antiochien (!) verwendet das Wort geläufig.

² A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924, 426.

³ Vgl. Tit. 3, 7; 1 Petr 3, 7; man sieht, aus der vertikalen Bestimmung der ἀλητοί, ἐπιλεκτοί, ἅγιοι folgt die horizontale, und die erscheint als die wichtigere!

sus sprach, wer nicht seinen Vater und seine Mutter hassen wird, kann nicht mein Jünger sein, und wenn er nicht seine Brüder und Schwestern haßt und sein Kreuz trägt wie ich, wird er meiner nicht würdig sein.“ Im selben Apokryphon (Spruch 25) sagt Jesus: „Liebe Deinen Bruder wie Deine Seele, hüte ihn wie Deinen Augapfel.“ Hier wird deutlich, wie die Überlieferung die jesuanische Botschaft verstärkt; die Bande der leiblichen Verwandtschaft rücken gegenüber denen der geistlichen Verwandtschaft an die zweite Stelle. Über die ethischen Implikationen dieses Bruderseins gleich noch mehr. Zunächst noch einiges zur Wortgeschichte.

Vergleichbar für die Brüderbezeichnung der Gemeindemitglieder ist, daß man auch brüderliches Mitglied der Mysterien-Gemeinde, und zwar durch einen Initiationsakt wird (Apuleius, Metamorphosen 11, 25). Auch im Mithrasdienst heißen die Mitglieder Fratres. Hinzuweisen ist weiter auf die Selbstbezeichnung der Mitglieder der Mönchsgemeinde vom Toten Meer, die als die Gemeinschaft der „Brüder“ bezeichnet wird (Sektenregel 6, 11; 6, 22; Kriegsrolle 15, 4 usw.). Aus Briefen aus den Funden in der Wüste Juda erfahren wir, daß auch die Soldaten der Armee des Bar Kokbar einander Brüder nennen (*Ägyptus* 42, 1962, 252 f), und man weiß aus hebräischen Berichten, daß die Aufnahme in diese Armee nur nach harten Mutproben (wie Finger abschneiden) oder später nach Kraftakten (wie Zedernausreißen) erfolgte, womit die Solidarität auf Gedeih und Verderb sich im vorhinein bewähren mußte.

Auf zahlreichen Grabsteinen finden wir die Brüderbezeichnung der Christen. Das hängt damit zusammen, daß die ältesten Kirchengemeinden in der Verfolgungszeit offizielle Eigentumsrechte nur im Rahmen des Grabrechts erwerben konnten⁴. Das gilt zunächst für Rom, wo solche collegia funeraticia die Erlangung von Gemeindebesitz ermöglichten. Außerhalb Roms waren solche Kollegien erst nach Septimius Severus Ende des 2. Jh. erlaubt. D. h., die Ausdrücke ἀδελφοί, cultores verbi, fratres gebrauchen die Christen in diesen epigraphischen Zeugnissen nicht nur aus religiösen Gründen, sondern auch aus solchen rechtlicher Natur. Sie entsprechen ganz den Inschriften heidnischer Funeralkollegien, die ihren Besitz in ähnlicher Weise kennzeichnen und die sich auch aus bestimmten religiösen Richtungen oft als Bruderschaften (sodalitates, collegia sacra) zusammenschlossen. Das Beispiel einer Friedhofschenkung unter Christen liefert die berühmte Stifterinschrift des Euelpius aus Caesarea in Mauretanien aus dem 3. Jh. (CIL VIII nr. 9585): *Aream et sepulchra cultor verbi contulit etc. ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam: Salvete Fratres!* Am Schluß der Restaurationsvermerk: Ecclesia fratrum hunc restituit titulum (wohl nach Zerstörung bei der Verfolgung von 257). Die Epitaphien geben schon im 2. Jh. Bitten um Fürbitte seitens der Verstorbenen wider: „Ich bitte euch, gute Brüder“, „orate fratres!“ „Ich bitte euch, ihr Brüder, zu beten, wenn ihr hier herkommt; ich bitte den ganzen Klerus und die ganze Bruderschaft (fraternitas: wie ἀδελφότης 1 Klem 2, 4 abstractum pro concreto vgl. deutsch ‚Verwandtschaft‘) für mich zu beten.“

Zurück zur inhaltlichen Seite. Bereits der 1. Clemensbrief aus dem Jahr 96 etwa spricht von „Eurer weithin bekannten Bruderliebe“ (47, 5) und von „unserem

⁴ Vgl. zum Ganzen C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg i. Br. 1917, 124 ff und 227 ff. Vgl. H. Leclercq: Frères, DACL V (1923) 2578–2585; vor allem P. Hermann/J. H. Waszink/C. Colpe/B. Köttig: Genossenschaft, RAC X (1978) 83–155.

hehren Wandel in der Bruderliebe; dies ist ein Tor der Gerechtigkeit, zum Leben aufgetan“ (48, 1 f). Tertullian in seinem Apologeticus (Kap. 39) referiert das bekannte Wort heidnischer Bewunderung für die Christen: „Seht, wie sie einander lieben.“ Mit Recht erklärt Schelkle⁵: „Es ist deutlich, daß der christliche Bruderbegriff sich selbstständig und zur Selbstständigkeit aus dem jüdischen entwickelt hat und daß der biblisch-christliche Gebrauch des Bruderworts ungleich häufiger, ernster und tiefer ist, als der in anderen gleichzeitigen Religionen. Daß auch das zeitgenössische Heidentum ihn als etwas Neues, selbstständig Christliches erkannte, beweist doch wohl Lukian (Peregrinus 13): „Ihr erster Gesetzgeber überzeugte sie, daß sie alle untereinander Brüder seien,“ sobald sie die Vorschriften der heidnischen Religion übertreten, die hellenischen Götter verleugnet haben, ihren gekreuzigten Sophisten anbeten und nach seinen Geboten leben.“ Es war also auch dem Heiden nicht verborgen geblieben, daß die christliche Bruderschaft durch den Glauben an den Gekreuzigten zustande kam und die entsprechende Lebenshaltung forderte.

Schelkle weist darauf hin, daß der Bruderbegriff in der Folgezeit erweitert und gespalten worden sei, der Christ erkenne neben seinen Mitchristen auch alle anderen Menschen als *Brüder*. Aber es ist dabei durchaus auf den beachtlichen Unterschied aufmerksam zu machen: Für Ignatius (Eph. 10, 3) sollen wir auch den Verfolgern, auch den Ungläubigen Brüder sein „in Milde“. Tertullian (gegen Marcion 4, 6) findet das Gebot der Feindesliebe bereits in dem Jesaia-Zitat (66, 5): *dicte: fratres nostri estis, eis qui vos oderunt*, „sagt zu denen, die euch hassen, ihr seid unsere Brüder“! Und Klemens von Alexandrien fügt dem noch einen weiteren bedeutsamen Aspekt hinzu (Teppiche 7, 86, 1): „Wir wissen noch nicht, ob nicht etwa auch der, der jetzt feindlich gegen uns gesinnt ist, später zum Glauben kommen wird. Daraus folgt deutlich, daß, wenn auch nicht alle bereits unsere Brüder sind, sie uns doch als solche gelten müssen.“ Tertullian (Apologeticus 39, 8) unterscheidet überhaupt genau: „Eure Brüder aber sind wir auf Grund des natürlichen Rechts der einen Mutter (d. h. auf Grund unserer Menschennatur). Auch wenn ihr kaum Menschen seid, weil ihr schlechte Brüder seid. Um wieviel richtiger werden diejenigen Brüder genannt und für Brüder gehalten, die Gott als ihren einen Vater anerkennen, die den einen Geist der Heiligkeit aufgenommen haben und die aus dem einen Schoß derselben Unwissenheit plötzlich das eine Licht der Wahrheit erblicken haben?“ Bei Tertullian begegnet deshalb die gängige Gegenüberstellung von *extranei* und *fratres* (De idol. 14) oder *nationes* u. *fratres* (Scorp. 1), *ethnicus* und *frater* (De monog. 7) für Heiden und Christen.

Ein Zeugnis Augustins (En. in Ps 32, 2,29) dafür, daß die Brüderbezeichnung weiterhin als terminus technicus den Mitchristen vorbehalten wurde, lautet: „Schaut euch um, von welchen Leuten das Wort gebraucht werden darf, etwa gar von Heiden, keineswegs, denn wir nennen sie auf Grund des Schriftgebrauchs und der Kirchensprache nicht unsere Brüder.“

Man sieht übrigens schon bei Tertullian und später auch bei Laktanz, Ambrosius, Hieronymus und anderen Autoren, daß Gedanken (nicht das Vokabular!) der späteren Stoa wirksam sind; wie es bei Epiktet etwa heißt (1, 13, 3 f): „Erinnerst

⁵ RAC II (1954) 639. Vgl. C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung d. NT 1924, 158: „Der Brudernname kann, da er den Heiden bei den Christen auffiel, sonst nicht häufig gebraucht sein.“ Auch nach G. J. M. Bartelink, Lexicologisch-semantische Studie over de Taal van de apostolische Vaders, Utrecht 1952, 75, war er im heidnischen Raum nicht terminus technicus geworden.

Du Dich nicht, wer Du bist und über wen Du gebietest (in bezug auf die Sklaven), daß sie Verwandte, daß sie Brüder der Natur nach, daß sie Abkömmlinge Gottes sind.“ Diese „Verwandtschaft“ (*συγγένεια*) der Menschen untereinander, die die Philosophen behaupten, beruht auf zwei Dingen, 1. auf dem gemeinsamen Vernunftgebrauch und 2. auf der Verwandtschaft mit Gott. Cicero (De legibus I, 8, 25) spricht von cognatio, desgleichen Seneca (Brief 95): *natura nos cognatos edidit*. Weder das Wort frater, noch Ableitungen davon wie etwa fraternitas werden in diesem Zusammenhang gebraucht. Das geschieht erst bei christlichen Autoren, etwa Laktanz (Inst. 6, 10,6): „Wenn wir von einem Gott Atem und Leben empfangen haben, was sind wir dann anderes als Brüder (fratres)?“

Mit dem späten 3. Jh. wird das Bruderwort seltener als Selbstbezeichnung der Christen. Die Wörter frater und soror bekommen einen asketischen Anstrich: „Bruder und Schwester“, als Gegensatz zu „Mann und Frau“. Zu vergleichen ist schon 1 Kor 9, 5, wo die spätere Lesart lautet: „Ist es dem Apostel nicht erlaubt, eine Frau als Schwester mitzunehmen“⁶, weiters der Sprachgebrauch im Pastor Hermae, bei Clemens von Alexandrien, Gregor von Nyssa (De virginitate). Cyprian in seinen Briefen gebraucht nur noch formelhaft die Anrede „fratres charissimi“, als Einzelanrede verwendet er „Bruder“ nur für Bischöfe und Kleriker. Schließlich bleibt der Brudertitel übrig im Mönchtum. Bei den Griechen gibt es viele Belege. Für die Lateiner stehe nur die Regula Benedicti, wo es (Kap. 63) heißt: „Die jüngeren Brüder sollen die älteren ehren, die älteren die jüngeren lieben. Wenn einer den anderen beim Namen ruft, darf er ihn nicht mit dem bloßen Namen anreden, vielmehr sollen die älteren Brüder die jüngeren ‚Bruder‘, die jüngeren die älteren ‚Nonnus‘ nennen, was ehrwürdiger Vater bedeutet.“

Kommen wir nochmals auf das Wesentliche zurück! Die lange Zeit von den Christen gebrauchte Selbstbezeichnung als Brüder und Schwestern gründet sich auf die neue Existenz als Kinder Gottes, die sie durch Christus in der Taufe geworden sind. Ihr wesentlicher Inhalt, ihre Charakteristik ist deshalb die φιλαδελφία, die Bruderliebe, die (man muß einmal ausdrücklich darauf hinweisen) etwas ganz Neues ist, wie Jesus bei Joh. (13, 34) sagt, daß er ein neues Gebot gegeben hat⁷. Bei Johannes ist das Liebesgebot nicht auf die Selbstliebe gegründet („wie Dich selbst“), sondern auf jene Liebe, von der Jesus das Beispiel gegeben hat, nämlich: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe.“ Mit anderen Worten, das Liebesgesetz ist nicht neu, neu ist das Maß: „Wie ich . . .“. Wie es Jesus nie um einen Gottesbeweis ging, sondern darum, Gott als Wirklichkeit vor jeden Menschen hinzustellen, als wirklich in der Macht seiner Souveränität und wirklich in seiner väterlichen Liebe zu seinen Kindern, so will Jesus nicht lang und breit Brüderschaft oder Geschwisterschaft der Menschen lehren, sondern er will das aktuelle wirkliche Band der Brüderlichkeit schaffen. Er demonstriert den Wert des Menschen nicht mit vielen Worten, sondern durch seinen tatkräftigen Dienst am Menschen. Der Ruf an seine Jünger wird dargestellt als Einladung zur Teilnahme an diesem Dienst. Man muß also darauf achten, daß die Rede von der Brüderlichkeit, von der Bruderschaft der Christen nicht in der Qualifikation als Selbstbezeichnung allein liegt, sondern in der schon von Christus gezogenen und vorgelebten Konsequenz. Die Liebe Christi war nicht sentiment, sondern Selbstingabe. So darf

⁶ H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 1967, 39.

⁷ Vgl. dazu T. W. Manson, Preaching and Exegesis, ZNW 21 (1954) 10–14 (F. f. Bultmann).

die Bruderliebe nicht den Ton auf dem Affekt tragen, sondern auf dem Effekt. So gewinnt das apokryphe bei Hieronymus überlieferte Jesuswort aus dem Hebräer-evangelium Relevanz: „Niemals, sagt Jesus, sollt ihr froh sein, wenn ihr nicht mit Liebe auf euren Bruder schaut (d. h. für ihn sorgt)!!“

Diese Äußerung der die Christenheit kennzeichnenden Brüderlichkeit als „Sorge füreinander“ müßte man mit Beispielen belegen. Tertullian (Apol. 39) drückt sich so aus: „Gerade die Liebe in der Tat brennt uns ein Kennzeichen in den Augen mancher ein: Seht, sagen sie, welche Liebe sie zueinander haben . . . , sie sind ein-ner für den anderen zu sterben bereit . . . , wir sind mit Geist und Seele eins und zögern nicht, auch unsere Habe miteinander zu teilen.“ (Über die Buße 10, 4): „Unter Brüdern und Mitknechten, wo die Hoffnung, die Furcht, die Freude, der Schmerz und das Leiden allen gemeinsam ist.“ Die Kirche der ersten Jh. kommt zu nicht wenig Mitteln; Sklaven können das Verlangen stellen, aus dem Kirchenvermögen freigekauft zu werden (Ign. ad Pol. 4, 3); „für Witwen und Arme gebt nicht weniger aus als für die Kleriker“ (Origenes, Mt-Erklärung 61 GCS XI, 141); wenn man ein Mitglied der Gemeinde wie Markion hinauswirft und diesem das Riesenvermögen, das er eingebracht hat (200.000 Sesterzen), restituierter, kann man das ohne weiteres flüssig machen. Aber alles beruht auf freiwilliger Basis: darin liegt nach Tertullian (Apol. 39, 5) der Unterschied zu den römischen Collegia funeraticia (vgl. auch Justin 1 Apol. 67): „jeder gibt freiwillig nach eigenem Ermessen“.

Wir brechen hier ab (nachdem wir kaum begonnen haben), das Bild einer Kirche der Freiwilligkeit, der Brüderlichkeit, der Gewaltfreiheit nach innen und außen zu skizzieren. Ein großartiges Bild, das bald nach der konstantinischen Wende zu schwinden begann. Salvian beklagt das im 5. Jh. (An die Kirche 1, 2 f u. 5): „Ver-schwunden und längst vorüber ist jene herrliche, alles überragende, beseligende Kraft der Frühzeit deines Volkes, Kirche, da alle, die sich zu Christus bekannten, den vergänglichen Besitz an irdischem Vermögen in die ewigen Werte himmlischer Güter verwandelten. Sie beraubten sich der Nutznießung am Gegenwärtigen im herrlichen Ausblick auf das Zukünftige; sie erkauften unsterblichen Reich-tum um einen Augenblick der Armut. Und jetzt? Jetzt ist auf all dies Habsucht, Begehrlichkeit, Raubgier gefolgt und – in enger Bundesgenossenschaft und bei-nahe leiblicher Schwesternschaft mit ihnen vereint – Neid und Haß und Grau-samkeit . . . Denn wo ist jetzt deine ehemalige wundervolle Gestalt, die Schön-heit deines ganzen Leibes? Wo gilt noch jenes Zeugnis der Heiligen Schrift, das da von deinen lebendigen Tugenden röhmt: ‚Die große Zahl der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, und nicht einer bezeichnete etwas von dem, was er besaß, als sein Eigentum‘ (Apg. 4, 32)? Von diesem Zeugnis – Gott sei es laut geklagt! – besitzest du nur noch die geschriebenen Worte, nicht mehr die innere Kraft; nur noch durch dein Wissen stehst du ihm nahe, im Gewissen stehst du ihm fern.“ Unser Trost: Das Bild der Urkirche, das die Apg. zeichnet, ist auch nur stark *idealisiert*⁸. Trotzdem: Die Rückwendung zu den Ursprüngen stellt uns ein Ideal vor Augen, dem es nicht nachzutrauen, sondern nachzustreben gilt.

⁸ Vgl. die Kommentare zur Apg von E. Haenchen u. H. Conzelmann. Man hat noch nicht darauf hinge-wiesen, daß auch die Urzeit Roms in dieser Weise idealisiert wurde. Pompeius Trogus schreibt zur Zeit des Tiberius: „Unter Saturnus diente niemand als Sklave, niemand hatte Privateigentum, son-dern allen war alles gemeinsam, als hätten sie ein gemeinsames väterliches Erbe.“ Das ist ein Zug, der sonst in den hellenistischen und römischen Schilderungen der paradiesischen Urzustände der aurea aetas fehlt.

Zur Freude des Glaubens hinführen

Apostolisches Schreiben über die Katechese heute¹

1. Das Apostolische Schreiben „Catechesi tradendae“ vom 16. Oktober 1979 ist Endprodukt einer längeren innerkirchlichen Entwicklung. Das II. Vat. hat wohl eine Erklärung über die christliche Erziehung (Gravissimum educationis), nicht aber ein eigenes Papier über die Katechese veröffentlicht. Auch „Gravissimum educationis“ versteht sich mehr als Impuls für die notwendige nachkonziliare Arbeit denn als Abschluß oder Endprodukt. Diese im Konzilsdokument genannte nachkonziliare Arbeit brachte bemerkenswerte Initiativen in zwei Richtungen hin: die mehr pädagogischen Anliegen wurden von der röm. Kongregation für das kath. Bildungswesen aufgegriffen und führten u. a. zur Gründung einer nachkonziliaren Kommission für Bildungsfragen und zur Herausgabe von bemerkenswerten Dokumenten. Zu letzteren gehören das Dokument „Die Katholische Schule“ (1977) und „Sapientia Christiana“ (1979), betreffend die theolog. Studien.

Die katechetisch-religionspädagogischen Anliegen wurden von der Kongregation für den Klerus aufgegriffen und führten zu kirchengeschichtlich erstmaligen Initiativen². Es sind dies die Erarbeitung eines Allgemeinen Katechetischen Direktoriums (1971) und die Gründung des Internationalen Katechetischen Rates (1975). Beide Initiativen dokumentieren auch das große Interesse Pauls VI., der das II. Vat. „als den großen Katechismus für die moderne Zeit“ ansah. Paul VI. war es auch, der die Anliegen der Verkündigung zu zentralen Themen der Bischofssynoden, vor allem 1974 und 1977, machte. Die Synode 1974 behandelte Probleme der „Evangelisierung“ und brachte als Resultat das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (1976). Dieses Schreiben zählt zweifellos zu den bedeutendsten Dokumenten aus dem Pontifikat Pauls VI. Es brachte vor allem in der Dritten Welt eine pastorale Erneuerungsbewegung, die sich um die Schaffung kleiner Basisgemeinden konzentrierte. Nicht zuletzt unter dem Eindruck der positiven Auswirkung von „Evangelii nuntiandi“ reifte auf der Bischofssynode 1977 sehr bald der Entschluß, das umfangreiche Material dieser Synode wieder dem Papst mit der Bitte um geeignete Veröffentlichung zu überreichen. Es wäre den Synodenvätern aus der ganzen Welt wohl unmöglich gewesen, in den ihnen auf der Synode zur Verfügung stehenden wenigen Wochen ein Dokument von jener Reife und Ausgewogenheit zu erarbeiten, wie es „Evangelii nuntiandi“ darstellt.

Unmittelbaren Anlaß zur Herausgabe von „Catechesi tradendae“ bot also die Bischofssynode 1977, deren Thema „Katechese, vor allem bei Kindern und Jugendlichen“ eine unmittelbare Fortführung des Themas der Evangelisierung (1974) war. Schon Paul VI. ließ das Material und die Ergebnisse dieser Synode zur Veröffentlichung vorbereiten. Johannes Paul I. setzte das Vorhaben fort, konnte es

¹ Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben über die Katechese heute. Mit einem Kommentar von Adolf Exeler. (174.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 8,80.

² Diese bleiben wohl stets mit dem Namen des 1979 verewigten Präfekten dieser Kongregation, des US-Amerikaners Kardinal Wright, verbunden.

aber nicht vollenden. Somit stellt „Catechesi tradendae“ eines der wenigen kirchlichen Dokumente dar, an dem drei Päpste gearbeitet haben. Ein Vergleich der vorliegenden Textfassung mit dem umfangreichen Material, das die Synoden Paul VI. übergeben (und über dessen Punkte jeweils im einzelnen abgestimmt worden war), läßt das deutliche Bemühen erkennen, den Ergebnissen dieser Synode gerecht zu werden. Unbeschadet dessen wird aber an mehr als einer Stelle die „Handschrift“ Johannes Pauls II. erkennbar.

2. „Catechesi tradendae“ ist gegliedert in eine Einleitung, in 9 Kapitel und ein Schlußwort. Die einzelnen Artikel sind durch Nummern gekennzeichnet³. An den Beginn seiner Ausführungen stellt der Papst das Prinzip der Christozentrik: Im Kern der Katechese steht wesentlich eine Person und nicht ein System abstrakter Sätze (5, 6). Mit diesem Prinzip unterstreicht Johannes Paul II. ein Wesensmerkmal der Katechese, das vor allem J. A. Jungmann zu betonen nicht müde wurde⁴.

Im 2. Kap. wird Katechese bezeichnet als „Erfahrung so alt wie die Kirche“. Durch einen geschichtlichen Aufriß belegt der Papst, daß Katechese „immer heilige Verpflichtung und unverzichtbares Recht für die Kirche gewesen ist“ (14). Er sieht dieses Recht im Zusammenhang mit dem allgemeinen Menschenrecht der Religionsfreiheit und entfaltet die Teilespektre dieses Rechtes. Wenn man Zeuge sein konnte, von wie vielen Beeinträchtigungen dieses Rechtes in einzelnen Staaten die Bischöfe auf der Bischofssynode zu berichten wußten, wenn man weiß, daß es im aufgeklärten 20. Jh. Märtyrer um der Katechese willen gibt, dann liest man einen Satz wie den folgenden nicht ohne Erschütterung: „Zahlreiche (!) Staaten verletzen freilich dieses Recht, so daß Religionsunterricht erteilen, erteilen lassen oder empfangen sogar zum Vergehen wird, das mit Sanktionen zu rechnen hat“ (14).

Das 3. Kap. befaßt sich mit dem „Stellenwert“ der Katechese innerhalb der Kirche, mit dem Unterschied zur Evangelisierung, mit dem Zusammenhang zur Liturgie und andeutungsweise auch mit den Folgerungen für das christliche Leben. Katechese wird im Dokument gesehen als „eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche“ (1), als zentrales Anliegen, das „Priorität hat gegenüber anderen Werten und Aufgaben“ (15). Diese Aufgabe ist eingebettet in den „Gesamtzusammenhang der seelsorglichen und missionarischen Tätigkeit der Kirche“ (18) und „mit dem ganzen Leben der Kirche eng verbunden“ (13; vgl. auch 23, 24). Von der Katechese selbst wird verlangt, daß sie gut strukturiert und folgerichtig (21), systematisch (d. i. nicht improvisiert), auf das Wesentliche hin orientiert, erfahrungsbezogen (22), offen für missionarische Dynamik (23), pastoral ausgerichtet (24), ökumenisch akzentuiert (32 f), inhaltlich vollständig sowie gleicherweise individuell und sozial orientiert sei.

Das 4. Kap. erörtert den Inhalt der Katechese. An keiner Stelle läßt der Papst einen Zweifel, daß Katechese von ihren Inhalten her lebt. „Methode und Sprachformeln müssen wirkliche Werkzeuge bleiben“ (31). Mit dem Gewicht seiner ganzen Autorität setzt Johannes Paul II. sich für einen Religionsunterricht ein, der nach einem klaren Programm dargeboten wird und das Wesentliche des

³ Die folgenden Klammerausdrücke beziehen sich auf diese Nummern.

⁴ Vgl. J. A. Jungmann, Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung, Sonderdruck aus den StdZ 1938/10; ders., Die Stellung Christi in Katechese und Predigt, in: Lum Vitae VII (1952) 4 und Christl. pädag. Blätter 66 (1953) 65.

Christseins behandelt. Diese „Integrität und Vollständigkeit“ (30, 17) meint „nicht eine materiale Vollständigkeit im Sinne von Hunderten Stichworten“ (Exeler, 146), sondern eine Gesamtschau jener zentralen Glaubenswahrheiten, wie sie seit jeher für das christliche Credo konstitutiv waren (30, 37–46). Im wesentlichen werden die Aussagen des Allgemeinen Katechetischen Direktoriums auch hier bekräftigt. Abgewehrt wird jede Einseitigkeit und Kürzung: „Kein Katechet ist berechtigt, nach eigenem Gutdünken das Glaubensgut aufzuteilen und zu trennen zwischen dem, was er für wichtig hält, und anderem, was ihm unwichtig erscheint, um dann das eine zu lehren und das andere zu unterschlagen“ (30). Im Zusammenhang damit ist auch die Forderung zu sehen, die Theologen und Exegeten haben „sehr (!) acht zu geben und zu vermeiden, etwas als gesicherte Wahrheit hinzustellen, was im Gegenteil in den Bereich der Meinungen gehört oder zu dem, was man unter Fachleuten diskutiert“ (61).

Einen vorrangigen Ausdruck des lebendigen Erbes der Kirche sieht Johannes Paul II. in den Glaubensbekenntnissen (beachte: Plural!), die an entscheidenden Stellen der Geschichte den Glauben der Kirche in glückter Synthese zusammengefaßt haben (28). Wenn er darauf hinweist, daß im Verlauf der Jahrhunderte ein wichtiges Element der Katechese in der „traditio symboli“, d. i. in der Übergabe der Zusammenfassung des Glaubens lag, dann mag darin auch ausgesagt sein, daß diese Zusammenschau Ziel und anzustrebendes Ergebnis, nicht aber auch einzige Form der Anordnung und Reihung des Lehrstoffes ist. Lehrstoffanordnungen, die nicht streng dem Apostolischen Credo folgen, sondern zu ihm hinführen⁵ sind damit in keiner Weise abgelehnt.

Das 5. Kap. gilt den Adressaten der Katechese. Die ganze Kirche ist „zugleich Katechetin und Katechisierte“ (45). Alle bedürfen der Katechese (Kapitelüberschrift). Aus dieser Sicht heraus wird gezeigt, daß jedes (!) Tun der Kirche eine katechetische Dimension hat (49). Die Bischöfe werden konsequent als die eigentlichen Katecheten (63; vgl. Christus Dominus Nr. 14) bezeichnet. Damit verleiht der Papst einem Anliegen höchste Autorität, das nach dem Krieg als erster der damalige Direktor der Straßburger Diözesanstelle für Religionsunterricht und religiöse Erziehung und spätere Diözesanbischof Léon Arthur Elchinger aufgezeigt hat⁶. Sowohl einzelne Verantwortliche (Priester, Ordensleute, Laienkatecheten) wie auch einzelne Adressaten (Kleinkinder, Kinder, Jugendliche, junge Erwachsene, Behinderte) werden eigens genannt.

Das 6. Kap. behandelt „einige Wege und Mittel“ der Katechese, darunter auch die sozialen Kommunikationsmittel (46), einige besondere Anlässe (Wallfahrten, Volksmissionen etc.) sowie die katechetische Predigt (48), die Handbücher (49) und Katechismen (50).

Das 7. Kap. befaßt sich mit den Fragen der Methoden und fordert angesichts der Methodenvielfalt drei Auswahlkriterien: Methoden müssen im Dienst der Offenbarung und Bekehrung stehen (52); sie müssen der recht verstandenen „Inkulturation“ dienen (53); sie sollen die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit entsprechend kritisch aber ohne Geringschätzung beachten (54). Abschließend wird auf den begrenzten aber doch unverzichtbaren Wert der gedächtnismäßigen Ein-

⁵ Z. B. das französische Katechismuswerk oder der bundesdeutsche Primarstufenplan.

⁶ Vgl. L. A. Elchinger, Der Bischof und die Katechese, in: *Verité et Vie* XLVII (1959/1960) Nr. 375; deutsch in: *Christl. pädag. Blätter* 74 (1961) 225.

prägung hingewiesen (55). Als Inhalte eines „gewissen Auswendiglernens“ werden genannt: Worte Jesu, wichtige Stellen der Hl. Schrift, die 10 Gebote, das Glaubensbekenntnis, liturgische Texte; einige wesentliche Gebete und Schlüsselbegriffe der Lehre. Gerade auf diesem Gebiet erweist sich der Papst als guter Praktiker. Er weiß, daß es sinnlos ist, heute einen neuscholastischen Katechismus mit all seinen Fragen und Antworten auswendig lernen zu lassen. Er kennt aber auch durchaus die Bedeutung einer „eisernen Ration“ von nicht nur inwendig sondern auswendig Gekonntem. Was er als „merkenswert“ bezeichnet, ist nicht nur unverzichtbar, sondern auch leistbar.

Ausdrücklich wird schon in Nr. 31 betont, daß es bei der heutigen Lage der Katechese Gründe der Methodik oder Pädagogik ratsam erscheinen lassen, die Vermittlung der reichen Inhalte auf eine bestimmte Weise durchzuführen. Das Verlangen nach Vollständigkeit dispensiere keineswegs vom Bemühen nach organischem und gestufter Aufbau. Es könnte auch durchaus sein, daß sich eine bestimmte Sprache für die Übermittlung eines Inhaltes an diese oder jene Adressaten als geeigneter erweise. Maßstab dürfen jedoch nicht „bestimmte Ideologien“ sein, sondern „das demütige Bemühen, einem Inhalt noch besser gerecht zu werden“ (31).

Das 8. Kap. stellt sich den Herausforderungen der heutigen Welt an die Katechese und an den Glauben der Christen. Mit der ihm eigenen Frische und Offenheit nennt der Papst auch beim Namen, was ihm als „Übel“ (61) erscheint. Exeler kommentiert in diesem Zusammenhang: „Wenn jemand alles das, was in diesem Schreiben zu den Mängeln heutiger Katechese gesagt wird, zusammenträgt, entstünde sogar ein (buchstäblich) imponierender (d. h. belastender) Katalog, aber er entspräche keineswegs dem Grundtenor dieses Textes. Dieser ist eindeutig vom Willen zur Ermutigung bestimmt. Wiederholt wird dort, wo auf Mängel hingewiesen wird, im selben Artikel das größere Positive hervorgehoben (vgl. 49, 61)“ (128 f.).

Das 9. Kap. greift einen Gedanken des 5. Kap. auf und nennt neben den hauptverantwortlichen Trägern auch die „Orte“ der Katechese. Unbeschadet der Unersetzlichkeit, die auch katechetisch der Familie zugesprochen wird (68), bezeichnet das Schreiben die Pfarre als „Motor und bevorzugten Ort der Katechese“ (67). Dies müsse sie bleiben, trotz mancher Erschütterungen durch die Verstädterung und unbeschadet der Notwendigkeit, pfarrliche Substrukturen zu schaffen. „Darum hat jede größere Pfarrei und jeder Verband von kleineren Pfarreien die schwere (!) Pflicht, verantwortliche Mitglieder heranzubilden, die sich voll und ganz der Förderung der Glaubensunterweisung widmen – Priester, Ordensmänner, Ordensfrauen und Laien –, die notwendigen Hilfsmittel für eine allseitige Katechese bereitzustellen, die Orte der Katechese nach Möglichkeit und Nutzen zu vermehren und anzupassen sowie über die Qualität der religiösen Bildung und die Integration der verschiedenen Gruppen in die kirchliche Gemeinschaft zu wachen“ (67).

Den Schluß des Schreibens bildet ein Hinweis auf den spirituellen Charakter der Katechese. Innere Triebkraft aller katechetischen Tätigkeit ist der Hl. Geist und dieser kennzeichne in besonderer Weise auch den gegenwärtigen Augenblick der Kirche.

3. Zu den charakteristischen Merkmalen des Apostolischen Schreibens zählt das Bemühen, Einseitigkeiten nach jeder Richtung hin abzuwehren. Der Papst weist

jedes Ausspielen der Orthopraxie gegen die Orthodoxie (und umgekehrt) zurück (20), er wiederholt mit Paul VI., daß „ein routinemäßiges Wiederholen, das jede Änderung ablehnt, ebenso verhängnisvoll ist wie das unbedachte Improvisieren, das die Probleme zu leichtfertig behandelt“ (17; Ad Populum Dei Nuntius Nr. 6). „Der Konservativismus führt zum Stillstand, zur Lethargie und am Ende zur Auflösung der Katechese. Unbedachtes Verhalten führt zur Verwirrung der Schüler und deren Eltern; wenn es sich um Kinder handelt, zu jeder möglichen Entartung, zum Bruch und schließlich zur vollständigen Zerstörung der Einheit“ (17).

Das Dokument fügt sich gleichsam nahtlos in bisherige Stellungnahmen Johannes Pauls II. ein. So korrespondiert etwa die in Nr. 52 ausgesprochene Ablehnung einer vordergründig politisierenden Katechese mit manchem, was in Lateinamerika über die „Theologie der Befreiung“ gesagt wurde. Mit „Redemptor hominis“ (33) – wie auch mit dem Allgemeinen Katechetischen Direktorium – korrespondiert die Betonung der doppelten Treue jeder Katechese: Die „Treue zu Gott und die Treue zum Menschen aus derselben Haltung der Liebe heraus“ (55) wird zum fundamentalen Grundsatz für das ganze Leben der Kirche deklariert. Das Erbe der kerygmatischen Bewegung, das an vielen Stellen von „Catechesi tradendae“ spürbar ist, wird so ergänzt und vertieft durch die Beachtung jenes „propter nos homines“, das seit „Gaudium et spes“ zum unverzichtbaren Bestand kirchlicher Pastoral zählt. Zu beachten wäre bei der Interpretation des Apostolischen Schreibens auch der betont zum Ausdruck gebrachte Wille, nur „einige besonders aktuelle und entscheidende Aspekte“ (4) zu behandeln. Es wäre ein Mißverständnis, zu meinen, alles das, was nicht expressis verbis gesagt wird, sei nicht richtig oder nicht von Bedeutung. So geht etwa der Papst nur in einer einzigen Bemerkung (47) auf die sog. Basisgemeinden ein. Auf der Synode zählte das Wort von den kleinen Gemeinden zu den am häufigsten gebrauchten Vokabeln. Es wäre nun wohl ein Trugschluß, aus dem Schweigen über die Basisgemeinden eine Ablehnung herauszulesen. Der Papst brauchte darauf nicht einzugehen, da diese Anliegen in „Evangelii nuntiandi“ bereits mit hinreichender Deutlichkeit behandelt wurden⁷. Auf andere Dinge geht der Papst nicht ein, weil sie im Allgemeinen Katechetischen Direktorium (das ausdrücklich neu bekräftigt wird) behandelt werden oder weil sie ihrer Natur nach den zuständigen Fachleuten überantwortet bleiben sollen (vgl. etwa 18). Der Papst vermeidet es auch, sich auf einen einzigen Begriff von Katechese festzulegen. Er verwendet das Wort „Katechese“ einmal in einem weiteren, ein andermal in einem engeren Sinn und lässt sich dadurch weder von einer bestimmten Schule noch von einer bestimmten religionspädagogischen Richtung vereinnahmen. Dasselbe will er offensichtlich auch hinsichtlich der polaren Positionen von „konservativ“ und „progressistisch“. In Nr. 60 wendet er sich ausdrücklich dagegen, „aus dem christlichen Glauben eine Haltung starren Verharrens zu machen“. Er sieht Glaube als Haltung „des Aufbruchs, wie es uns Abraham zeigt“. Ebenso aber betont er mit dem Hebräerbrief (11, 1), daß Glaube ein „Feststehen in dem, was man erhofft“ und ein „Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“, beinhalten muß⁸.

⁷ Möglicherweise will die Zurückhaltung im Wortgebrauch und der Hinweis auf die in „Evangelii nuntiandi“ genannten Kriterien nur eine realistische Sicht fördern und vor der Überschätzung (im Sinn eines pastoralen Wundermittels) warnen.

⁸ Ein kleiner Hinweis für den österreichischen Fachkatechetiker: An einigen Stellen zitiert der Papst

Mit der Abwehr von Einseitigkeit verbindet sich das Bemühen um eine möglichst ganzheitliche Schau der Dinge. Dies zeigt sich etwa im Abschnitt über die Adressaten (43). Die Erwachsenenkatechese wird im Sinne vieler Stellungnahmen auf der Bischofssynode als die „hauptsächlichste Form der Katechese“ deklariert. Dennoch verfällt der Papst nicht in den Fehler, die Kinder- und Jugendkatechese geringzuschätzen oder links liegen zu lassen. Auch an vielen anderen Stellen noch zeigt sich diese ganzheitliche Sichtweise. Unbeschadet seiner Forderungen nach einer systematischen (d. i. nicht improvisierten) Katechese würdigte Johannes Paul II. nicht minder auch das, was ein Grazer Studienpapier über Gemeindecatechese die „eingebettete Katechese“ nannte: die Nutzung zahlreicher katechetischer Anlässe, die eingebettet sind in andere Veranstaltungen wie etwa Wallfahrten u. ä. (47).

Bezüglich des Stils sagt der Kommentator Exeler mit Recht: „Das Schreiben des Papstes bedarf keines Kommentars, um verstanden zu werden. Es spricht für sich, und ist – nicht zuletzt wegen seiner frischen, zupackenden Sprache – gut lesbar. Die wenigen Fremdwörter, die vorkommen, sind unter Religionslehrern und Katecheten weithin geläufig . . .“ (S. 118). Man könnte ohne Übertreibung und Lobhudelei sagen: Im Hinblick auf Diktion und Verständlichkeit kann „*Catechesi tradendae*“ geradezu als Modell eines allgemein verständlichen Pastoral-schreibens bezeichnet werden.

4. Der Kommentar von A. Exeler ist sachkundig und bietet gute Strukturierungshilfen. Als Kennzeichen des Schreibens nennt Exeler folgende sechs: „*Catechesi tradendae*“ ist ein Anstoß zur Öffnung des katechetischen Horizontes; ein Plädoyer für die Bedeutung der Katechese im Leben der Kirche; ein Zeugnis gelebter Kollegialität; ein Brief der Ermutigung; ein vermittelnder Text; ein Dokument lebendiger Tradition.

Diese positive Würdigung trifft den Kern der Sache. Daß trotz der einfachen Sprache und Darstellungsweise von „*Catechesi tradendae*“ die Lesehilfen von Exeler hilfreich sein können, möge durch das Zitat aus den Schlußworten von Exeler illustriert werden: „Der Schluß des Schreibens hebt zunächst den spirituellen Charakter der Katechese hervor . . . In diesem Zusammenhang wird von Maria und ihrer Bedeutung für die Katechese gesprochen. Diese letzten Ausführungen laufen vielleicht Gefahr, unter der Rubrik der bei kirchenamtlichen Schreiben üblichen marianischen Schlüßwendungen abgetan zu werden. Sie bieten jedoch die Chance, noch einmal das menschliche Antlitz des katechetischen Wirkens der Kirche zu verdeutlichen. Denn von Maria ist hier unter dreifachem Aspekt die Rede. Sie ist: 1. Vorbild des Glaubensschülers: Niemand war in einer solchen Tiefe ‚Schülerin Gottes‘ wie sie. 2. ‚Mutter und Vorbild des Katecheten‘: Sie hat Jesus selbst Katechese erteilt. 3. Ein ‚lebendiger Katechismus‘: Der Papst spielt hier auf verschiedene Äußerungen in der Synodenaula an. John Joseph Kardinal Carberry, Erzbischof von St. Louis, widmete im Namen der Bischofskonferenz der USA seinen gesamten Beitrag dem Zusammenhang zwischen den Glaubensaussagen über Maria und der Katechese. Er nannte Maria eine ‚leben-

den hl. Augustinus und u. a. auch die Schrift „De catechizandis rudibus“. Gerade diese Schrift hat die katechetische Tradition in Österreich von Augustin Gruber († 1835) bis Michael Gatterer († 1944) nachhaltig geprägt. Vielleicht könnte „*Catechesi tradendae*“ den Anstoß geben, sich wieder stärker dieser noch längst nicht überholten Tradition zuzuwenden und ihre Bedeutung für die Gegenwart zu untersuchen.

dige Katechese'. So könne etwa die Feier ihrer Unbefleckten Empfängnis dazu helfen, die Ungeschuldetheit des Heils deutlicher zu erfassen; die Feier ihrer Aufnahme in den Himmel sei eine Illustration der eschatologischen Glaubens-aussagen . . . Maria, die Mutter der Menschen bewirke das, was die Katechese bewirken solle, die Gleichförmigkeit der Glaubenden mit Jesus Christus durch die Macht des Heiligen Geistes" (S. 170).

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



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

glasmalerei

Technische Medien der Verkündigung im Gottesdienst

Grundsätzliches zum Mediengebrauch im Gottesdienst

1. Geschichtliches

Schon in der Bibel dienen der Glaubensverkündigung nonverbale Mittel, zeichenhafte Aktionen, vor allem bei den Propheten und Jesus, der z. B. im Sande schreibt oder malt und auf einem Esel in die Stadt reitet. Die Kirche des Altertums nimmt vor allem das Spiel der Liturgie und Lieder in den Dienst der Verkündigung. Das Mittelalter fügt die *biblia pauperum* hinzu, die katechetische Kirchenausmalung, auf die der Prediger hinweisen kann. Hier befinden wir uns schon im Bereich der visuellen Predigt. Mysterienspiele und Musikinstrumente erweitern das Repertoire der Verkündigung. Im Gefolge der Aufklärung kommen auch in der kath. Kirche spezielle Kindergottesdienste in Übung, bei denen sich die Predigt immer mehr ins Dialogische und Visuelle hinein entfaltet. Erst nach dem II. Vatikanum aber bürgert sich der Gebrauch moderner technischer Medien im Gottesdienst, zunächst bei Kindern und Jugendlichen, ein.

Der knappe Überblick zeigt, daß die Predigt immer wieder Neuheiten auf dem Gebiet der Kommunikationsmedien aufgenommen hat, ohne daß sich ein regelmäßiger Zusammenhang aufzeigen ließe. Widerstand gegen die Macht der Medien zeigte sich in den Bilderstürmen.

2. Gottesdienst und Technik

Vom Ursprung her zeichnet die christliche Liturgie äußerste Einfachheit aus. So wohl die Synagogenliturgie als auch der Tisch des Letzten Abendmahles erscheinen zumindest uns Heutigen einfach und anspruchslos. Seit den Tagen Konstantins d. Gr. gestaltet jedoch die Kunst Raum und Ritus des christlichen Gottesdienstes, und zwar mit ihren besten und aufwendigsten Mitteln, vom Kirchenbau bis zur Musik. Die modernsten technischen Bauweisen (Spannbeton, Holzverleimungen) wurden und werden mit Selbstverständlichkeit einbezogen. Auch noch im Bereich von Beleuchtung und Heizung ist die Technik mit Selbstverständlichkeit in liturgischen Dienst genommen worden. Elektronische Musikinstrumente (Orgeln) haben jedoch nicht gleichwertig neben die mechanischen Orgeln treten können. Lautsprecheranlagen lösen auch heute noch Diskussionen aus. Der Ersatz des Naturgegebenen durch anorganische, technische Produkte (Plastikblumen!) erscheint weithin des Gottesdienstes unwürdig. Der Teilnehmer am Gottesdienst kann schließlich bei diesen Mitteln allerhand vermissen – und natürlich auch sehr leicht Pannen erleben. Das Wort wird auch künftig die ursprünglichste und edelste Form der Verkündigung bleiben, und zwar das unvermittelte Wort.

3. Heutiger Mensch und technische Medien

Andererseits ist der heutige Mensch Bürger einer technischen Welt. Medien versteht er als „Erweiterung seiner Sinnesorgane“ (McLuhan). Von Kindern werden vielfach Bilder, die nicht leuchten, nicht mehr als rechte Bilder aufgenommen.

Wer nicht über ein Mikrophon spricht, scheint nichts Wichtiges zum sagen zu haben. Zur alltäglichen Lebenswelt ist nicht nur eine technisch vermittelte, sondern eine journalistisch aufbereitete Welt geworden.

Die Verkündigung begegnet also recht widersprüchlichen Erwartungen. Sie kann mithin auch in einem breiten Bereich zwischen traditionellen und medialen Kommunikationsmitteln wählen und dabei nicht nur nach praktischen, sondern vor allem nach geschmacklichen Gesichtspunkten entscheiden. Ein moderner Raum, eine junge Gemeinde, ein aktuelles Thema werden mehr Mediengebrauch erlauben oder fordern als eine Barockkirche, eine alte Zentralpfarrei oder ein traditioneller Festtag. Dabei wird viel vom diskreten und technisch perfekten Funktionieren abhängen. Technisches scheint ähnlich empfunden zu werden wie innere Körperorgane, die im Bereich der Kommunikation unbemerkt bleiben sollen.

Medienkatalog und Technik

Die technischen Medien werden meist audiovisuelle Medien genannt. Dieses schöne Wort deutet deren Bezug zu Auge und Ohr an. Es handelt sich also um Schallplatten, Tonbänder, Tonkassetten, Diapositive, Filme, Bildkassetten und deren Kombination.

Für die Vorführung der visuellen Medien gibt es Auf- und Durchprojektion und den Bildschirm des Monitors. Wir haben es dabei meist mit vorgefertigten Medien zu tun. Diese gestatten die wiederholte Benützung, werden professionell produziert und erreichen daher oft hohen technischen und künstlerischen Standard. Den hohen Preis der Medien fangen kirchliche Verleihstellen ab.

Während die meisten Kirchen über Lautsprecheranlagen verfügen, an die Tonträger angeschlossen werden können, müssen die visuellen Medien meist neu installiert bzw. improvisiert werden. Im Interesse der diskreten Vorführung und der Lichtstärke empfiehlt sich die Durchprojektion vor der Aufprojektion. Im Interesse der guten Form und der Gefühlsentfaltung soll die Projektionsfläche einen stilmäßig angepaßten Rahmen haben bzw. ein Passepartout. Eine Zoomoptik am Projektor ermöglicht die individuelle Anpassung der Bildgröße an die Projektionsfläche, mindert aber die Bildschärfe. Stufenlose Stromstärkeregler (Dimmer) erlauben störungsfreie Bildeinführung und entsprechenden Bildwechsel. Dimmer sollen auch der Raumbeleuchtung vorgeschaltet werden, die während der Projektion selbsttätig abgeschwächt werden muß. Projektion bei Tageslicht ist nicht immer und überall möglich, selbst mit Tageslichtprojektionswänden, die überdies nur den rechtwinklig vor ihnen sitzenden Zuschauern dienen, nicht aber den seitlich Sitzenden. Die parallele Mehrfachprojektion (mehrere Bilder zugleich nebeneinander oder gar über den ganzen Raum verteilt) bietet mehr eine technische Spielerei als ein homiletisch sinnvolles Medium, es sei denn, es gehe um Vergleiche.

Zur Mediendidaktik

1. Vorzüge – Nachteile

Stellen wir Vorzüge und Nachteile des Mediengebrauchs in der Verkündigung einmal kurz zusammen!

Vorteile

zeitgenössische Form,
vielkanalige Information,
Anpassung an die Gewohnheiten der Fernsehzuschauer,
ganzheitliche Ansprache der Adressaten,
Abwechslung,
Gelegenheit zur Mitarbeit von Laien.

Nachteile

Effekthascherei,
technische Abhängigkeit,
Abweichung vom erlernten religiösen Verhalten,
Kompliziertheit,
emotive Widerstände bei manchen Gottesdienstbesuchern,
Abhängigkeit von Helfern und Technikern.

2. Kommunikable Form

Von den Massenmedien her ist auch der Gottesdienstbesucher an die Magazin-form gewöhnt: Informationsphasen wechseln mit entspannender Musik. Es ist daher sinnvoll, sich dieser gut eingebürgerten Form zu bedienen. Als Musik eignet sich dabei besser Musik zum Hören als eigenes Singen (Chor, Schallplatte). Singen verlangt Aktivität und verhindert dadurch die Verarbeitung der gehörten Information. Als Phasendauer haben sich ca. drei Minuten bewährt. Die inhaltliche Korrelation muß üblicherweise nicht sehr streng sein. Bilder können beide Phasen sinnvoll begleiten.

Zur Zahl der Bilder: Ein einziges Bild zu projizieren hat sich ebensogut bewährt, wie den ganzen Gottesdienst mit Bildprojektion zu begleiten: Ein Bild zu Beginn, das bis zur 1. Lesung stehen bleibt, ein Bild oder wenige Dias zu den Lesungen, zum (erzählenden) Evangelium, ev. zu jedem Satz ein Bild. Hier eignen sich besonders von Kindern zu den einzelnen Sätzen gemalte Bilder. Drei bis fünfzehn Dias zu Predigt oder Gespräch. Ein geeignetes Bild kann dann bis zum Ende des Gottesdienstes stehen bleiben: ein Christusbild o. ä. Das ist besonders dann sinnvoll, wenn die Projektionsfläche in der Mittelachse des Raumes steht und das Bild wie ein Altarbild wirken kann.

An der Zahl der Bilder entscheidet sich meist auch der Grundcharakter der Darbietung: wenige Bilder, wenige Worte führen zu meditativen Verhalten, viele Worte und Bilder zur rationalen Verarbeitung. Klassische Abfolge der Bildbe-trachtung: Bildbeschreibung (was ist zu sehen?), Bildanalyse (Entstehung, Her-steller, Technik, Zeit, Thema), Bildbedeutung (Sinn, Anregung, Verarbeitung). Je mehr Bilder gezeigt werden, um so weniger wird man das Bild als Bild themati-sieren. Es bewährt sich auch, einen fertigen Text vorzulesen bzw. vorzuspielen und dazu mehr oder minder passende Bilder zu projizieren, ohne im verbalen Text auf diese einzugehen. Der Gedankengang folgt dann allein dem verbalen Text, die Bilder beschäftigen das Auge, sprechen das Gefühl an, vermitteln Asso-ziationen.

Mikromedienarbeit

Aus der Passivität befreit sich die Gemeinde, die ihre homiletischen Medien selbst herstellt (Abbé Pichard, L'Hôtellerie bei Lisieux). Tonaufnahmen können

selbst von den Massenmedien übernommen und gespeichert werden. Interviews zum Thema können selbst aufgenommen, Gebete z. B. von gehbehinderten und beruflich verhinderten Gemeindegliedern gesprochen und beim Gottesdienst wiedergegeben werden. Fotos lassen sich life oder aus Büchern (mit Hilfe der Visualmaker-Ausrüstung von Kodak z. B., die es leider nicht auf dem deutschen Markt gibt) aufnehmen.

Abbé Pichard, der sich in den letzten Jahren gänzlich der Micromedia-Arbeit in seiner nordfranzösischen Landpfarre widmete, hat dabei die homiletische Aufgabe durchgängig den engagierten Laien seiner Gemeinde übergeben. Wöchentlich versammelt sich freitags eine Art Leitungsteam, daß zunächst für viele Wochen im voraus die Vorbereitung der Sonntagsliturgie an Untergruppen delegiert und die Arbeiten dieser Untergruppen vor der Projektion ansieht und gutheißt. Die zuständige Untergruppe verfaßt jeweils eine Art Vorlesepredigt oder Lichtbildervortrag, z. B. zu einem Sonntagsevangelium. Sie notiert ihre Bildvorschläge und Bildwünsche, die zu erstellenden Interviews usw. Diese Vorschläge und Wünsche werden einer Jugendgruppe übergeben, die dann die nötigen Aufnahmen macht. An dem Sonntag, an dem ich selbst in L'Hôtellière am Gottesdienst teilnehmen konnte, war auch der Lesetext von einer Jugendgruppe erstellt. Er beschäftigte sich mit der Perikope von der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4) sowie mit recht vielfältigen Assoziationen zur aktuellen Problemlage, von der Wassernot im Hochsommer bis zum Überblick über die Wassersymbolik in der Bibel; eine semantische Breite, die man mit Abbé Pichard einer Jugendgruppe wohl zugestehen kann.

Der „Cate-club“ der Sechs- und Zehnjährigen malt jeweils mittwochs eine Bildfolge zum Evangelium, angeleitet von einer Dekorateurin, und übergibt das Ergebnis dann der Fotogruppe. So wird in der Tat ein beträchtlicher Teil der Gemeinde für die Verkündigung und durch die Verkündigung aktiviert (vgl. *Communicatio Socialis* 6/1973, 342–350).

Sicher wird man nicht überall die Medienpredigt zum allsonntäglichen Normalfall machen. L'Hôtellière ist ein vielfrequentiertes internationales Zentrum für diese Arbeit. Aber der Mediensonntag wäre für sehr viele Gemeinden sinnvoll und möglich. Die technische Vermittlung erweist sich dabei nicht nur vom Technischen her als die Chance der Laien. Der zeitliche Abstand zwischen Produktion und Vorführung eines Tonbildes der vorgestellten Art ermöglicht es Leuten, die man nicht ohne weiteres vor das Mikrofon einer Kirche stellen könnte, geistliche Texte und geistliche Fragen ohne Leistungsdruck zu bearbeiten und das eigene Glaubenszeugnis zu formulieren. Hilfestellung und Supervision durch den zuständigen Priester lassen sich leicht einfügen. Vor allem können nicht nur einzelne, sondern vor allem Gruppen von Gemeindegliedern ihr Zeugnis gemeinsam darstellen. Das geistliche Gespräch kommt in Gang, und zwar ohne die trübe Aussicht, daß es über die Kleingruppe hinaus unwirksam bleiben werde. Die Gemeinde bleibt nicht einfach stummer Hörer der Verkündigung, sondern wird selbst ihr Träger. Welche Hilfe für die überforderten Prediger, welcher Fortschritt zu einer mündigen, biblisch strukturierten Gemeinde!

Schließlich kommt mit dem Einzug der Medien auch ein neues spielerisches Element in den Gottesdienst. Liturgie ist Spiel; den Kindern und den Jugendlichen oft zu wenig, zu armes Spiel. Mit welchem Eifer drängen sich noch Sechzehnjäh-

rige zu dem Spiel mit dem Rauchfaß! Die Arbeit mit Medien eröffnet dem homo ludens vielfältigere Möglichkeiten.

Homiletische Ausbildung und Medien

Dieses Plädoyer für den Mediengebrauch im Gottesdienst soll nicht signalisieren, daß die homiletische Ausbildung völlig oder in der Hauptsache zur Medienschule geworden ist oder werden soll. Der Schwerpunkt der Predigerbildung liegt nach wie vor bei der Predigt im herkömmlichen, man könnte sagen: im klassischen Sinne. Sie baut auf auf den rhetorischen Disziplinen Sprecherziehung und Freie Rede und thematisiert in den Vorlesungen nach einer grundlegenden Arbeitsmethodik hauptsächlich den Sprachgebrauch, die Sprecher-Hörer-Beziehung, die materialkerygmatische und hermeneutische Fragestellung als Semesterthemen. Mediengebrauch erscheint in diesem Zyklus nur als ein Kapitel der Speziellen Homiletik, wie Sermo und Textpredigt, Kasualpredigt, Kinderpredigt, Verkündigung an junge Menschen. Mediengebrauch wird aber auch im Seminar zwangsläufig eingeübt, da die Kandidaten der Homiletik dort nicht nur Sonntagspredigten (meist für ihre Heimat- oder Praktikumsgemeinden) vorbereiten. Die gehaltenen Predigten werden auf Ton- oder Videoband aufgezeichnet; auch das feed-back, die Rückäußerung von Hörern, wird möglichst auf Band aufgenommen, im Seminar dann analysiert und für die Entfaltung der homiletischen Kompetenz fruchtbar gemacht.

Zusätzlich wird auch ein Sprechertraining vor der Videokamera angeboten, bei dem der künftige Prediger den Umgang mit seiner „Außenseite“, mit seinem körperlichen und akustischen Ausdruck reflektieren und entschlacken kann. Wenn die Teilnehmer dazu bereit sind, widmet sich natürlich auch das praktische Seminar dem Mediengebrauch im Gottesdienst, hilft bei der Vorbereitung, sieht das Ergebnis an, bespricht es. Auch was die Form der Verkündigung betrifft, soll der künftige Hausvater schließlich „Altes und Neues aus seinem Schatz hervorholen“ können.

Literatur:

- S. Zschr. RU an höheren Schulen (1978), 53–78, und F. Zöchbauer (Hg.), Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien, München 1969; ferner:
H. M. McLuhan, Die magischen Kanäle (dt. 1968); Das Medium ist die Massage (dt. 1969); Krieg und Frieden im globalen Dorf (dt. 1971).
P. Babin (Hg.), Audiovisuelle Glaubenserziehung, Köln 1972.
G. Debbrecht, Audiovisuelle Medien im RU, Düsseldorf 1973.
W. E. Failing / H. May, Mit audiovisuellen Medien arbeiten (Werkbuch f. RU, Gottesdienst und Gemeindearbeit), Zürich 1975.
H. Nitschke (Hg.), Jugendgottesdienste, Gütersloh 1976.
J. Müller (Hg.), Mit Medien arbeiten – Für die Praxis der Verkündigung, Graz 1977.
A. Stock, Bildentfaltungen, Düsseldorf 1978.
J. Zink, Das biblische Gespräch, Freiburg 1978, 230–280.
ZSchr.: Les Dossiers audiovisuelles, hg. vom Centre Cidal, L'Hôtellerie – Lisieux, Frankreich.

Um das bewußte und tätige Mitfeiern der Messe

Die folgenden Zeilen gehen den Einzelheiten nach, die der Mitfeier der Messe im Sinne der Weisungen des Konzils dienen könnten.

1. „Vertiefende Wiederholung“

Die Bedeutung des Meditierens für das religiöse Leben wird heute allgemein zugegeben. Weniger bekannt ist die Tatsache, daß das hingebende Anhören religiöser Texte, wie sie gerade die Feier der hl. Messe nahelegt, für einfache Leute eine ähnliche Wirkung haben kann und oft auch hat¹. In diesem Fall ist es eine absolute Vorbedingung, daß an den Gebetstexten keinerlei sprachliche Veränderungen vorgenommen werden.

Neben dem, was der Mensch reflex – also mit Überdenken des Gedachten – wahrnimmt, gibt es (um mit V. Frankl zu sprechen) ein Denken, das tieferen Schichten angehört und eben deshalb nicht kontrolliert, sondern höchstens ausnahmsweise in seiner mächtigen Wirkung festgestellt werden kann. Die Verfasser der alten Hochgebete waren über diese Dinge unterrichtet und haben den Hochgebeten feierliche, in dieser Art nur für die antike Redekunst mögliche rhythmische Fassungen gegeben. Etwas davon klingt und wirkt auch in den deutschen Übersetzungen der Hochgebete noch nach.

Anerkennt man die Bedeutung der „vertiefenden Wiederholung“, so steht man vor der Frage, ob eine Vermehrung der Zahl der Hochgebete einen sicheren Gewinn bedeutet. Die 4 heute im Meßbuch dargebotenen Hochgebete stellen nämlich 4 umfassende Aspekte der Eucharistie dar, über die hinaus neue Fassungen der Hochgebete wohl nicht mehr die gleiche Zeitlosigkeit und Universalität aufzuweisen vermögen. Im 1. Hochgebet geht es um die Gemeinschaft der Kirche, im 2. um Jesus Christus, den Hohenpriester, im 3. um das Opfer Jesu Christi und im 4. um die Kirche als jener Gemeinschaft, die mit dem Opfer Jesu Christi als Mitte die aufeinanderfolgenden Zeitalter begleitet. Die 4 amtlich vorgelegten Hochgebete lassen sich so als eine höhere Einheit in der Vielheit erfassen.

In Saint-Exupérys „Kleinem Prinz“² finden sich gleich 2 Regeln, die sich auf die meditative Wiederholung anwenden lassen. Die 1. lautet: „Es muß feste Bräuche geben . . . Ein Brauch ist das, was einen Tag vom andern unterscheidet, eine Stunde von den anderen Stunden.“ Die 2. Regel heißt: „Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar . . . Man muß mit dem Herzen suchen.“ Um dieses Suchen ging es Kardinal Bea, als er während des II. Vat. darauf hinwies: eine sprachliche Auslegung der Meßgebete für sich allein reiche nicht hin, außer sie verbinde sich mit „dem Geheimnis des Glaubens“.

2. „Die Eröffnung der Meßfeier“ – fragliche Formen

Über die Art und Weise, wie sich die „Eröffnung“ der Meßfeier in der Praxis entwickelt hat, zeigen sich Liturgiker enttäuscht. B. Fischer stellt fest: „Kurzanrede

¹ Viktor E. Frankl, Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, Kösel, München 1977, 16–33.

² Antoine de Saint-Exupéry, Der kleine Prinz, Rauch, Düsseldorf 1956, 68, 72, 79.

zu Beginn: Die freigeschaffenen Worte der Einführung nach dem liturgischen Gruß haben sich in der kurzen Zeit seit ihrer Einführung als eine *Klippe der Zelebration* erwiesen. Wenn es nicht gelingt, mit knappen Worten die von draußen gekommenen Teilnehmer für die Feier einzustimmen, unterbleibt die Einführung besser ganz. Förmliche Begrüßung der Gläubigen erübrigts sich, weil sie auf die Dauer ‚betulich‘ wirken muß; daß der Vorsteher sich für das Erscheinen der Teilnehmer bedankt, ist unangebracht. Bezugnahme auf die Lesungen ist nur selten und dann nur im Sinne einer ‚Zuspitzung‘ auf noch nicht Gehörtes möglich“³. Bei Th. Schnitzler heißt es: „Brevibus verbis! Dann versieht das Einleitungswort seinen Dienst . . . Ziel der Eröffnung ist es, die Menschen von all dem, was sie an Gedanken in die Kirche mitbringen, weg und zu Gott – nicht zum Priester – hinzuführen“⁴.

Motive, die der Eröffnung dienen können, gibt es sehr viele. Von zweien kann man jedoch sagen, daß sie gerade hier ihren legitimen Platz haben und so den Gläubigen besser als andere entgegenkommen. Die erste Möglichkeit besteht darin, daß man an Gedenktagen von Heiligen diesen kurz vorstellt. Tut man das, so ist man der Aufmerksamkeit der Mitfeiernden immer sicher. Das zweite Motiv geht dahin, daß man die Eröffnungsverse aus dem Meßbuch mit sinndeutender Betonung vorliest. Der Eröffnungsvers ist immer der Bibel entnommen; gerade weil er „kurz“ ist, hören die Gläubigen gerne zu. Dem jeweiligen Wortlaut läßt man mit großem Gewinn in jeweils frei gewählten Wendungen einen Hinweis folgen, daß Jesus der hohepriesterliche Fürbitter beim Vater ist. Tatsache ist, daß die Gläubigen in diesem Fall sich aufmerksam zeigen und froh sind, wenn sie aus dem Alltag herausgezogen und an den Altar herangeführt werden.

Von anderen Motiven, die in Frage kommen, soll im nächsten Punkt die Rede sein.

3. Das Mahnbild vom Pflanzenbegießen

In einem alten Volkslied heißt es: „Ein Blümerl, das schön blühen soll, das muß begossen werden.“ Das Bießen besteht, wie bekannt, nicht darin, daß man einmal einen tüchtigen Schlapp Wasser an die Pflanze schüttet und es damit für längere Zeit gut sein läßt. Nein, zu einem lebenerweckenden und -erhaltenden Bießen gehört, daß man in zeitlichen Abständen immer wieder begießt. Das Gesagte gilt sinngemäß auch für die Einführung in „die tätige und bewußte Mitfeier“ der hl. Messe.

Gemäß den nachkonkiliaren Weisungen ist es erlaubt, während der Feier der Messe (abgesehen vom Hochgebet) den Gläubigen kurze Hinweise zu geben⁵. Werden solche mit knappen Worten und in einem Tone vorgebracht, der die Sammlung nicht stört, sondern berücksichtigt oder fördert, so leisten sie das, was die kirchliche Weisung von ihnen erhofft. Man kann z. B. den Inhalt der Ta ges-Orationen aufzeigen, die in hohem Stil verfaßt sind und auf diesem Weg so etwas wie eine christliche Lebensphilosophie bieten. Man kann den Mitfeiernden sagen, daß die Worte bei der Bereitstellung der Gaben von Brot und Wein von jenen abgeleitet sind, die Jesus beim Abendmahl beim Brotbrechen sprach. Sobald

³ Balthasar Fischer bei Vorträgen 1978 in St. Arbogast, Vorarlberg, Merkblatt für Kurse, Pkt. 1.

⁴ Theodor Schnitzler, Was die Messe bedeutet, Herder, Freiburg 1976, 63.

⁵ Emil Joseph Lengeling, Kritische Bilanz, Pustet, Regensburg 1976.

ein Priester sich auf diese Art der Belehrung einläßt, wird er in den neuen Meßerklärungen immer wieder Verwertbares finden.

Zu den Hinweisen dieser Art zählen natürlich auch Predigten über einzelne Worte der Meßfeier, z. B.: Erbarme dich unser – Gepriesen bist du, Herr, unser Gott! – Seht, das Lamm Gottes! usw. Mit Aufmerksamkeit folgt man immer Predigten, die Texte der deutschen Singmesse ausdeuten. Mancher Priester bedenkt nicht, daß wegen des Wechsels der Generationen manche Predigtthemen so alle 10 Jahre fällig werden. Verfehlt ist es, zu denken: das wissen ja alle schon! Zwei Umstände kann man sich eben nicht oft genug vor Augen halten: Jene, die sich zur Meßfeier einfinden, sind guten Willens, andererseits läßt sich nur ahnen, wie wenig sich im Umbruch der Zeiten an Wissen über die Eucharistie forterhalten hat.

Es ist der Wunsch der Konzilsväter, daß die Teile der Meßfeier den Gläubigen so erklärt werden, daß sie bewußt, das heißt von innen her, sich angeregt fühlen. Der Beginn der Eucharistiefeier wird oft mit „Gabentbereitung“ überschrieben. Von diesem Wort aus ist es für die Gläubigen schwer, sich dem Priester am Altar innerlich anzuschließen und mit ihrem Leben so, wie es ist, in das Opfer miteinzutreten. Setzt man an die Stelle des früher allgemein gebrauchten Wortes „Opferung“ die Worte „zum Opferbeginn“, so wird damit das Gesamtverständnis der Messe und besonders das gefördert, was die Gläubigen zu Beginn der Opferhandlung tun sollen, nämlich „mit dem Priester opfern“.

4. Das Kredo

Es wird an Sonn- und Feiertagen regelmäßig gebetet. Vielfach hat das zur Folge, daß man es gedankenlos hersagt. Nicht einmal der Priester entgeht immer dieser Gefahr. Tatsächlich steht es heute jedoch so, daß sehr vielen Besuchern des Gottesdienstes von den Wahrheiten des Glaubens nur die im Kredo aufgezählten gegenwärtig bleiben. Darum empfiehlt es sich, das Beten des Kredo zum mindesten von Zeit zu Zeit mit Hinweisen auf dessen Inhalt einzuleiten: Das Kredo umfaßt mit seinen Aussagen die Geschichte der Menschheit von der Schöpfung bis zu deren Vollendung. Es legt die Lehre von den drei göttlichen Personen in der zeitlichen Reihenfolge dar, wie sie geoffenbart wurden: zuerst der Vater, dann der Sohn, zuletzt der Hl. Geist.

Als Mitte bietet das Kredo ein in Stichworten abgefaßtes Leben Jesu („und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn . . . , von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten“). Innerhalb der Aussagen steht der eine Satz in der Gegenwart: „Er sitzt zur Rechten des Vaters.“ Dort legt er fort und fort und so auch bei jeder Meßfeier für uns Fürbitte ein. Einen Gewinn bedeutet es auch, wenn man an Weihnachten, in der Karwoche, an Ostern und Pfingsten die Gläubigen jeweils an die einschlägigen Worte des Kredo erinnert.

Erst recht empfiehlt sich der Hinweis, daß unter den Worten „die Gemeinschaft der Heiligen“ nicht die Gemeinschaft der Heiligen im Himmel, sondern zunächst die Gemeinschaft der Getauften auf Erden und in bezug auf sie die ihnen gemeinsamen Heilsgüter: die Eucharistie und die Sakramente zu verstehen sind. Das Kredo ist ja zu einer Zeit entstanden, da die spezifisch christlichen Lehren vor der Öffentlichkeit nicht genannt wurden. Bemerkungen in dieser Richtung entlasten jene, denen es beunruhigend auffällt, daß im Kredo die Eucharistie und die übrigen Sakramente nicht genannt werden.

5. Die Fürbitten

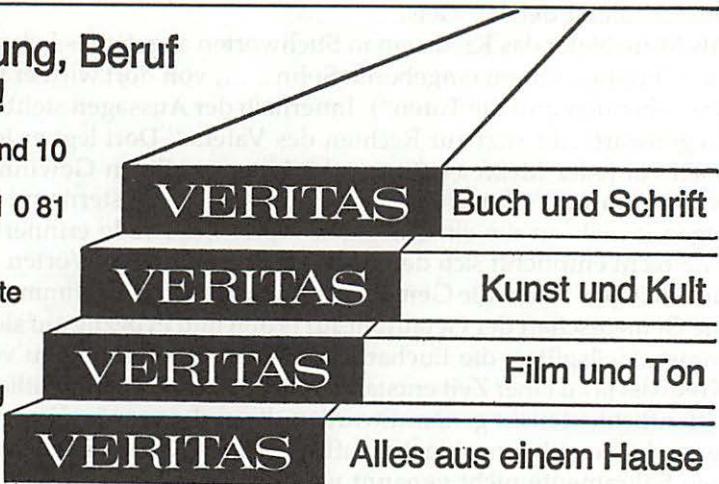
Die Gläubigen antworten auf die einzelnen vom Priester vorgetragenen Fürbitten mit: „Wir bitten dich, erhöre uns!“ So sind sie es von den Litaneien her gewohnt. Tatsächlich ist ihre Aufmerksamkeit dabei nicht selten darauf eingestellt, mit ihrer Antwort rechtzeitig einzusetzen, das Merken auf den Inhalt kommt oft zu kurz.

Wenn man in der Kirche den Rosenkranz so betet, daß man an eine kurze Betrachtung Fürbitten anschließt und die Gläubigen ersucht, das „wir bitten dich, erhöre uns!“ fallen zu lassen und in einer Pause nur auf den Inhalt der vorgetragenen Fürbitten zu achten, so ist man davon überrascht, wie leicht es da zu einer ausgesprochen „meditativen Stimmung“ kommt. So hat es einen Sinn, auch bei den Fürbitten der Meßfeier einen Versuch in gleicher Richtung zu machen und auf diesem Wege dem jetzt oft wiederkehrenden Ruf nach Stille und Sammlung auf eine einfache Weise zu entsprechen. Die meditative Stille geht in diesem Falle, so ist anzunehmen, in die Fortsetzung der Meßfeier ein.

Für Ausbildung, Beruf und Freizeit!

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

eigene
Reparaturwerkstätte
eigenes Service
fachliche Beratung



JOSEF SCHOISWOHL

„Priester für heute“

Gedanken zu einem kritischen Buch

Das Buch¹ ist eine sehr offene Auseinandersetzung mit Problemen der priesterlichen Existenz, freilich vorwiegend der Zölibatsfrage zugewendet, die seit dem Vaticanum II vielfältig im Klerus und beim Kirchenvolk nicht mehr zum Verstummen kommt. Diese ist gewiß nicht die wichtigste Frage; andere wie etwa die Glaubensverkündigung, die Ausspendung der Geheimnisse Gottes, der pastorale Dienst, das Gebet, die Hinführung zur inneren Freiheit, zur Unterscheidungs- wie Entscheidungsfähigkeit, die Bewältigung des Lebens aus dem Glauben und der Liebe haben den Vorrang. Im Priesterleben hat dennoch die Zölibatsfrage ihre große Bedeutung; sie ist in unserer Zeit auch deshalb neu gestellt worden, weil die Humanwissenschaften in Abkehr vom dualistischen Leib-Seele-Verständnis nun die Ganzheit des Menschen als einer leib-seelischen Einheit betonen.

Mag das Zölibatsproblem lange Zeit vorwiegend im Zusammenhang mit der leiblich sexuellen Komponente gesehen worden sein, die in einer eigenartigen Abwertung des Körperlich-Irdischen (*terrena despicer* . . .) ihren Ausdruck fand, so hat sich die Sicht bedeutend gewandelt. Vom Konzil wurde mit der Konst. *Gaudium et spes* auch in der Kirche eine Neubewertung des Geschöpflichen nachvollzogen. Diese war schon durch Philosophen, Naturwissenschafter, Mediziner, Psychologen, Soziologen und auch Theologen vorbereitet worden. Heute schätzen wir alle die Gaben Gottes, dem wir die Eigenart unserer Natur verdanken, und versuchen gerade der Einseitigkeit einer materialistischen Weltansicht gegenüber die Verantwortung für das Ganze, auch für die leib-seelische Einheit zu betonen. Die Bejahung der Güter der Natur wie des Leibes in ihrer gottgewollten Verfaßtheit fügt sich ins Ganze einer sinnvollen geistigen Bewältigung unseres Weltauftrages. Hierin sieht der Christ einen wesentlichen Teil seiner Bewährung vor Gott.

So hat sich etwa auf dem Gebiet der ehelichen Gemeinschaft eine vertiefte Einsicht der Partnerschaft in der kath. Ehemoral durchgesetzt; sie hat sich von der Auffassung der Kinderzeugung als dem ersten und vorwiegenden Zweck der Ehe zur umfassenden Einheit aller ehelichen und familiären Lebensbezüge durchgerungen. Die Liebe soll den Partner in seiner Persönlichkeit ebenso fördern wie sie ihm in Beruf, den täglichen Mühen, in Krisen und Fehlhaltungen dienen soll. Die verantwortete Elternschaft hat im Rundschreiben Pauls VI. „*Humanae vitae*“ ihren selbstverständlichen Platz gefunden; manichäische Ankläge einer fragwürdigen Spiritualität gehören der Vergangenheit an.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn in einer Zeit geistiger Unruhe und vieler Neuansätze innerhalb der Kirche auch das Zölibatsproblem aufgegriffen wurde. Es ist keineswegs ein besorgnisserregendes oder gar schlechtes Zeichen, wenn bedrängende Fragen gestellt und redlich erörtert werden. Auch gesellschaftliche Gebilde wachsen, wenn sie gesund sind; Sterilität und Erstarrung signalisierte ihren Tod. Beim Konzil kam diese Erkenntnis sehr deutlich zum Vorschein, da es von Anfang an der Vorstellung der Kirche auf Erden als einer vollkommenen Gesellschaft sine ruga et macula entschieden widersprach. Dem Gleichnis vom wachsenden Rebzweig am Weinstock folgend, redete es von einer *eccllesia semper reformanda*, also vom Wachstum der Kirche in steter Erneuerung. Auch das Bild von der wandernden Kirche meinte (trotz möglicher Fehlhaltungen) eine Kirche, die sich entfaltet, freilich sich auch über ihren Weg stets neu Rechenschaft geben muß. Wie das geschehen könnte, hat Paul VI. in seinem ersten Rundschreiben² ausführlich dargelegt. Er mißt hierin dem Dialog ein entscheidendes Gewicht für die Wahrheitsfindung

¹ Denzler Georg (Hg.), *Priester für heute. Antworten auf das Schreiben Papst Johannes Paul II. an die Priester*. (228.) Kösel, München 1980.

² „*Ecclesiam Suam*“ vom 6. August 1964. AAS LVI/1964, 609–659.

bei. Zwar akzeptierte Paul VI. erst allmählich die volle Weite des Dialogs, weil er Sorge hatte, es könnte sich der Geist des Konformismus einschleichen. Doch sind ihm die Bedingungen eines echten Dialogs klar: Dieser setzt gleichberechtigte Partner voraus; er kann nicht einseitig sein (hie Lehrer – hie Hörer). Das Spannungsverhältnis lässt sich sprachlich nicht adäquat meistern, da menschliches Sprechen immer unvollkommen und zeitbedingt ist (was etwa auch bei dogmatischen Aussagen zu Schwierigkeiten führt). Gewisse Spielregeln sind einzuhalten, wenn der Dialog sinnvoll geführt werden soll: Offenheit für alle Fragen des Partners, Zuhörenkönnen, Achtung vor abweichenden Meinungen, was nicht heißt, daß man sich damit identifizieren müßte. All das wird auch für den innerkirchlichen Dialog Gültigkeit haben; wir sind von früher her wenig daran gewöhnt, es bedarf oft auch erst der Einübung, was auch den Verantwortlichen in der Kirche nicht schon von Haus aus vorgegeben sein muß. Gewiß gibt es die unaufgebbare Substanz des Glaubens von Christus her. Die eigentlichen Glaubenswahrheiten können nicht in Frage gestellt werden, wenn wir Christen bleiben wollen. Doch gibt es genug Bereiche auch innerhalb der Kirche, die einem Dialog zugänglich sind.

Gehört nun der Zölibat zu dieser Art Fragen? Die Verfasser des Buches über den Priester von heute nehmen das als gegeben an. Johannes Paul II. bestätigt dies, indem er selbst sich mit dem Zölibatsproblem in seinem Gründonnerstagbrief³ auseinandersetzt. 19 Autoren haben nun zu diesem Schreiben Stellung genommen. Sie ist begreiflicherweise recht unterschiedlich, wie denn auch der Ton der Aussagen von einer unverkennbaren Achtung vor dem regierenden Papst bis zu dramatisierenden Darstellungen und leicht zynischen Passagen reicht. Gemeinsam ist allen die Kritik der päpstlichen Äußerungen zum Zölibat. Mag sie da und dort einer spürbaren Voreingenommenheit entspringen, im allgemeinen baut sie auf Argumenten auf, die zu einem sachlichen Dialog einladen.

Die wesentlichen Differenzen zur päpstlichen Aussage sind:

1. Jesus hat mit der Beauftragung der Apostel zur Fortsetzung seines Werkes keine Zölibatsverpflichtung verbunden.
2. Die Worte von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (Mt 19, 11f) hängen eindeutig mit der Frage nach der Ehescheidung und deren Beantwortung durch Jesus zusammen. Die Kritik Jesu an der damaligen Ehescheidungspraxis führte zur provokanten Jüngerfrage, ob der Verzicht auf die Ehe nicht vorzuziehen sei. Jesus schließt die Möglichkeit des Verzichtes nicht aus und stellt sich damit auch gegen die geltende gesellschaftliche Auffassung. Ihr zu folgen, fassen keineswegs alle, sondern nur solche, denen es gegeben ist. „Wer es fassen kann, der fasse es.“ Jesus spricht also die volle Entscheidungsfreiheit an; er tut dies aber ohne jeden inneren Zusammenhang mit der Jüngerberufung.
3. Die ursprünglichen Jünger Jesu haben seinen Rat keineswegs als condicio sine qua non für ihren weiteren Lebensweg verstanden. Wer 1 Kor 9,5 ernst nimmt, wird nicht gut von einer apostolischen Tradition eines zölibatären Lebens der Jünger Jesu sprechen können. Auch in der späteren Zeit erwähnen die Pastoralbriefe mit der größten Unbefangenheit die Voraussetzungen für die Ausübung kirchlicher Ämter, wozu (gewiß nicht notwendigerweise) auch dem Ehestand des kirchlichen Vorstehers Raum gewährt wurde. Johannes Paul II. berücksichtigt dies zwar in Nr. 8 seines Schreibens mit der Erwähnung jener Entscheidung, „die die lateinische Kirche seit vielen Jahrhunderten getroffen hat“, die somit keineswegs schon von Anfang an allgemeine Gültigkeit hatte. Doch wäre zu überlegen gewesen, ob zu Recht Einwände zu bemängeln waren und ebenso „verschiedene Deutungen an Hand von Kriterien, die dem Evangelium, der Überlieferung und dem Lehramt der Kirche fremd sind“. Wenn Kriterien (wie unter zwei und drei angeführt) sich direkt auf die Hl. Schrift und die frühe Überlieferung stützen, dürften sie nicht als sehr zweifelhaft und von relativen Wert bezeichnet werden.
4. Die Angemessenheit des Zölibates wird von mehreren Autoren durchaus anerkannt. Es

³ Datiert vom Palmsonntag, 8. April 1979. AAS LXXI/1979, 393–417.

wäre zweifellos ein großer Verlust, wenn es dieses Zeugnis der Nachfolge Jesu nicht mehr geben würde. Es ist auch anzunehmen, daß die wenigen Weihekandidaten heute auf Grund einer sehr ernsten Selbstprüfung vom Charisma des Zölibats getragen werden. Die Autoren widersprechen aber der Annahme, daß Berufung zum Priestertum und Berufung zum Zölibat notwendigerweise zusammenfallen müssen.

Was es nicht nur bei einzelnen Priestern, sondern in der Geschichte der Kirche an Spannungen und Widerständen, an Versagen und Ausbrüchen, an Eigenmächtigkeiten und an Scheitern zufolge des Zölibates gegeben hat, geziemt sich nicht an die Oberfläche zu bringen, schon gar nicht von solchen, die die Jüngergemeinschaft Jesu lieben; sie sind eher traurig wie redliche Kinder über die tatsächlichen Fehler einer Mutter, die sie selbst nicht bloßstellen wollen. Gewiß darf deshalb die Defizienz des Priestertums nicht dramatisiert werden, weil sehr viele von den Stillen den Zölibat durchaus positiv und ohne Verkrampfung bewältigt haben; sie soll und kann aber auch nicht bagatellisiert und verharmlost werden, weil die an ihrem frühen Idealismus Gescheiterten erst recht der verstehenden Liebe und erforderlichenfalls der neuen Wegbereitung bedürfen.

Die Seelsorger unter den Autoren dieses Buches spüren begreiflicherweise im eigenen Umkreis den lebensbedrohenden Priestermangel. Die Erwartung, daß es sich hiebei um eine vorübergehende Durststrecke handle, ist längst einer nüchternen Resignation gewichen, da die bisherigen Vorkehrungen eine z. T. unzumutbare Mehrbelastung oder den Versuch einer Gewichtsverlagerung gebracht haben; unversehens führen diese zur Ausöhnung der priesterlichen Funktionen in den Gemeinden und im öffentlichen Bewußtsein. Der priesterlose Gottesdienst entbehrt der eigentlichen Mitte, der Eucharistiefeier; die priesterlose Gemeinde fühlt sich aber verlassen und neigt zunehmend zur Absenz. Wie soll, wie kann das weitergehen? Soll man vor dem Ernst der Lage den Kopf in den Sand stecken? Die Seelsorger tun es nicht und setzen ihre mögliche Kraft ein im Bewußtsein, vielfach den Erwartungen und Ansprüchen nicht mehr nachzukommen. Sie sehen sich um Helfer aus Laienkreisen um, sicher ein Gewinn auch für die Zukunft, der aber den bestehenden Mangel nicht kompensiert. Sie meinen nun, daß in der Kirche auch weiterhin gelte: *suprema lex salus animarum*. Ein menschliches Gesetz könne dem gegenüber keinen Vorrang haben. So kam der Vorschlag, *viri probati* zum priesterlichen Amt zuzulassen, auch wenn sie verheiratet sind. Papst Paul VI. hat einem österreichischen Bischof gegenüber auch nach der Behandlung dieser Frage auf der Bischofsynode erklärt, die Möglichkeit hiefür sei keineswegs versperrt. Die Seelsorger hegen die Sorge, daß man die Probleme vor sich herschiebe in der vagen Hoffnung, daß eine Besserung der Lage eintrete; nun drängen sie, es mögen die Bischöfe in Rom deutlich zur Sprache bringen, daß es höchste Zeit sei, die möglichen Wege zu beschreiten.

Die Autoren aus den theologischen Fachgebieten haben z. T. mit beachtlichen Beiträgen aus ihrer Disziplin den Fragenkomplex zum Thema Zölibat behandelt. Gemäß der heute allgemein anerkannten Methode finden sie sich keineswegs mit der Wiederholung eingespielter Formulierungen ab; sie sehen ihre Aufgabe darin, eine Frage von ihrer Wurzel her anzugehen. Je nach dem Standort, gibt es für einen Gegenstand verschiedene Aspekte, die erst in einer richtigen Zusammenschau das Ganze einigermaßen erfassen lassen. Auch die begleitenden Wissenschaften können im Verlauf der gegenwärtigen Entwicklung neue und ungewohnte Gesichtspunkte einbringen. Vor allem auf psychologischem und pädagogischem Gebiet, aber auch im Bereich der Moral sind so viele neue Erkenntnisse und gewiß auch Probleme in den letzten Jahrzehnten aufgetaucht, daß es unverantwortlich wäre, sie wegzuwischen, weil ältere Semester in ihrer Jugend davon noch nichts gehört oder sie nicht wahrgenommen haben. Auch innerhalb der Kirche wird es richtig sein, das fruchtbare Gespräch mit den Theologen zu suchen in Berücksichtigung jener Voraussetzungen, die oben für den Dialog genannt wurden.

Auf eine Beobachtung sei noch verwiesen, die im vorliegenden Buch anklingt und den Regierungsstil des Hl. Vaters betrifft. Alle Welt nimmt sein Charisma einer staunenswerten Kommunikationsfähigkeit zur Kenntnis, und die Dankbarkeit dafür vor Gott ist unter den Gläubigen groß. Der Papst versteht es, so menschlich mit jedermann umzugehen, daß der bei verschiedenen Gelegenheiten aufbrechende Jubel der Massen verständlich ist. Sein Wort trifft oft genug die momentane Erwartung seiner Zuhörer und wird mit den spontanen Äußerungen der Zustimmung quittiert. Wie weit dahinter eine echte Wandelung der Angesprochenen steht, verbirgt sich wohl im Herzen der einzelnen. Es steht niemand zu, darüber ein Urteil abzugeben. Der Geist weht auch heute noch, wo er will, und die Gnadewege Gottes sind für menschliche Spekulationen unzugänglich. Wir beten mit Johannes Paul II., daß seine seelsorglichen Bemühungen bei vielen ankommen mögen.

Nun hat der einstige Konzilsteilnehmer noch die Rede des Bischofs von Brügge, De Smet, im Ohr, da dieser zusammen mit Juridismus und Klerikalismus auch den Triumphalismus ablehnte und davor warnte, ein kirchliches Regime darauf aufzubauen. Wir sind überzeugt, daß der Papst keinen Triumphalismus sucht, dieser ihm vielmehr ungewollt in den Schoß fällt. Die Geschichte Christi und die christliche Geschichte raten zur Distanz; wohl auch deshalb, weil dahinter die Versuchung steht, eine Zustimmung anzunehmen, wo es um schwerwiegender Fragen geht, mit denen ein einzelner weder allein fertig wird, noch auch darüber allein entscheiden soll. Kardinal Suenens wurde kürzlich befragt, was er zum Regierungsstil des Hl. Vaters zu sagen habe; er meinte, daß der Papst seine polnische Vergangenheit und die entsprechende Sicht der Dinge mit sich trage, er also noch manches dazulernen wird, um der Papst für die universale Kirche zu sein.

Das hat Johannes Paul II. wohl selbst gespürt, als er am Beginn seines Pontifikates die Mitwirkung des Weltpatrikates erbat und die Kollegialität aller Verantwortlichen in der Kirche unterstrich. Er hat auch ein hervorragendes Beispiel gegeben, als er die holländischen Bischöfe zu einer Sondersynode nach Rom einlud. Die Erwartung, daß ähnliches auch auf anderen Gebieten geschähe, ist groß. Beim Konzil wurde einigemale der Wunsch laut, daß der Papst bei Rundschreiben oder bei Unternehmungen von weltweiter Bedeutung Experten aus aller Welt, ob Bischöfe, ob Fachleute, zu Rate ziehe und seine Mitbrüder mit wichtigen Kundgebungen nicht vor vollendete Tatsachen stelle. Das Gewicht mancher schwieriger Entscheidung käme in der Öffentlichkeit nachdrücklicher an, wenn auch das Kollegium der Bischöfe daran beteiligt wäre. Einsame Entschlüsse verlieren dann ihre Durchschlagskraft, wenn ihnen mit innerer oder äußerer Reserve begegnet wird.

Der Wunsch nach breiter gefächerter Kollegialität besteht heute noch intensiver, weil es bei allem Fleiß und großer Genialität auch in der Kirche niemand gibt, der alles übersehen und dirigieren könnte. Auch verlangt die Mündigkeit weiter Kreise und deren Kritikfähigkeit, daß man mit ihnen spreche und in der Beurteilung von Vorgängen innerhalb der Kirche auf ihre ernsten Äußerungen höre, ja sie auch suche. Ein echtes Vertrauensverhältnis von Autorität und gläubigem Volk wird es auf die Dauer nur geben, wenn die Achtung vor der Eigenständigkeit und Eigenverantwortung auf beiden Seiten gewahrt wird. Die Selbstprüfung darüber obliegt nicht nur den Kritikern inmitten der Gläubigen, sondern auch den Personen und Gremien, die das gesamte Gottesvolk leiten und ihm mit ihrer Verantwortung dienen sollen.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Papstbrief über die Eucharistie

Zum 2. Mal wandte sich Johannes Paul II. zum Gründonnerstag in einem Schreiben an seine Mitbrüder im Bischofsamt, aber auch an die Priester und Diakone, die durch ihre Weihe „in einzigartiger und herausragender Weise mit der Eucharistie verbunden“ sind. Sie sind für dieses Sakrament verantwortlich, weshalb von ihnen „ein besonderes Zeugnis der Verehrung und Liebe“ erwartet werden darf. Während der Papst im Schreiben von 1979 sich um eine Vertiefung des Verständnisses des priesterlichen Dienstes bemühte, ging es ihm heuer um die Besinnung auf die Größe des Geheimnisses der hl. Eucharistie und um die Erneuerung der Ehrfurcht davor. Die Eucharistie ist Mitte des christlichen Lebens. Darum sind „Belebung und Vertiefung der eucharistischen Frömmigkeit der Beweis für jene wahre Erneuerung, die sich das Konzil zum Ziel gesetzt hat“. Die Verehrung dieses Sakramentes „soll unsere Kirchen auch außerhalb der Meßzeiten erfüllen“. Sie muß sich bei jeder unserer Begegnungen mit diesem Sakrament zeigen: im persönlichen Gebet vor dem Allerheiligsten bei kürzeren oder längeren Zeiten der Aussetzung, beim sakralen Segen, bei eucharistischen Prozessionen, besonders am Fronleichnamsfest.

Beim letzten Abendmahl sind die Apostel zum 1. Mal in eine sakramentale Gemeinschaft mit Christus eingetreten. „Von diesem Augenblick an bis zum Ende der Zeiten baut sich die Kirche durch diese Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes auf, die das Angeld auf ein ewiges Ostern in sich birgt.“ Durch das Beispiel der Hingabe Jesu wird die hl. Eucharistie zur Schule der Gottesliebe und der tätigen Nächstenliebe. Sie vertieft das Wissen um die Würde des Menschen, dessen Inneres zur Wohnung Gottes wird. In ihr ermöglicht uns Christus die wahre Anbetung des Vaters. Aus ihrem rechten Verständnis ergibt sich „ein ganz vom Sakrament geprägtes Leben des Christen“. Sie ist Ziel und Mitte der anderen Sakramente; so führt die Eucharistie auch hin zur Buße. „Wir müssen immer darauf achten, daß diese tiefe Begegnung mit Christus uns nicht zur reinen Gewohnheit wird, daß wir ihn nicht unwürdig empfangen, d. h. im Zustand der Todsünde“. Im 2. Abschnitt wendet sich das Schreiben 2 wesentlichen Merkmalen der eucharistischen Feier zu: sie hat sakralen Charakter und ist Opfer. In der langen Geschichte der Meßfeier blieb das Wesen des „Mysteriums“, das der Erlöser der Welt gestiftet hat, unverändert. Zu seinem Wesen gehört, daß es heilig ist. Die Eucharistie „ist heilig und sakral, weil in ihr Christus bleibend gegenwärtig und tätig ist“. „Er ist es, der, vom Zelebranten dargestellt, ins Heiligtum eintritt und sein Evangelium verkündet. Er ist es, der zugleich Opferpriester und Opfergabe, Konsekator und Konsekrierter ist“. Der Priester vollzieht kraft seiner Weihe diesen Opferakt, der die Menschen und Dinge mit Gott verbindet. Im Gegensatz zur Kritik sog. „Konservativer“ ist der Papst überzeugt, daß die nach dem II. Vat. erfolgte liturgische Erneuerung dem eucharistischen Opfer eine größere Durchsichtigkeit geschenkt hat; zur Bekräftigung verweist er auf verschiedene liturgische Texte, vor allem auf das 3. Hochgebet und auf die laut gesprochenen Wandlungsworte.

Der 3. Abschnitt behandelt praktische Aspekte der liturgischen Feier. Der „Tisch des Wortes“ ist durch die liturgische Erneuerung den Katholiken reicher gedeckt worden. Durch die neue Zusammenstellung der Lesungen wird ihnen im Wortgottesdienst die Gesamtheit der hl. Bücher zugänglich gemacht. „Die Lesung der Bibel darf nicht durch Lesung anderer Texte ersetzt werden, selbst wenn diese eindeutig religiöse und moralische Werte besitzen“ (solche Texte könnten mit großem Nutzen in den Homilien verwendet werden). Der Papst kommt auch auf die Gläubigen zu sprechen, „die noch auf der Grundlage der früheren Liturgie in lateinischer Sprache erzogen wurden und darum jetzt das Fehlen dieser einheitlichen Sprache bedauern“. Man müsse diesen Gefühlen und Wünschen Verständnis und Respekt entgegenbringen „und ihnen im Rahmen des Möglichen entgegenkommen, wie es ja auch in den neueren Anweisungen vorgesehen ist“. Die Kirche habe nämlich besondere Verpflichtungen gegenüber dem Latein und müsse diese Sprache des antiken Rom verwenden, wo immer sich dafür eine Gelegenheit bietet.

Bei seinen Erörterungen über das Opfermahl, die hl. Kommunion, erwähnt der Papst eine in den letzten Jahren vielerorts gemachte Beobachtung: „Mitunter, ja sogar ziemlich oft, gehen Teilnehmer an der Eucharistiefeier zur hl. Kommunion; dabei fehlt es aber zuweilen, wie erfahrene Seelsorger bestätigen, an dem erforderlichen Eifer, das Bußsakrament zu empfangen, um das eigene Gewissen zu reinigen. Dies kann natürlich bedeuten, daß jene, die sich dem Tisch des Herrn nahen, in ihrem Gewissen und nach dem objektiven Gesetz Gottes nichts finden, was den erhabenen und freudigen Vollzug ihrer sakralen Vereinigung mit Christus hindern könnte. Es kann sich hier aber auch, zumindest manchmal, eine andere Überzeugung verbergen, nämlich daß man die Messe nur als ein Mahl betrachtet, an dem man durch den Empfang des Leibes Christi teilnimmt, um vor allem die brüderliche Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen“. Der Papst mahnt die Bischöfe: „Wir dürfen es nicht zulassen, daß im Leben unserer Gemeinden der Wert eines feinfühligen christlichen Gewissens abhanden kommt, das sich einzig vom Blick auf Christus leiten läßt, der beim eucharistischen Empfang im Herzen eines jeden von uns eine würdige Wohnung finden muß“. In Ländern, in denen die Handkommunion üblich geworden ist, sollen die Bischöfe darauf achten, daß nicht Mangel an Ehrfurcht einreißt und daß jene, die die Mundkommunion wählen wollen, dazu auch Gelegenheit haben. Die hl. Kommunion zu spenden, ist das Vorrecht der Geweihten, der Priester und Diakone. Laien soll die Erlaubnis dazu nur bei echter Notlage und nach einer angemessenen Vorbereitung erteilt werden.

Im Interesse des Gemeinwohls der Kirche appelliert der Papst an alle, die eine liturgische Feier leiten, sich an die liturgischen Normen zu halten und die approbierten liturgischen Texte zu gebrauchen, damit trotz des vom II. Vat. vorgesehenen Pluralismus des eucharistischen Kultes „jene Einheit deutlich hervortritt, für die die Eucharistie Zeichen und Quelle ist“. Der Zelebrant „darf sich nicht als Eigentümer betrachten, der frei über den liturgischen Text und den hl. Ritus wie über ein Privatgut verfügt“. Er muß auch die Vorschriften beachten, betreffend die Kleidung, die der Zelebrant zu tragen hat. Abschließend mahnt der Papst eindringlich, die eucharistische Liturgie nicht zum Anlaß für Spaltungen unter den Katholiken und zur Bedrohung für die Einheit der Kirche werden zu lassen. „Im Namen des gekreuzigten Christus und seiner Mutter bitte und beschwöre ich

Euch, daß wir jede Opposition und Spaltung hinter uns lassen und uns alle in dieser großen Heilssendung vereinen, die zugleich Preis und Frucht unserer Erlösung ist“.

(Epistula „Dominicae Cenae“ vom 24. Februar 1980; AAS, LXXII/1980, 113–148.)

Grundregeln für Priesterausbildung

Die Kongregation für das kath. Bildungswesen veröffentlichte 2 Dokumente mit Grundregeln für die Priesterausbildung. Eine „Instruktion über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten“ trägt das Datum vom 3. Juni 1979 (vgl. diese Zeitschrift, Heft 3/1979, 338 f). Dieser angefügt ist ein „Rundschreiben über einige drängende Aspekte der geistlichen Formung in den Seminarien“, das den Bischöfen seit Anfang dieses Jahres vorliegt (mit Datum vom 6. Jänner 1980). 4 Grundregeln oder Leitlinien treten besonders deutlich hervor: in 1. Linie das häufige Gebet und die innere Sammlung. Es wird dafür ein ausschließlich der spirituellen Formung gewidmeter Zeitraum (bis zu einem Jahr) vorgeschlagen. In einigen Seminaren habe man mit dieser „mutigen Initiative“ beste Erfahrungen gemacht, insbesondere habe die Zahl der Priesteramtsanwärter zugenommen. Alle Bischöfe werden gebeten, dieses Modell wenigstens versuchsweise einzuführen. In 2. Linie steht die sorgfältige Vorbereitung auf die Eucharistie, die jeder Priester als „ständige Vereinigung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus“ zu verstehen habe. Die würdige Feier der Eucharistie sei „unabdingbare Verantwortung“ des Priesters. Das gläubige Volk lehne sich gegen alle „willkürlichen Erfindungen und Exzesse“ auf. Als bedauerlich wird auch der „systematische Ausschluß des Lateins“ bei der Vorbereitung der künftigen Priester sowie bei der Messe selbst angeführt. An 3. Stelle betont das Dokument die Notwendigkeit einer echten Askese des Priesteramtskandidaten. Diese beruhe auf dem „Sinn für die Buße“, auf dem Gehorsam, auf der Treue und auf regelmäßiger mutiger und personaler Beichte. Als 4. Leitlinie empfiehlt die Kongregation im Namen des Papstes ausdrücklich die Marienverehrung: „Das Priesterseminar muß eine Schule kindlicher Liebe gegenüber der Mutter Christi sein, die Christus am Kreuz uns zur Mutter gegeben hat“.

Was die Disziplin angeht, sollen die Seminaristen auch an die priesterliche Kleidung gewöhnt werden. Diese müsse nicht unbedingt aus dem Talar bestehen, doch sei ein „klares Zeichen“ erforderlich, das den Priester „vor den Augen der Gläubigen und vor seinem eigenen Gewissen“ als solchen kenntlich macht. („L’Osservatore Romano“ Nr. 85 vom 12. April 1980.)

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

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

- ADRI VAN DEN BEEMT, *Das Leben geht weiter. Meditationshilfen für Kranke.* (85.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1980. Ppb. DM 9.80, S 76.40.
- ADRI VAN DEN BEEMT, *Krankenommunion. Eine Handreichung für Seelsorger und Kommunionhelfer.* (118.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1980. Ppb. DM 12.80, S 99.80.
- AUSSERMAIR JOSEF, *Kirche und Sozialdemokratie. Der Bund der religiösen Sozialisten 1926–1934.* (234.) Europa-V., Wien 1979. Kart.
- BACHMANN MICHAEL, *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums.* (BWANT 109) (X u. 402.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 75.—.
- BALTHASAR HANS URS VON, *Kennt uns Jesus – kennen wir ihn?* (119.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 11.80.
- BARTHOLOMÄUS LORE, *Ich möchte an der Hand eines Menschen sterben. Aus dem Alltag einer Sterbeklinik.* (86.) Grünwald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 10.80.
- BAUR ANDREAS u. a., *Zur Arbeit mit dem Katechismus. 1. Beiheft zum kath. Katechismus „Botschaft des Glaubens“.* (72.) Auer, Donauwörth/Wingen, Essen 1980. Kart. DM 7.80.
- BEESON TREVOR, *Mit Klugheit und Mut. Zur religiösen Situation in Osteuropa.* (346.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 260.—, DM 38.—.
- BETZ OTTO, *Der königliche Bettler. Vom Werden der Person.* (189.) (Pfeiffer-Werkbücher 146) München 1979. Ppb. DM 22.—.
- BISER EUGEN, *Glaube nur! Gott verstehen lernen.* (144.) (Herderbücherei 800) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 5.90.
- BISER EUGEN, *Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts.* (240.) Habbel/Pustet, Regensburg 1980. Ppb. DM 34.—.
- BOCHINGER ERICH / PAUL EUGEN, *Einführung in die Religionspädagogik. (studium theologie 5)* (195.) Kaiser, München/Greenwald, Mainz 1979. Ppb. DM 22.—.
- CASALIS GEORGES, *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie.* (UTB-Reihe T, Bd. 640) (220.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 18.—.
- COGNET LOUIS, *Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die Deutsche Mystik.* (287.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 36.—.
- CRAIG FAXON ALICIA, *Frauen im Neuen Testament. Vom Umgang Jesu mit Frauen.* (113.) Pfeiffer, München 1979. Ppb. DM 16.80.
- DOLTO FRANÇOISE / SEVERIN GERARD, *Dynamik des Evangeliums. Evangelientexte im Gespräch zwischen Psychoanalyse und Theologie.* (163.) Walter, Olten 1980. Kart. lam sfr 21.—, DM 22.—.
- EMEIS DIETER / SCHMITT KARL HEINZ, *Grundkurs Sakramentekatechese.* (287.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 29.80.
- ENGELKE ERNST, *Sterbenskranke und die Kirche. (Gesellschaft u. Theologie / Praxis der Kirche 32)* (196.) Kaiser, München/Greenwald, Mainz 1980. Ppb. DM 25.—.
- FISCHER / SCHWEIGGERT, *Schülerarbeitsheft zum Religionsbuch 3 – Ich bin da.* (48.) Auer, Donauwörth 1980. Geh. DM 4.80.
- GILBERT M., *La Sagesse de l'Ancien Testament.* (Bibl. ETHL LI) (420.) Edit. Duculot, Gembloux/University Press, Leuven 1979. Kart. lam.
- GRESHAKE GISBERT, *Signale des Glaubens. Gnade neu bedacht.* (71.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 8.80.
- GUNNEWEG A. H. J. / SCHMITHALS W., *Herrschaft.* (Bibl. Konfrontationen, UTB, Bd. 1012) (197.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 14.—.
- HÄRING BERNHARD, *Maria – Urbild des Glaubens. 31 Betrachtungen und Gebete für die Marienmonate.* (135.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 15.80.
- HARTMANN GÜNTER, *Christliche Basisgruppen und ihre befreende Praxis. Erfahrungen im Nordosten Brasiliens.* (Gesellschaft u. Theologie / Fundamentaltheol. Stud. 2) (216.) Kaiser, München/Greenwald, Mainz 1980. Ppb. DM 28.—.
- HEMMERLE KLAUS, *Christus nachgehen. Jungen Menschen den Weg finden helfen.* (69.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 8.80.
- HUMMEL REINHART, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen.* (312.) TB-Ausg. Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 19.—.
- ISERLOH ERWIN, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß.* (214.) Bonifaciusdruck, Faderborn 1980. Ppb. DM 17.80.
- JUNGCLAUSSEN EMMANUEL, *Worte der Weisung. Die Regel des hl. Benedikt als Einführung ins geistliche Leben.* (128.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 11.80.
- KAHLEFELD HEINRICH, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche.* (190.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kln. DM 26.80.
- KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Die Evangelien vorgestellt.* (48.) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1980. Kart. lam. S 42.—, DM 6.—, sfr 5.70.

- KLAUSNITZER WOLFGANG, *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger*. Ein historisch-systematischer Vergleich. (Innsbrucker theolog. Studien 6) (280.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Kart. lam. S 390.-, DM 54.-.
- KLOSTERMANN FERDINAND, *Der Papst aus dem Osten*. Versuch einer ersten Bilanz. (143.) Löcker, Wien 1980. Kart. lam. S 99.-.
- KONSTANTINIDIS CH. / SUTTNER E. CH., *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden*. Eine Handreichung für die Seelsorge. (149.) Pustet, Regensburg 1979. Ppb. DM 12.80.
- LAUER WERNER, *An der Seite des Patienten*. Krankenschwestern und Krankenpfleger melden sich zu Wort. (93.) (Grünwald Praxis) Mainz 1980. Ppb. DM 12.80.
- LIEBMANN MAXIMILIAN, *Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation*. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften. (RGSt 117) (XVI u. 480.) Aschendorff, Münster 1980. Kart. DM 135.-.
- MÜLLER-GARNN RUTH, *Das Morgenrot ist weit . . . Geschichten der Hoffnung*. (107.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1980. Ppb. DM 12.80, S 99.80.
- NELL-BREUNING OSWALD VON, *Gerechtigkeit und Freiheit*. Grundzüge katholischer Soziallehre. (363.) (Soziale Brennpunkte 8) Europa-V., Wien 1980. Ppb. S 80.-, DM 10.-, sfr 9.80.
- NIGG WALTER / LOOSE HELMUTH NILS, *Katharina von Siena*. Die Lehrerin der Kirche. (72 S., 48 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 29.50.
- PATZEK MARTIN, *Gottesdienste – nicht nur für junge Leute*. (194.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1980. Plastil. DM 19.80.
- PESCH RUDOLF / KRATZ REINHARD, *So liest man synoptisch*, Bd. VII: Passionsgeschichte. 2. Teil (176.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kart. DM 25.-.
- PLOCK H. / PROBST M. / RICHTER K., *Hausgottesdienste mit Kranken*. Volksausgabe. (64.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 4.60, S 35.90.
- RAHNER KARL, *Worte vom Kreuz*. (72.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 8.80.
- RATZINGER J. / URS VON BALTHASAR H., *Maria – Kirche im Ursprung*. (80.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 9.80.
- RIEBL MARIA / STIGLMAIR ARNOLD, *Kleine Bibelkunde zum Alten Testament*. (168.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Ppb. S 110.-, DM 16.80.
- RUHNAU CLEMENS, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*. Die Einheit theologischen und soziethischen Denkens im Werk Heinrich Peschs. (493.) (Abh. z. Soziethik, hg. v. Weber/Rauscher, Bd. 18) Schöningh, Paderborn 1980. Kart. DM 44.-.
- SAURWEIN ERICH, *Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe*. Eine Interpretation der Dekretalen Alexanders III. und Urbans III. (Analecta Gregoriana 215) (XX u. 266.) Ed. Università Gregoriana, Roma 1980. Kart. Lit. 15.000.
- SAUSER EKKART, *So nahe steht uns die Ostkirche*. (204.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Ppb. lam. DM 29.80.
- SCHAFFLER RICHARD, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. (Qu. disp. 82) (200.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 34.-.
- SCHARFENBERG JOACHIM / KÄMPFER HORST, *Mit Symbolen leben*. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung. (331.) Walter, Olten 1980. Kart. lam. sfr 32.50, DM 34.-.
- SCHELLENBERGER BERNARDIN, *Ein anderes Leben*. Was ein Mönch erfährt. (135.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 16.80.
- SCHLEMMER KARL, *Bausteine für den Gottesdienst*. Von der Theorie zur Praxis. (132.) Echter, Würzburg/Tyrolia, Innsbruck 1980. Ppb. DM 14.-, S 102.90.
- SCHLIER HEINRICH, *Die Freude seiner Nähe*. Biblische Besinnungen. (93.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 9.80.
- SCHMITHALS WALTER, *Die theologische Anthropologie des Paulus*. Auslegung von Röm 7, 17-8, 39. (Kohlhammer-TB 1021) (204.) Stuttgart 1980. Ppb. DM 16.-.
- SCHULZ HEINZ-MANFRED, *Wenn du mit meinen Augen siehst*. Christliche Gemeinde und Minderheiten. (150.) Grünwald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 19.80.
- SPLETT JÜRGEN, *Der Mensch: Mann und Frau*. Perspektiven christlicher Philosophie. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat, hg. v. Kolz / Platz / Turawski) (112.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Ppb. DM 15.80.
- STARÝ OTHMAR, *Fürbitten und Einführungsworte für Wochentage im Jahreskreis*. (222.) Styria, Graz 1980. Kln. S 250.-, DM 34.-.
- STREICHELE HANS-JÖRG, *Der leidende Sohn Gottes*. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. (Münchener Univ.-Schriften / Kath., Theol. Fak.: Biblische Untersuchungen 14) (XI u. 347.) Pustet, Regensburg 1980. Ppb. DM 45.-.
- WESSEL WERENFRIED / KELLERHOFF REINHARD, *Faszination Gemeinde*. Erfahrung, Besinnung, neue Impulse. (120 S., 35 Abb.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 18.-.
- WROCLAWSKI STUDIA TEOLOGICZNE, *Colloquium salutis*, Bd. 9 (315.), Bd. 10 (334.) Wrocław 1977, 1978. Kart. je Bd. zl 100.-.
- ZENETTI LOTHAR, *Die wunderbare Zeitvermehrung*. Variationen zum Evangelium. (256 S., 19 Illustr.) Pfeiffer, München 1979. Ppb. lam. DM 29.80.

HERAUSGEBER

DENZLER GEORG, *Priester für heute*. Antworten auf das Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester. Mit Dokumentation des Papstschreibens vom 8. April 1979. (228.), Kösel, München 1980. Ppb. DM 28.-.

ERHARTER HELMUT / MAHLER HANNES, *Offene Gemeinde*. Dr. Franz Jantsch und seine Pfarren Hinterbrühl und Südstadt. (176 S., davon 20 Bildseiten) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 150.-, DM 21.80.

HEMMERLE KLAUS, *Liebe verwandelt die Welt*. Anstöße zum Berliner Katholikentag 1980. (120.) Grünewald, Mainz 1980. Ppb. DM 9.80.

KALTENBRUNNER GERD-KLAUS, *Das Geschäft der Tröster*. Hoffnung zum halben Preis. (191.) (Herderbücherei Initiative 36) Freiburg 1980. Ppb. DM 11.90.

KLOSTERMANN F. / MÜLLER J., *Pastoraltheologie*. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform 1777-1977. Ein Beitrag zur Geschichte der Praktischen Theologie. (242.) Herder, Wien 1980. Kart. lam. S 198.-, DM 28.80.

LAUTERBACHER FRANZ, *Neues Andachtsbuch*. Kirchliche Festzeiten, Prozessionen und Wallfahrten, Besondere Anlässe. (280.) Styria, Graz 1980. Kln. S 250.-, DM 34.-.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG - TRIER - ZÜRICH, *Fünf Hochgebet*. Studienausgabe für die kath. Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Großausgabe (64.); Volksausgabe (48.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. sfr/DM 10.80, S 84.20; sfr/DM 3.-, S 23.40.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG - TRIER - ZÜRICH, *Gottesdienst mit Gehörlosen*. Studienausgabe für die kath. Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (164.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1980. Kln. sfr/DM 22.80, S 177.80.

MEYER HARDING / SCHÜTTE HEINZ, *Confessio Augustana*. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen. (XVI u. 348.) Bonifaciusdruck, Paderborn/Lembeck, Frankfurt/M. Ppb. DM 24.

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO, *Theologie im Kontext*. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien und Ozeanien. 1. Jg. Nr. 1 (158.) Aachen 1980. Jahresbeitrag DM 15.-.

PLOGER JOSEF G., *Gott feiern*. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. (FS f. Th. Schnitzler) (479.) Herder, Freiburg 1980. Kln. 48.-.

RUSSEL LETTY M., *Als Mann und Frau ruft er uns*. Vom nicht-sexistischen Gebrauch der Bibel. (102.) Pfeiffer, München 1979. Ppb. DM 16.80.

WUCHERER A. K. / FIGLJ. / MÜHLBERGER S., *Weltphenomen Atheismus*. (Studien zur Atheismusforschung 1) (177.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 188.-, DM 28.50.

ZIEGENAUS ANTON, *Wegmarken der Christologie*. (203.) (Theologie interdisziplinär 5) Auer, Donauwörth 1980. Kart. lam. DM 24.80.

BUCHBESPRECHUNGEN PHILOSOPHIE

BUBER Martin, *Begegnung*. Autobiographische Fragmente. (114.) Schneider, Heidelberg 1978. Ppb. DM 19.80.

„Es geht hier nicht darum, von meinem persönlichen Leben zu erzählen, sondern einzig darum, von etlichen in meiner Rückschau auftauchenden Momenten Bericht zu erstatten, die auf Art und Richtung meines Denkens bestimmenden Einfluß ausgeübt haben“, so charakterisiert M. B. selbst das Ziel dieser Sammlung, die L. Stiehm mit editorischen Anmerkungen versehen hat. Diese scheinbar zufälligen, völlig schlichten Begegnungen im Elternhaus, in der Schule, mit Fragenden, mit dem Wort der Schrift enthüllen Reichtum und Tiefe der Fähigkeit Bubers für Erfahrung, Begegnung und deren Herausforderung, die zur Ehrfurcht zwingen. Form und Gewicht der Sprache tun ein Übriges. Diese „Fragmente“ eröffnen einen sehr unmittelbaren Weg in Bubers Denken, der von sich sagt: „Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.“

Graz

Johannes Marböck

WELTE BERNHARD, *Meister Eckhart*. Gedanken zu seinen Gedanken. (268.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 32.80.

Wenn ein Fachmann von Rang es versteht, das schwierige, oft mißverstandene Werk des „deutschen“ Mystikers (1260-1327) behutsam zu beleben, weiterzudenken und dazu in einer allgemeinverständlichen Sprache darzustellen, so kann man ihm zu Leistung und Dienst nur gratulieren. W. knüpft in seiner darstellerischen Kunst an große, jedoch in deutscher Sprache nicht allzu häufige Traditionen an. Die Bücher von R. Guarini und J. Pieper hatten seinerzeit ähnliches vermocht. Wenn Philosophie und Theologie wirklich etwas zu tun haben mit dem fundamentalen Menschsein und geistlichem Leben, dann muß eine Sprache gefunden werden, die den Bereich des Fachjargons verläßt. Dabei nicht platt zu werden, zu verkürzen und zu simplifizieren, bleibt bei diesem Unternehmen als Gefahr und Risiko. Bei W. erscheint die Einfachheit und Ästhetik seiner Darstellung als gemäßer Ausdruck seiner Denkweise. Ein Stil dieser Art könnte Schule machen.

W. macht durch seine „Gedanken“ zu Eckharts Gedanken plausibel, warum diesem mittelalterlichen Theologen eine ungebrochene Wirkungsgeschichte vergönnt war. Er macht sehr lehrreich deutlich, wie der „Meister“ mit seinen Ideen in einer großen Schul- und Glaubenskontinuität stand. Er macht dazu aber auch verständlich, warum dieser Theologe mit dem kirchlichen Lehramt trotz persönlich absoluter Rechtgläubigkeit in Konflikt geriet. Es war einfach der Kontext der verschiedenen Sprachebenen („Sprachspiele“ nach Wittgenstein), die Mißverständnisse erzeugen mußten. Dazu kam m. E. ein weiterer Faktor, den wir heute in seiner Tragweite kaum mehr ermessen können. Diese „deutschen“ Mystiker versuchten erstmals im größeren Rahmen innerhalb der europäischen Kultur eine gelehrte Prosa in der Volkssprache zu kreie-

ren. Zur unterschiedlichen Sprachebene dessen, der innere Erlebnisse und geistige Erfahrungen artikulieren will, gesellte sich das Problem eines absolut neuen sprachlichen Mediums der Theologie. Meister Eckhart hätte ein Dichter sein müssen. Man darf die Äußerungen eines Verliebten („emphatica locutio“ 258) nicht auf der Ebene der Sprachprosa messen. Dichter, Verliebte und Mystiker müssen daher gleichermaßen damit rechnen, daß sie mißverstanden werden, wenn man sie nicht gar für verrückt hält.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

BROST EBERHARD (Hg.), *Abaelard*. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. (511.) Schneider, Heidelberg. 4., verb. Aufl. 1979. Ln. DM 34.-.

Zum 900. Geburtstag Abaelards wird die bekannte Übersetzung der Historia calamitatum und des Briefwechsels in einer ansprechenden Neuauflage vorgestellt. An der Übersetzung ändert B. nichts, was der Sprachgestalt durchaus zugute kommt, nicht selten jedoch den Eindruck des Antiquierten erwecken kann, besonders bei den Schriftzitaten („Weib“ – „Frau“ etc.). Neuere Forschungen zum kritischen Text werden von Berschin in Anmerkungen berücksichtigt (z. B. zum 6. Brief S. 176f.).

Die Historia calamitatum wird entsprechend der älteren Tradition als Brief Nr. 1 geführt. Der reichhaltige Anhang ergänzender Texte gibt ein Bild der weiteren Entwicklung Abaelards bis zu seinem Tod. Aus den früheren Aufl. übernommen ist gleichfalls der Beitrag von B. „Abaelard und Heloisa. Ihre zeitliche und überzeitliche Bedeutung“ sowie die Ergänzungen im Nachwort der 2. Aufl., die Zeittafeln, das umfangreiche Namens- und Sachverzeichnis und das (leider nicht ergänzte) Literaturverzeichnis. Den Stand der heutigen Diskussion um die Textgestalt und Authentizität des Briefwechsels bietet das Nachwort von Berschin, wo auch ein detaillierter Nachweis der „Ergänzenden Texte“ geführt wird, bereichert durch die (angebliche) Totenklage Heloisas und ihrer Nonnen am Grab Abaelards.

Trotz der immer noch umstrittenen Authentizität des Briefwechsels mit Heloisa vermittelt die Neuausgabe nicht nur dem Fachwissenschaftler einen einmaligen Einblick in das theologisch und gesellschaftliche Leben des frühen 12. Jh., sondern hinsichtlich der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft. Eine Klärung der Verfasserschaft der Briefe Heloisas wird jedoch nur von literarischen Untersuchungen erwartet werden können, deren Fehlen gerade bei der Lektüre dieses einmaligen Dokumentes zweier Liebender mit Bedauern festgestellt werden muß.

Linz

Ulrich G. Leinsle

MÖLLER JOSEPH, *Menschsein: ein Prozeß*. Entwurf einer Anthropologie. (361.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 38.80.

Dieser „Entwurf“ des Augsburger Philosophen ist breit angelegt und reißt eine Fülle von Per-

spektiven auf. Ungewöhnlich, aber sehr fruchtbar ist die Einbeziehung von bildender Kunst und Literatur in den 1. Teil (historische Retrospektive). Die Geschichte des europäischen Humanismus führt in die Aporien von heute, da nicht nur Entfremdung registriert, sondern auch Antihumanismus geradezu zum Programm erhoben wird (Althusser, Foucault). Dennoch gibt es auch in der Negation positive Durchbrüche des Mystischen (Wittgenstein), der Transzendenz (Horkheimer), des Ästhetischen (Adorno) und des Ethischen (Habermas). Doch wo Vermittlung negiert wird, erscheint Freiheit bedroht: es kommt zur Flucht in Systeme oder Strukturen.

Wer im systematischen 2. Teil der Untersuchung Antworten erwartet, die in Formeln geronnen sind, wird enttäuscht. M. ist überzeugt, daß keine Anthropologie den Menschen auf eine Formel bringen kann. Als Grundproblem aller Anthropologie betrachtet er die Frage nach Identität und Differenz. Sie kann nicht statisch beantwortet werden, weil Menschsein ein Prozeß ist. Der Mensch lebt aus einer Grundidentität, sucht sich aber durch alle Differenzen hindurch selbst zu verwirklichen und damit zu einer neuen Identität mit sich zu gelangen. Das geschieht auf dem Weg einer Identifizierung mit dem anderen, der Gesellschaft, der Natur und dem Göttlichen. Allerdings: wo die Differenzen gelegnet werden, geht der Mensch im System unter; wo die Identität negiert wird, verliert der Mensch sich selbst.

M. hält den kartesianischen Dualismus von Geistseele und Leib für verhängnisvoll. Er legt daher einen neuen Grundansatz vor und versteht den Menschen als „transzendentierende Sinnlichkeit“. Dieser Ansatz wird phänomenologisch entfaltet: „Als transzendentierende Sinnlichkeit überbietet sich Sinnlichkeit zur Sensibilität, zur rezipierenden Kreativität, zum Schauen, zum Sich-Freuen, zum Betrübtwerden, zum Lachen und Weinen. Eine Totalität des Menschseins tut sich kund, geprägt durch Rezeptivität und Spontaneität.“ Transzendenz als Geist formt auch den menschlichen Leib. Der sinnlich-transzendentierende Mensch ist ein praktisches Wesen. Im Handeln realisiert er zugleich sich selbst, verwirklicht sich, indem er sich übersteigt.

Grundkraft menschlicher Dynamik ist der Eros. Dieser ist „Ausdruck gesamt-menschlichen Strebens, das ins Göttliche hineinreicht, alles begeht, über sich hinausdrängt, vom Höchsten fasziniert ist und dennoch leibbezogen bleibt“. Transzendierend durchbricht der Mensch die Natur, das System, selbst die Faktizität; doch der Chance des Gelings entspricht die Gefahr des Scheiterns. Die Frage erhebt sich, ob das Sein zum Tode zugleich ein Sein über den Tod hinaus ist. An dieser Schwelle stehend, geht Platon vom Logos zum Mythos über. M. spricht von der Möglichkeit des Glaubens, die er darin begründet sieht, daß der Mensch differenzierte Identität ist.

Aus dem Charakter des Werkes, das „Entwurf“

sein will, ergibt sich, daß manches nur angedeutet wird. Man vermißt vor allem eine explizite, tiefer entfaltete Deutung des Personseins des Menschen. Der Grundansatz, den Menschen als „transzenderende Sinnlichkeit“ zu verstehen, ist höchst bemerkenswert; er sollte weiter durchdacht und intensiver diskutiert werden. Wäre es nicht besser, den Menschen umfassender und weniger mißverständlich als „transzenderndes Sinnenwesen“ zu bezeichnen? Dann wären die Berührungspunkte dieser Konzeption mit Aristoteles und Kant deutlich.

Linz

Günter Rombold

LOTZ JOHANNES B., *Person und Freiheit*. Eine phil. Untersuchung mit theologischen Ausblicken. (Quaest. disp. 83) (191). Herder, Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 28.50.

Das Werk kreist um die beiden im Titel genannten Begriffe.

Im 1. Teil geht L. von der Definition der Person nach Boethius aus. Die Person wird somit von der Substanz und der Geistnatur her gedeutet. Sogleich erhebt sich die Aporie, daß Leiblichkeit als das „Vor-personale“ erscheint; diese Aporie wird fraglos hingenommen. Die ontische Sicht der Person wird durch die existenziale Sicht ergänzt; der Mensch erlangt seine „Vollkonstitution“ erst im personalen Vollzug. In der folgenden transzentalen Untersuchung wird die Offenbarkeit des Seins als die Wurzel des Selbstbewußtseins und der Selbstverfügung herausgearbeitet. Im Gegensatz zu Heidegger wird behauptet, die ganz als solche vollendete Substanz sei Existenz. In die bisher entwickelte Wesensbestimmung der Person wird sodann das „Zwischen“ eingerückt, „das M. Buber als Kennzeichen der Person herausgearbeitet hat“, mithin die Kommunikation. Indem Lotz sagt, die grundlegende Weise der Kommunikation sei diejenige mit dem Sein, wird allerdings der Gedankengang von Buber unter der Hand in sein Gegenteil verkehrt. Nach einem kurzen Seitenblick auf die Würde und Kostbarkeit der Person, die Zweck an sich selbst ist, und der sich daraus ergebenden ethisch-rechtlichen Sicht, geht L. ein auf den Dialog der menschlichen Person mit dem subsistierenden Sein, das ohne weitere Begründung als absolute Person eingeführt wird. Die Betrachtung wendet sich dann theologisch. Themen zu: der Dreieinigkeit und der Menschwerdung. Im 2. Teil behandelt L. das Problem der Freiheit. Dabei geht er nicht von einer Definition aus, sondern von der Problematik, die durch die Auffassung Sartres von Freiheit als Bestimmungslosigkeit und durch die verschiedenen Formen des Determinismus aufgeworfen wird. In der transzentalen Besinnung, durch die Freiheit aufgewiesen werden soll, folgt L. zunächst Kant: die Bedingung der Möglichkeit des Menschlichen ist das Sittliche, dessen ermöglichte Bedingung wiederum die Freiheit. Kants Grenziehung für das Wissen bestehe allerdings nicht zu Recht und werde vom Vollzug des Wissens selbst immer schon überschritten, weil es zuinnerst stets von der Offenbarkeit des Seins bewegt werde. L. un-

terscheidet die Freiheit der Wahl und die Freiheit der Entscheidung. Erstere wählt zwischen mehreren Seienden; letztere wendet sich dem Sein selbst und damit zugleich dem Ich zu; die Grundentscheidung verlangt, daß der einzelne sich als der annimmt, der er ist. Wo absolute Selbstverfügung vorliegt, also bei Gott, fallen Freiheit und Notwendigkeit zusammen (eine Aussage, die ganz anders zu verstehen ist als bei Hegel und Marx). Von hier aus eröffnet sich ein theologischer Ausblick auf Dreieinigkeit als Freiheitsgeschehen. Eine Zuwendung zur Heilsgeschichte erweist Christus als Befreier von innerweltlichen Mächten. In der Folge wird die Kirche in unverkürzter Nachfolge, ja Identität mit Christus verstanden, nicht als innerweltliche Macht. Daher erklären sich die triumphalistischen Aussagen des Vf., die Kirche erhebe sich zu einem „Reich der Freiheit ohnegleichen“, ihr stehe nicht nur die Freiheit vom Staat zu, sie helfe auch dem Staat, er selbst zu sein. Man erinnert sich an Bonifaz VIII. Anscheinend wird vergessen, daß diese Konzeption geschichtlich gescheitert ist. Das Werk wirft eine Menge von Problemen auf, von denen hier nur 2 genannt seien. Das erste betrifft die Methodik. Entgegen dem Untertitel scheint die ganze Untersuchung von theologischen Interessen her bestimmt. Das zeigt sich methodisch schon im Ausgang von einer Definition, was in der Theologie vielleicht zulässig sein mag, in der Philosophie jedoch problematisch ist. Ein zweites: K. Rahner hat einmal darauf hingewiesen, wie wichtig das Vermeiden tri-theistischer Mißverständnisse sei, da die Philosophie heute die Person als Aktzentrum begreife. L. versucht den modernen Personbegriff mit dem klassischen zu harmonisieren, wobei letzterer eindeutig beherrschend bleibt. Das führt zu einer Verwischung der Unterschiede zwischen dem Begriff der Person in der Anthropologie und Theologie. Von diesem Ansatz her ist dem wichtigen Anliegen Rahners kaum Rechnung zu tragen.

Linz

Günter Rombold

JAMES WILLIAM, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Eine Studie über die menschliche Natur. (597.) Walter, Olten 1979. Ln. DM 63.-, sfr 58.-.

W. James gilt als Begründer der neueren Religionspsychologie; er versuchte, religiöse Erlebnisse zu beschreiben, ohne sie zu bewerten oder die Religion zu verteidigen, wohl aber sieht er den Glauben in seiner Funktion für das gesamte Leben des Menschen. Das Buch bringt die Texte der Gifford Lectures über natürliche Religion, die J. in Edinburgh 1901/1902 gehalten hat.

In der 1. Vorlesung „Religion und Neurologie“ polemisiert er gegen den medizinischen Materialismus, der Religion aus abnormen Zuständen erklären und als solche negieren will. Er definiert (2. Kap.) Religion als „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Einsamkeit, sofern diese sich selber als Personen wahrnehmen, die in Beziehung zu etwas stehen, das sie in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten“ (41) und vergleicht die

großen christlichen Konfessionen miteinander. Das Temperament der robusten Geistesart führt zum Religionstyp der zu erstrebenden Glückseligkeit. Melancholische Verfaßtheit ist Basis für die Erlösungsreligion. Bekehrung geschieht, wenn ein „unglückliches Selbst seine Einheit erlangt und bewußtermaßen rechtschaffen, überlegen und glücklich wird infolge seines stärkeren Haltes an religiösen Realitäten“ (185). Es folgen 3 Kap. über die Heiligkeit, die religiöser Reife entspricht (258). „Die großen Heiligen sind Erfolge in sich selbst; die kleineren sind wenigstens Herolde und Vorboten, und sie können auch Fermente einer besseren Weltordnung sein . . . jeder von uns muß für sich selbst die Art der Religion und den Grad der Heiligkeit entdecken, der am besten zu dem paßt, was er für seine Stärken hält und als seine wahre Mission und Berufung fühlt“ (356 f.). Religiöse Menschen würden in der Weise der Mystik die Wahrheit der Theologie sehen. J. fragt auch nach dem Nutzen der Religion. Gebet gehört zum Wesen der Religion, weil es Kontakt ist mit der geheimnisvollen Macht, deren Gegenwart die menschliche Seele fühlt (430). J. faßt zusammen: „1) daß die sichtbare Welt Teil eines mehr geistlichen Universums ist, aus dem sie ihre wesentliche Bedeutung bezieht; 2) daß Vereinigung mit oder harmonische Beziehung zu diesem höheren Universum unsere wahre Bestimmung ist; 3) daß Gebet oder innere Gemeinschaft mit dem Geist dieses Universums – mag dieser Geist ‚Gott‘ oder ‚Gesetz‘ sein – ein Prozeß ist, in dem wirklich etwas geschieht, geistliche Energie einfließt und in der phänomenalen Welt Wirkungen, psychologische oder materielle, hervorgebracht werden. Ferner schließt Religion folgende psychologische Charakteristika ein: 4) eine neue Würze, die wie eine Gabe zum Leben hinzugetan wird und entweder die Gestalt lyrischer Begeisterung oder eines Aufrufs zum Ernst und Heroismus annimmt; 5) eine Gewißheit von Geborgenheit und eine Stimmung des Friedens sowie, im Verhältnis zu den Mitmenschen, ein Vorwiegen liebevoller Affekte“ (448 f.). Die Religion müsse, „weil sie sich mit persönlichen Schicksalen beschäftigt und uns somit in Kontakt mit den einzigen absoluten Realitäten, die wir kennen, hält, notwendig eine ewige Rolle in der menschlichen Geschichte spielen“ (459).

Im Nachwort befaßt sich der Übersetzer (Eilert Herms, München) mit W. James Person und Lebenswerk, das er auf die Weltanschauung des Puritanismus, auf die idealistische Metaphysik und auf den Evolutionismus der positiven Erfahrungswissenschaften zurückführt (483). Er findet an James Programm lehrreich, „daß die Abhängigkeit psychologischer Erkenntnis von ontologischen Leitbegriffen anerkannt ist, und daß dieses leitende Wirklichkeitsverständnis als ein Verständnis von Erfahrung überhaupt ausgearbeitet wird“. Zu vermeiden wären dabei die für James „radikalen“ Empirizismus kennzeichnenden Reduktionen (521). James Spätpsychologie wurde zur Religionspsychologie.

Rez. meint, daß es eine Orientierung an Dogmatik, wissenschaftlicher Bibellexegese und Liturgie

für religiöses Denken und Handeln bedürfe, um der Gefahr eines subjektivistischen Abgleitens der religiösen Erfahrung als innerer Selbstbezeugung der übernatürlichen Wirklichkeit zu entgehen.

Wien

Gottfried Roth

BIBEL WISSENSCHAFT AT, NT

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

Aus der Bibel kritische Anfragen an eine Menschheit herauszuhören, die sich in bisher ungewohnter- und ungeahnterweise die Frage des natürlichen Überlebens stellen muß, das ist die besondere Zielsetzung dieses Buches. Bevor indes die kritische und helfende Sprache des Schriftwortes vernehmbar wird, gilt es, die gegenwärtigen Erfahrungen angesichts der Bedrohungen von Natur und „Umwelt“ zu reflektieren, eine Situation, die den Menschen selbst dem Verlust seiner Identität nahebringt. Der Blick auf die Texte, die in variabler Weise das Thema Schöpfung zur Sprache bringen, kann so einer Erlebnistiefe folgen, die dem Hinhören den Charakter drängenden Hoffens gibt. Der biblische Befund soll „in seiner geschichtlichen Eigenart mit den Augen unserer Zeit und im Horizont der uns aufliegenden Krise der natürlichen Welt und des elementaren Lebens“ wahrgenommen werden, wobei „grundlegende Einsichten“ und „Impulse“ vermittelt werden können, die „uns heute entglitten sind“ (46). Freilich soll das Bemühen um das Verständnis gerade der Schöpfungstexte auch bei „der gegenwärtigen Erfahrung ansetzen, daß mir und allem Lebendigen seit jeher Leben nicht bloß Möglichkeit, sondern glückhaft-unverfügbare Wirklichkeit ist, und weiterführen zu dem Grund solchen Widerfahrnisses, in dem Gott der Schöpfer sich Leben zukehrt und darin alle kosmo- und biogenetischen Einsichten der Moderne umgreift“ (109). Dies sei die „Tiefendimension“ gegenwärtiger Erfahrungswelt, wie sie „seit jeher“ dastehe und als Gegenstand der Schöpfungsaussagen „am Anfang“ erkennbar werde.

Die Betrachtung der natürlichen Lebensbedingungen Altisraels führt St. zur Behandlung exemplarischer Texte (wie der jahwistischen Urgeschichte in Gen 2–11, des Psalms 104 und der priesterliche Urgeschichte in Gen 1–10), wobei ins Detail gehende Sondierungen zum literarischen Bestand der gemeinten Textbereiche zugunsten theologischer Interpretationen in den Hintergrund treten. Diese Perspektive erkennt in den Schöpfungsaussagen eine Sicht, die „Natur und Mensch von vornherein“ als „ganzheitlichen Zusammenhang“ deutet: Israel habe „zuerst die gebende Hand wahrgenommen, die so ganz unverfügbar Leben darreicht und versorgt, und deshalb Schöpfung als eine allzeit gültige Perspektive gesehen, als eine Qualität, die Welt und allem Leben aus dem Wirken des Schöpfers eigentlich“ (112). Der „bestimmende Horizont“ Israels

sei zudem die Wahrnehmung gewesen, „in schlechterdings allem Jahwe ausgesetzt zu sein“ (141). Die Konfrontation des heutigen Menschen mit diesem fundamentalen Rückverweis auf Jahwe lasse auch die gegenwärtige Frage nach „vorgeordneten“ Werten im rechten Licht erscheinen. Das im AT gebotene „Handlungsziel“ sei „der durchaus Natur durch Arbeit umgestaltende Aufbau einer dienlichen und Freude erweckenden Lebenswelt, die auch einen Ausgleich der Güter zugunsten sozial benachteiligter Menschen einschließt und verhindert, daß Menschen über einer bedrückenden sozialen Lage die elementare Schöpfungserfahrung verlorengeht“ (152f.). Wie die nachexilischen Schöpfungsaussagen neuen Erfahrungsdimensionen Raum geben, vor allem im Zeugnis der Prophetie, der Weisheit und Apokalyptik „Gegenerfahrungen zur natürlichen Welt und Umwelt“ dokumentieren, deutet das NT erst recht „das Kommen Jesu Christi in Aufnahme und Durchbrechung“ der Horizonte menschlicher Schöpfungsverantwortung.

Der nt Textbefund (auch hier unter Aussparung kritischer Erwägungen zu Textgestalt und Überlieferung) läßt das Gewicht der Jesusworte als Zeugnis für eine „erfahrungsnahe Lebensunmittelbarkeit“ (177) verstehen, die sie wiederum in die Nähe vorexilischer Sichtweisen rückt. Aus dem „Verhalten der uneingeschränkten Güte des Schöpfergottes, der Sonne und Regen über Böse und Gute gleichermaßen gibt“, folge Jesu Gebot: „Liebt eure Feinde“ (180). Während im Joh-Ev die natürliche Welt und Umwelt „kein Thema“ sei, komme die Schöpfungsidee wieder in der Apg, vor allem aber in den Paulusbriefen zur Sprache, die vornehmlich den Seinsbereich der „neuen Schöpfung“ durch und in Christus für den Glaubenden akzentuiieren. Dennoch sei eine thematische Explikation zur Schöpfung im NT nirgends greifbar, freilich deswegen, weil das „neue Kommen Gottes“ in die Welt einen Raum „sinnhafter Lebensorfüllung“ eröffne, der „sich auf jeden Fall nicht auf den Bereich vorfindlich-natürlicher Welt beschränkt, sondern auf dessen definitive Überschreitung in der künftigen Welt Gottes zielt“ (193).

Das Christusgeschehen ist wie der Aufbau der künftigen Welt Gottes „allein Gottes Tun“ (216), das „gerade als solches der Selbstverstrickung autokratisch Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf frevelnd verwechselnder Weltgestaltung des Menschen entgegentritt“. Die „Überlebenskrise der natürlichen Welt und Umwelt“ in unserer Zeit stellt sich dem Glaubenden dar als eine „Manifestation menschlichen Wahns und der Leidensgestalt der Welt, der aber die vom Schöpfer ersehene Zukunft des Geschaffenen überlegen bleibt“ (218). Das christliche Handeln orientiert sich indes „nicht an Befürchtungen, sondern am Zusammenhang der Zukunft Gottes mit der Schöpfungsperspektive und ist darin frei, unermüdlich Zeichen zu setzen, Perspektiven geltend zu machen, die die Verantwortung für die natürliche Welt und Umwelt als Schöpfungswelt wachhalten“ (218). Eine solche Inten-

tion ist schließlich „Nächstenliebe in einer auf die Erfahrung Gottes des Schöpfers bezogenen Gestalt“ (223).

Das Buch vermittelt eine außerordentliche Vertiefung des eigenen Bewußtseins angesichts einer grundlegenden Herausforderung. Seine Argumentation und sein Votum für ein Tun in Verantwortung als Tun aus Glauben erschließt sich dem um so eher, der sich durch manche etwas überfrachtete Satzgebilde und überdehnte Gedankenführungen nicht am Hinhören auf die gemeinte Sache hindern läßt. Vielleicht hätte auch eine noch stärkere Inpflichtnahme von Beobachtungen an den Textstrukturen Platz finden dürfen, ohne daß einer gewiß nicht angestrebten Systematik allzusehr Tribut gezollt worden wäre. Besonderen Gewinn trägt das Buch indes nicht zuletzt für das ökumenische Gespräch, auch ohne daß dies eigens in den Ausführungen zur Sprache kommt. In der Neumschreibung einer Position zu „Welt und Umwelt“ bestimmt sich nicht nur ein Problem des reformatorischen Erbes, sondern das besondere Postulat an den Christen überhaupt, der verhängnisvollen Potenz des Unhumanen als Glaubender zu begegnen.

Bamberg

Manfred Görg

STROLZ WALTER (Hg.), *Schöpfung und Sprache*. (160.) Herder, Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 24.-.

In den 6 Beiträgen des Buches handelt es sich um das Ergebnis einer Begegnung zwischen Vertretern der atl. Exegese und der neueren Literaturwissenschaft. Das Anliegen war, wie sich der bibl. Sprachgebrauch angesichts der Tatsache rechtfertigen läßt, daß heutzutage die Kluft zwischen ihm und der wirklich gesprochenen Sprache so groß ist wie nie zuvor. Der Beitrag von W. H. Schmidt (Marburg) „Schöpfung durch das Wort im Alten Testament“ bearbeitet die 2 Schöpfungsberichte und erinnert an das aus dem zeitgenössischen Bewußtsein entschwundene göttliche Geheimnis der Sprache. Dem Schöpfungswort Gottes verdankt alles sein Dasein: „Und Gott sprach: es werde . . .“ Selbst das Wesen des Menschen liegt in der Sprache begründet: in der Namensgebung, die sowohl Wesenserkenntnis als auch Herrschaft umfängt. Der Beitrag von N. Füglister (Salzburg): „Schöpfungssprache in den Psalmen“ beleuchtet den Psalm 104. Darin kommt dem Menschen als „Chorführer des Weltalls“ (F. Delitzsch) die Aufgabe zu, den Daseinsjubel der Kreatur Gott gegenüber sprachlich zu artikulieren. Wobei die Natur überaus optimistisch als Sakrament, als Medium der Gottesbegegnung verstanden wird. Der Beitrag von G. Baumann (Freiburg) „Goethe: Sprache der Schöpfung – Schöpfungen der Sprache“ läßt deutlich werden, daß gerade der größte Sprachschöpfer deutscher Zunge um die Vorläufigkeit und Grenze der Sprache wußte: „Durch Worte sprechen wir weder die Gegenstände noch uns selber völlig aus. Worte sind der Seele Bild – nicht ein Bild! Sie sind ein Schatten.“ Im Aufsatz „Das säkularisierte schöpferische

Wort in Gedichten des 20. Jahrhunderts“ lässt W. Kohlschmidt (Bern) zunächst den unterschiedlichen Umgang des Theologen und den Philologen mit dem Wort deutlich werden: Für den Theologen ist das „Wort Gottes“ Inhalt des Kerygmas; der Philologe muß sich gleichsam absente Deo als Humanist nur vom Menschen her der Sprache gemäß Ursprung und Wesen zuwenden. Beiden gemeinsam ist das Forschen nach dem Sinn. Bei Stephan George und Rilke wird die Relation vom „Wort und Humanität“, bei E. Stadler und dem jungen Werfel die vom „Wort als Zwang der Form“ und bei G. Benn und dem späteren Werfel die Relation „Das Wort als nihilistischer und religiöser Halt“ an charakteristischen Gedichten aufgezeigt.

W. Strolz (Freiburg) interpretiert H. Brochs Hauptwerk „Der Tod des Vergil“ unter dem Gesichtspunkt: „Schöpfungserneuerung aus dem Quell der Sprache“. Broch konzentriert sich auf die Möglichkeit der Todeserkenntnis, durchbricht die heute weithin herrschende Sprachlosigkeit des Menschen angesichts des Todes.

Wie steht es angesichts dieser menschlichen Grenzerfahrung mit der Reichweite der Sprache? Scheitert am Rande dieses „Nichts-Abgrundes“ der Erkenntnisaufrag des Menschen und verstummt die Sprache? Kann aus dem Abschied ein Aufbruch in das Un-erhörte, in die vormenschliche Schöpfungstiefe und in ihre künftige Erneuerungsmöglichkeit durch die Hoffnung des Nichtzuschanwendens erahnt werden? Im Todesgeschick wird dem Menschen klar, daß seine Sprache für das Aufspüren des Schöpfungssinnes nicht ausreicht und daß es notwendig ist, über sie hinweg auf eine andere Sprache zu hören. Gewiß ist, daß die vorhandene Wirklichkeit der vorläufige Abglanz des Möglichen ist. Mag es an der Todesgrenze dem Menschen wie das Nichts erscheinen, durch die Sprache wird dem Hinübergehenden, dem Abscheidenden etwas von der Transzendenz zuteil, in die alles Wirkliche hineingehalten ist. Der Vorsprung auf das Mögliche ist der Kerngehalt der Todeserkenntnis.

Den Abschluß bildet die Vorüberlegung: „Glaube und Sprache“ von G. Baumann (Freiburg i. Br.). In dieser kurzen, aber überaus sinnträchtigen Abhandlung werden die Schwierigkeiten der sprachgebundenen Glaubensverkündigung in einer Zeit aufgezeigt, in der das Wort zum Geschwätz entartet, in der die Besessenheit, reden zu müssen, den Verlust der Sprache bewirkt, in der der Sprachlosigkeit die Glaubenslosigkeit entspricht, weil das Unaussprechliche, das Mysterium, durch die Gebrauchssprache nur zur Glaubensinformation verflacht und aufgehoben wird. Dieser Tod der Sprache zieht den Tod des Glaubens nach sich, und nur eine Wiedergeburt der Sprache kann zur Wiedergeburt des Glaubens führen.

Dieses kleine Büchlein zeigt deutlich genug, wie drängend und „not“-wendend es ist, die modernen Erkenntnisse der Literaturwissenschaften in die Theologie einzubringen, um dadurch im schlichten und echten Wort sowie im wirk-

mächtigen Schweigen das Unaussprechliche würdig darzustellen.

Linz Josef Hager

MOSIS RUDOLF, *Ich lege mein Wort in deinen Mund*. Geistliche Impulse aus Jeremia. (102.) Herder, Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 10.80.

Nach einer Einleitung in das, was Prophetenschicksal ist und Prophetenwort bedeutet, werden 11 Textstellen aus dem Buch Jeremia dargeboten. Eine kurze Hinführung zum gewählten Text und an den Text knüpfende erläuternde Gedanken erleichtern das Verständnis und machen den Text lebendig. In verständiger und verständlicher Weise ist es dem Verfasser gelungen, die durch die geschichtliche Situation bedingte Begrenzung der einzelnen Texte aufzuheben. Dadurch gewinnen die auserwählten Worte wieder prophetische Kraft und vermögen den hörenden Leser an das in seiner Zeit verborgene Wirken Gottes zu erinnern.

Linz Josef Janda

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.

Während E. in seiner Diss. „Frohbotschaft und Lehre“ (1976) mit den bisherigen Methoden der Exegese arbeitete, begibt er sich in seiner Habilitationsschrift auf das Feld der Methoden der Sprach- und Literaturwissenschaft in der Überzeugung: „Der eigentliche Wert dieser Methoden scheint mir darin zu liegen, daß sie eine Art Kontrollinstrument (bisheriger) exegetischer Methoden, eine Metamethode zur Verfügung stellen“ (3). Die Erfahrung des Rez. kann das bestätigen: die neuen Methoden erziehen zu größerer Aufmerksamkeit gegenüber dem Bibeltext und bewahren vor einer in der bisherigen formgeschichtlichen Arbeit oft herrschenden „Willkür der genialen Ahnungen“ (W. Richter). E. beabsichtigt, „durch die anhand neuerer Verfahren angestellte Analyse eines Erzähltextes der Erstellung einer spezifisch ntl Erzähltheorie näherzukommen und durch die Berücksichtigung der mit einer solchen Analyse gegebenen Methodenprobleme die Bedeutung und die Grenzen neuerer Methoden zu klären“ (3). Zuerst stellt E. die Theorien von A. Dundes, A. J. Greimas, Cl. Bremond, E. Güttmanns, R. Barthes vor und baut dann, angeregt durch die modernen „Erzähltheorien“, seine Untersuchung von Mk 10, 17–31 so auf: 1. Kohärenz und Gliederung; 2. Die Sinnlinien; 3. Der Basissatz; 4. Die Handlungsfolge; 5. Die Aktautoren; 6. Die Entstehung; 7. Der Text als Element einer Kommunikationsstruktur; 8. Der Sinn; 9. Die Bedeutung des Textes für Leser von heute.

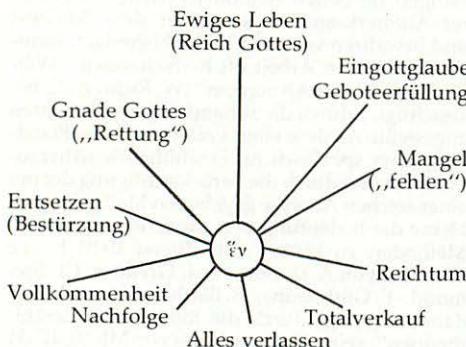
Im 3. Teil seiner Arbeit beschäftigt sich E. mit der Wirkungsgeschichte der von ihm behandelten Perikope bei Franz v. Assisi (237–284). Im Literaturverzeichnis (289–316) erscheinen, getrennt voneinander, in umfassender Weise Arbeiten

zur linguistischen und strukturalen Textanalyse, zur Perikope Mk 10, 17–31 und zu einschlägigen Themen im NT, zur Wirkungsgeschichte des Textes bei Franz v. A. Ausgezeichnete Register schließen die Arbeit ab.

Rez. hat sich vor allem mit den ersten beiden Kap. beschäftigt (Vorstellung und Anwendung der verschiedenen Erzähltheorien); er hat dabei viel gelernt und bewundert die Gelehrsamkeit des Vf., seine klare Diktion, die ausgezeichnete Gliederung, die enorme Literaturkenntnis. Er meint aber auch, daß hier des Guten zuviel getan wurde und der Wunsch, möglichst viele Theorien zu integrieren, doch einiges Wesentliche im Aufbau der Perikope übersehen ließ. Dies sei nun näherhin gezeigt.

Jesus weist im ersten Gesprächsgang in seiner Antwort auf die Frage des reichen Mannes „Was soll ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ das „jüdische“ Modell der Geboteerfüllung nicht zurück, bietet aber darüber hinaus ein neues (sein) Modell an, das er als „Eine“ („ev“) bezeichnet, das dem jungen Mann noch fehlt und das (nach Mt) zur Vollkommenheit führt: das ist das Modell des Totalverkaufs jeglichen Besitzes zugunsten der Armen, des Allesverlassens und der Nachfolge Jesu. Die negative Reaktion des jungen, reichen Mannes führt Jesus und die Jünger zum Thema des Reichtums überhaupt, der den Eingang in das Reich Gottes außerordentlich erschwert, wenn nicht unmöglich macht. Damit erweist sich „ev“ als jenes semantische Merkmal, das die Achse des semiotischen Universums der ganzen Perikope darstellt, was m. E. Vf. nicht genügend erkannt hat (vgl. 126, 213f.).

Wir versuchen es darzustellen (man lese es im Uhrzeigersinn):

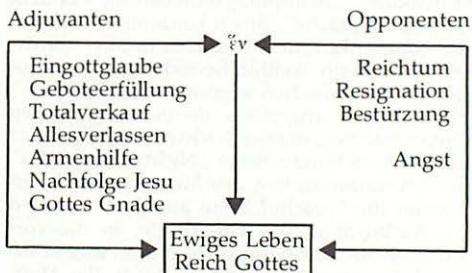


E. meint: Der Satz „Eines fehlt dir“ habe „im Gefüge des Gesprächs keine andere Bedeutung als auf das Kommende vorzubereiten; man könnte ihn einfach wiedergeben mit „Folgendes fehlt dir““ (126). In Wirklichkeit lassen sich von dem Morph „ev“ zu allen übrigen Motifmen Relationen herstellen, wenn auch oppositioneller Art nur zu „Mangel“ und „Reichtum“. Den Sinn des Textes, der ein „Verweissystem“ darstellt, erfassen,

heißt darum nicht bloß „die zwischen den Elementen vorliegenden Zusammenhänge“ (81), sondern das Hauptelement und seine semantischen Bezüge erkennen. „ev“ ist m. E. das „privilegierte“ Morph im Text der Perikope.

Unklar bleibt für mich bei E. auch die Funktion der Geboteerfüllung. Steht diese nach der Meinung Jesu in Opposition zum „ev“? Hat Jesus das „jüdische“ Modell abgelehnt? Das letzte lässt sich so darstellen:

Monotheismus / Geboteerfüllung / Ewiges Leben
Ich wüßte keine Stelle in der synopt. Tradition, aus der eine Ablehnung dieses Modells durch Jesus belegbar wäre. Es ist ja Jesus selber, der in seiner Antwort auf die Gebote hinweist. Das „jesuanische“ Modell, wie es sich aus Mk 10, 17–31 erüieren lässt, sieht so aus (unter Berücksichtigung der Greimas'schen Aktantenanalyse):



Das jesuanische Modell ist somit ein „Überbiungsmodell“; die hindernden Opponenten sind durch den eigenen Entschluß und die Gnade Gottes überwindbar. Von daher röhrt die „Appellstruktur“ des Textes unserer Perikope.

So scheinen mir die Dinge zu liegen. Zu dieser Sicht hat mich Eggers Buch gebracht, das anregend und fruchtbar ist. Eines ist mir endgültig bewußt geworden: Die „Erzähltheorien“, wie sie von der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft vorgelegt worden sind, bedürfen bei ihrer Anwendung in der Exegese der Umarbeitung, um wirklich applikabel zu werden. Mit anderen Worten: Es muß eine eigene Semantik in der Theologie für ihre Texte entwickelt werden, wenn natürlich dafür auch wichtige Anregungen von „außen“ kommen müssen.

Regensburg/Passau

Franz Mußner

REICKE BO / ROST LEONHARD, *Biblisch-historisches Handwörterbuch*. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. IV. Bd.: Register und historisch-archäologische Karte Palästinas. (284 S., 2 Landkarten) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Ln DM 95.– (Bd. I–IV DM 415.–).

Dieser Registerband erschließt mit mehr als 10.000 Stichwörtern im 1. Teil (I–152) die vor 13 Jahren abgeschlossenen 3 Bde des Bibl.-histor. Handwörterbuches (hebr.-altorient., griech. u. latein. Wortregister, Sach- und Personenregister, geograph. Register). Besonders dankenswert ist die Aufnahme von Stichworten ohne eigene Artikel sowie die Datenangaben bei den

Personennamen. Dazu kommt als selbständiger Teil, der eine wertvolle Bereicherung und Ergänzung von Lexikon und Register darstellt, die historisch-archäologische Karte Palästinas (1:300.000), eine gewiß einzigartige übersichtliche Zusammenfassung der geographischen und archäologischen Erforschung Palästinas in den letzten 50 Jahren (Stand vom 31. 12. 1972!). 9 Nebenkarten berücksichtigen den kulturellen Großraum von Syrien/Palästina. Ein differenziertes Zeichensystem informiert über die Besiedlung und die archäologische Situation der Orte von der Steinzeit bis in die Gegenwart. Das Namensregister (175–284) bietet über die Karte hinaus sämtliche aus 4 Jt. bekannten Namen der einzelnen Orte. Die Fülle der Information in Karte und Register wird aus der Einführung von E. Höhne (161–173) ersichtlich.

Vielleicht könnten dem vom Pictorial Archive in Student Map Manual. Historical Geography of the Bible Lands, Jerusalem 1979, entwickelten System für die Weiterentwicklung Anregungen entnommen werden. Dieser Registerband wird bald ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für biblische Geographie und Geschichte, aber auch für jeden an diesen Fragen interessierten Bibelleser bilden. Dank und Anerkennung für diesen reichhaltigen und sorgfältig erstellten Band sind dem Rez. nicht bloß Pflicht, sondern aufrichtiges Bedürfnis.

Graz

Johannes Marböck

KIRCHENGESCHICHTE

WEHNER RICHARD, *Jesuiten im Norden. Zur Geschichte des Ordens in Schweden*. I. Bd. 1574–1879 (142 S., 12 Bildtafeln). Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Snolin DM 18.–.

Von dieser auf 2 Bde berechneten Ordensgeschichte erschien 1974 der 1. Bd. Vorher gab es keine zusammenfassende Darstellung. Einige Historiker erwähnen diese Epoche überhaupt nicht, andere nur am Rand und nicht immer sachgetreu (10). Bei näherem Zusehen erscheint das (wenn auch auf einen kleinen Umfang reduzierte) Weiterleben der kath. Kirche in den skandinavischen Ländern beachtenswert. Noch gegen Ende des 16. Jh. konnten in Stockholm die kath. und die prot. Glaubenslehren von kompetenten Theologen einander gegenübergestellt werden (13). Trotz gesetzlicher Unterdrückung des Katholizismus und der Bildung der schwedischen Staatskirche gelang es den Jesuitenmissionaren, das mittelalterliche Erbe in Schweden mit einer kleinen Schar von Katholiken weiterzuführen. Am Beispiel vieler Einzelschicksale von Jesuiten und Laien schildert W. die Situation der Katholiken in Schweden. Die Tätigkeit der Priester mußte sich auf pastorale Einzelarbeit beschränken, wenn auch das Anliegen der Union nicht aus den Augen verloren wurde.

Einen Beitrag für die kath. Sache im Norden sollte das 1710 unter dem 1. Regens P. Martin Gottseer feierlich eröffnete Collegium Nordicum

in Linz leisten (83). Zweck des Kollegs, das im besten Fall 22 Stipendiaten aufnehmen konnte, war es, Priester für Dänemark, Schweden und die nordischen Gebiete heranzubilden, etwa im Sinne eines „Kleinen Seminars“. 1787 hob Kaiser Joseph II. das Nordische Kolleg auf; ab 1806 konnte das Unternehmen mit jeweils 4 Knaben im Stift Kremsmünster bis 1919 weitergeführt werden (99).

Die sorgfältige Arbeit mit z. T. erstmals veröffentlichten Quellen gibt einen informativen Einblick in ein Stück Kirchengeschichte, das in unseren Breiten weithin unbekannt geblieben ist, nicht zuletzt auf Grund der sprachlichen Barriere, was Abkürzungs- und Literaturverzeichnis deutlich machen. Personen- und Ortsregister erleichtern das Studium der interessanten Arbeit.
Linz/St. Florian

Karl Rehberger

KASTNER JÖRG, *Historiae fundationum monastiorum. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter* (Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 18) (VIII u. 193). Arbeo-Gesellschaft, München 1974. Kart. DM 24.–.

Die mittelalterliche Urkunde (hier undifferenziert und nicht nach diplomatischen Kriterien unterschieden) mit ihren knappen Rechtsaussagen erschien spätestens dann als unbefriedigend, als man die Hintergründe solcher Rechtsgeschäfte abtasten wollte. Narrative Erweiterungen, nicht linear und kontinuierlich, sondern nach den Aspekten des Bedarfes, setzten ein. K. untersucht die dabei erzielten Gattungen und Formen schriftlicher Fixierung am rechtshistorischen Vorgang der Klostergründungen. Das Mittelalter maß „der inneren und sprachlichen Form zumindest bei seinem besten Erzeugnissen erhebliche Bedeutung“ (1) bei. Es geht also um die Formgeschichte der „sich aus der historiographischen Um- und Einschmelzung von urkundlichen und rechtlichen Akten“ (3) ergebenden typologischen Konsequenzen.

Diese narrativen Erweiterungen konnten mit einer Vornotiz in einem Traditionsbuch beginnen und über die Fundatio zur Gründungs- und Chartularchronik führen. Hinter diesen Formalaspekten muß man aber die Entstehungsmotive dieser zu Klostergründungsgeschichten führenden Erweiterungen sehen. K. nennt auf Grund seiner Studien: die literarische Verteidigung von Besitz und Recht, die Propagierung des eigenen Klosters, die Interpretation des Klosters als Hierophanie durch Wunderberichte und Allegorese. Möglicherweise wird diese Gruppierung noch zu differenzieren sein, wenn weitere Forschungen sich der Frühgeschichte nicht nur der Klöster, sondern auch anderer Institutionen zuwenden werden. Ein Verzeichnis der Siglen, eine umfassende Liste der Quellen und Quellsammlungen sowie der einschlägigen Literatur und ein Personen-, Orts- und Sachregister schließen diese interessante Studie ab.

Linz/St. Florian

Karl Rehberger

ÖKUMENISCHE UNIVERSITÄTSINSTITUTE
(Hg.), *Papsttum als ökumenische Frage*. (327.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 42.-.

Daß das Papsttum Gegenstand ökumenischer Gespräche geworden ist, ist ein großer Fortschritt. Bis vor kurzem war es eher Gegenstand der Polemik und der Apologetik. Es sind 3 Problemkreise, mit denen sich das Kolloquium beschäftigt: 1. Die Frage nach dem „Petrusdienst“ im NT (E. Gräfer, J. Blank) und den Anfängen des Papsttums (W. de Vries); 2. die Folgen der Primats- und Unfehlbarkeitsdefinitionen des I. Vat. für die Ökumene (O. H. Pesch, H. Ott); 3. die Möglichkeit und das Modell eines ökumenischen Papsttums (J. Moltmann, H. Stirnimann). Daß kein direkter Zusammenhang zwischen dem Petrus der Bibel und dem Papst in Rom anzunehmen ist, wird auch auf kath. Seite zugegeben; als Modell oder Typos wird aber immer wieder auf Petrus zurückzugreifen sein. Umgekehrt neigen die prot. Gesprächsteilnehmer dazu, das Papsttum als mögliche Institution für den Dienst an der Einheit zu befürworten. Freilich hält man eine Reform, bei der die monarchischen Züge durch diakonische ersetzt werden, für unabdinglich. Daß Moltmann den Terminus „monotheistisch“ verwendet, wenn er „absolutistisch“ meint, hat schon bei den Teilnehmern des Symposions Unbehagen ausgelöst. Bei der kirchenhistorischen Abhandlung von de Vries wundert man sich über die Beschränkung auf die ersten 3 Jh., ist doch der eigentliche Überstieg zur Institution Papsttum m. E. gerade im 4. Jh. erfolgt.

Der Band ist ein wichtiges Dokument für den gegenwärtigen Stand der Diskussion. Hinter die hier vermittelten Ergebnisse der Forschung und das erzielte ökumenische Klima wird man (auch bei gelegentlichen Rückschlägen) nicht mehr wirklich zurückkehren wollen. Ein redaktioneller Mangel ist der Verzicht auf ein Verzeichnis der Diskutanten mit Angabe der Konfessionszugehörigkeit.

Linz

Rudolf Zinnhobler

BAUCH ANDREAS, *Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit*. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard. (Eichstätter Studien NF Bd. XII) (372 S., 2 Karten, 1 Abb.) Pustet, Regensburg 1979, Ln. DM 24.80.

Der Eichstätter Historiker erschließt mit Herausgabe dieses spätkarolingischen Mirakelbuches eine interessante kultur- und kirchengeschichtliche Quelle. Wir erfahren viel über das Frömmigkeitswesen jener Zeit, aber auch über die frühe Geschichte des Nonnenklosters Monheim. B. versteht es vorzüglich, durch eine ausführliche Einleitung den heutigen Leser, der von ganz anderen Voraussetzungen herkommt, einzuführen in diese mittelalterlichen Wunderberichte, die Interpretamente des Wirkens Gottes in dieser Welt auf Grund der Fürsprache eines Heiligen darstellen. Ein ausführliches Register ist eine zusätzliche Hilfe bei der Benutzung dieser ersten Gesamtausgabe, die auf den 2 besten Hand-

schriften (Clm 4585 und Clm 19.162) beruht. Daß die wertvollen Anmerkungen erst zum Abschluß der einzelnen Kapiteln gesetzt wurden, bedeutet eine unnötige Erschwernis der Lektüre.

Linz

Rudolf Zinnhobler

BREDL KLEMENS / PICHLER ISFRIED H., *Aigen-Schlägl*. Portrait einer Kulturlandschaft. (691 S., 5 Farb-, 64 Bildtafeln) OÖ. Landesverlag, Linz 1979. Ln. S 300.-

Der Zielsetzung der ThPQ entsprechend, begnügen ich mich mit einigen Hinweisen kirchengeschichtlicher Natur.

G. Wasmayr befaßt sich u. a. mit der Gründungsgeschichte Schlägl's und spricht sich. F. Stroh folgend, mit guten Gründen für die Identifikation des ursprünglichen Klosters mit Üdenkirchen aus. Anzumerken sind allerdings uneinheitliche (vgl. Anm. 17, 23, 36) und teilweise auch unrichtige Literaturhinweise (z. B. „Schröder“ statt „Schrödl“; Anm. 58). Auch wird nicht immer der neueste Forschungsstand referiert (vgl. das Übergehen des Ausstellungskatalogs „Baiernzeit in OÖ“, Linz 1977). Die Pfarrgeschichte von Aigen behandelt der Schlägl Chorher K. Bredl (†). Den von F. Reischl bereits für 1411 beigebrachten Beleg der „Aygner pharr“ vermisste ich, auch wird auf die kirchenrechtliche Problematik der spätmittelalterlichen Pfarrbezeichnungen nicht eingegangen. Die Erinnerungen von B. an die NS-Zeit stellen eine wertvolle Quelle dar und regen hoffentlich bald zu einer zusammenhängenden Darstellung dieser Thematik an.

Trotz einiger kritischer Bemerkungen halte ich dieses Heimatbuch für eines der besten seiner Art. Eine willkommene Abrundung erfährt das prächtig ausgestattete Werk durch einen vorzüglichen Bildteil, eine ausführliche Häuserchronik (K. Bredl und E. Uhl), wertvolle personalgeschichtliche Verzeichnisse (I. Pichler) und ein verlässliches, wenn auch nicht erschöpfendes Register. Man darf dem Stift Schlägl zu seinen „Schriften“, die innerhalb weniger Jahre auf 6 Bände gediehen sind, gratulieren. Dank gebührt vor allem dem umsichtigen Redakteur I. Pichler, der es immer wieder versteht, geeignete Mitarbeiter zu finden, die sich um die Erhellung der Geschichte des Klosters und seiner Umgebung bemühen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

ZINNHOBLER RUDOLF, *Theologie in Linz*. (Linz Phil.-theol. Reihe, Bd. 12) (VIII u. 176 S., 8 Bildtafeln) OÖ. Landesverlag, Linz 1979. Kart. lam. S 178.-, DM 28.-.

Für alle Freunde, die ehemaligen Hörer der nunmehr Kath.-Theol. Hochschule Linz (25. Dez. 1978), für die derzeit Studierenden und für breitere kirchliche wie akademische Kreise ist diese Selbstdarstellung des Instituts päpstlichen Rechtes ein überaus ansprechender Gang durch seine Geschichte, die jüngere Vergangenheit und seine Gegenwart.

Die Einrichtung höherer Studien war bekanntlich für die Entwicklung der Territorialstaaten

der Neuzeit von größter Bedeutung. An den Landesuniversitäten wurden die Bildungsschichten herangezogen, ohne die eine moderne Verwaltung undenkbar war. Von der Einführung höherer theolog. Studienstätten hing nach den Auseinandersetzungen der Reformationszeit weithin Wohl und Wehe der alten (wie auch der neuen) Kirche ab. Die neuen Probleme und eine neue Zeit verlangten einen systematischen gebildeten Klerus. Von daher gesehen war die Gründung des Jesuitenkollegs in Linz mit seinen theolog. Kursen (1672/73) von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Konsolidierung der kath. Kirche im Bereich des obderennsischen Anteils des damaligen Großbistums Passau. Diesen Ursprüngen ist Z. in verdienstvoller Weise nachgegangen. Für den Lokalhistoriker wird der Beitrag von J. Ebner über die verschiedenen Studienstätten in Linz von großem Interesse sein. Dem Hg. und der Fakultät der neuen päpstlichen Hochschule darf man zu dieser Festgabe gratulieren.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

PATROLOGIE

BAVEL TARZIUS JAN VAN, *Christ in dieser Welt*. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit. (172.) Augustinus-V., Würzburg, o. J., Kart. lam. DM 18.40.

Die Gedanken des hl. Augustinus sind zu allen Zeiten hochaktuell und haben den Menschen jederzeit als Wegweiser gedient. Unter einer Vielzahl von Gesichtspunkten hat die Wissenschaft das große Werk des Kirchenvaters aufzuschlüsseln, in handliche und überschaubare Einheiten zu fassen gesucht. B. bietet eine aus persönlicher Sicht gestaltete „Einführung in die Theologie Augustins an Hand einiger großer Themen“ (10), die sich ihrerseits wieder zurückführen lassen auf die Prinzipien Einheit und Liebe. Nach einer kurzen Biographie Augustins folgen 9 Punkte, deren Überschriften deutlich den Bezug zu Fragestellungen der Gegenwart verraten, z. B. Dualismus oder Liebe zur Erde; Identifizierung durch die Liebe und Säkularisierung; Kirche ohne Grenzen; Ökumene; Zeichen und Wirklichkeit. Vf. begnügt sich nicht mit einer Blütenlese aus Augustin; weraus der Gesamtschau der skizzierten Themen Antworten sucht, muß das ganze Kapitel betrachten und sich der Führung des großen Augustinus-Kenners anvertrauen.

Linz/St. Florian

Karl Rehberger

MAYER CORNELIUS PETRUS, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*. II. Teil: Die antimanichäische Epoche. (Cassiciacum Bd. XXIV, II) (517.) Augustinus-V., Würzburg 1974. Kart. DM 75.-.

Mit seiner Diss. über „Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus“ (1969) hatte M. ein mehrbändiges Werk in Angriff genommen, das die Schriften Augustins in chronologischer Reihenfolge

untersuchen soll, was sie zum angeschnittenen Thema aussagen. Der 2. Bd. beschäftigt sich vor allem mit den Schriften Augustins aus dem letzten Jahrzehnt des 4. Jh., also mit seiner antimanichäischen Periode. Überschneidungen sollten zwar nach Möglichkeit vermieden werden, doch war dies methodologisch nicht streng durchzuhalten.

Im 1. Kap. (45–61) stellt M. den im Leben Augustins in Frage kommenden Abschnitt in die Sicht zunehmender Orientierung an der Bibel und hebt dabei Rom, Thagaste und Hippo besonders hervor. In Hippo, der Endstation seines Lebens, begann er bald nach der Übernahme der Leitung der Diözese jenes Werk, das zeigt, in welchem Maße die Bibel „im Zentrum seiner Interessen stand“ (60): *De doctrina christiana*. Das 2. Kap. (62–96) ist dem Schrifttum der Epoche gewidmet, wobei der dominierende antimanichäische und der hermeneutische Aspekt besonders hervorgekehrt werden. Hier behandelt er auch Datierung, Absicht und Gliederung dieses bedeutsamen bibelhermeneutischen Werkes (88–96). Das 3. Kap. (97–104) wendet sich der Bestimmung und Einteilung der Signa zu und geht von dem Satz aus: *omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur*. Die Definition des Zeichens lautet bei Augustin: *signum est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire* (97). Im 4. Kap. (105–148) behandelt M. die augustinische Ontologie und geht dann (149–198) auf die Zeichenhaftigkeit der Zeit und die Verweisungsfunktion der Heilsgeschichte ein. Zeit ist signum und vestigium aeternitatis. Augustin kam von der zyklischen Sicht der Geschichte zur linearen Geschichtsbetrachtung.

Kap. 6 (199–278) behandelt die Christologie und Kap. 7 (279–349) die Bibelauslegung. „An der Spitze aller hermeneutischen Regeln steht die vorzüglich mit Hilfe der Vernunft eruierte regula veritatis“ (347). Das abschließende 8. Kap. (350–441) verbreitet sich über die angewandte Hermeneutik. Darin hat auch ein Wort über die Verweisungsfunktion der christlichen Riten und Feste ebenso seinen Platz wie Augustins Zahlentheorie als integrierender Bestandteil seiner Metaphysik. In einem Rückblick faßt M. das Ergebnis seiner Arbeit zusammen und schließt daran als Anhang ein Verzeichnis der Zeichentermini aus den Werken der antimanichäischen Epoche (451–470), ein Stellen-, Personen- und Sachregister vervollständigen die Arbeit. Es ist zu wünschen, daß dem Vf. sein Vorhaben gelingt, das Gesamtwerk Augustins mit derselben Akribie zu untersuchen und der Öffentlichkeit vorzulegen.

Linz/St. Florian

Karl Rehberger

PERL CARL JOHANN, *Aurelius Augustinus: Der Lehrer*. De Magistro. (XX u. 122.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 9.80.

PERL CARL JOHANN, *Aurelius Augustinus*. Die Retractationen in zwei Büchern. (XV u. 241.) Schöningh, Paderborn 1976. Ln. DM 24.-.

P. hat im Laufe seines langen Lebens rund 20 Bücher als Übersetzungen von Werken Augustins vorgelegt. Über die Qualität seiner Übersetzungsarbeiten ist schon Vieles und Positives geschrieben worden. Es erübrigt sich, Bekanntes zu wiederholen. Eine Gesamtwürdigung dieser Sparte seiner Tätigkeit muß anderen überlassen werden und ist nur aus der Zusammenschau des Gesamtwerkes legitim. Hier gilt es, noch zwei Werke nachzutragen, die Perl 1974 und 1976 vorgelegt hat.

Die beiden Bde behalten den gewohnten Aufbau bei. Das Vorwort stellt das jeweilige Opus Augustins in dessen zeitlichen und denkerischen Zusammenhang und bietet dem Leser jene notwendige Orientierung, die die Lektüre des lateinischen oder des deutschen Textes in einen weiteren Verständnishorizont einbindet. Demselben Anliegen dienen die auf die Textwiedergaben folgenden kurzen Anmerkungen und die Bibliographie.

C. J. Perl (1891 in Wien geb.) erhielt an der Wiener Musikakademie seine musikalische Ausbildung und setzte die Musikstudien unter Guido Adler an der Wiener Universität fort. Seit 1913 wirkte er als Orchestermusiker, Musikkritiker, Schriftsteller und Übersetzer. Nach dem 2. Weltkrieg unterrichtete Perl in Wien die Fächer Violine und Viola. Von der Musikausbildung her gelangte er zur Beschäftigung mit Augustins Werk über die Musik. 1937 legte er diese Übersetzung beim Verlag Ferdinand Schöningh in Paderborn vor, wo auch die Vielzahl der übrigen Übersetzungen erschien. P. starb in Wien am 30. Dezember 1979.

Linz/St. Florian

Karl Rehberger

KOPP S. / MORICK D. / ZUMKELLER A., *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer*. Bd. III (576.) Augustinus-V., Würzburg 1977. HLn. DM 179.-.

Von der auf 7 Bde angelegten Gesamtausgabe der antipelagianischen Schriften Augustins waren zwischen 1955 und 1977 vier erschienen. Die ersten 3 Bde enthielten auch den lateinischen Text (Bd. VII, 1955; II, 1964; I, 1971). Bei Bd. III war auch die lateinische Version für den Druck vorbereitet, doch aus wirtschaftlichen Überlegungen leider nicht aufgenommen worden. Bd. III enthält die Abhandlungen: 1. Ehe und Begierlichkeit, übertragen von A. Fingerle (†), 2. Natur und Ursprung der Seele, in der Übersetzung von A. Maxsein (†) und D. Morick, 3. Gegen zwei pelagianische Briefe. Der deutsche Text stammt von D. Morick. In allen antipelagianischen Schriften Augustins geht es um so zentrale Fragen wie die Natur des Menschen, die Erbsünde (Kindertaufe), Rechtfertigung und Gnade. Gegen einzelne Sätze der Gnaden- und Prädestinationslehre erhob sich schon seinerzeit Widerspruch, und manche Äußerungen Augustins haben im Laufe der Kirchengeschichte verschiedenartige Deutungen gefunden. Eine gewisse Aktualität ist dem Anliegen des Kirchenvertrags auch heute nicht abzusprechen; man denke

nur an die traditionelle christliche Ehelehre, der man vorwirft, sie habe unter dem Einfluß Augustins die Ehe zu sehr spiritualisiert, oder wenn bei den Überlegungen um „Natur und Ursprung der Seele“ die moderne Problematik um Evolution und Hominisation anklingt.

In einer ausführlichen Einleitung (24–74) nimmt der große Augustinus-Fachmann Adolar Zumkeller zu einer Reihe von Fragen Stellung, die im Umkreis der 3 Abhandlungen ihren Platz haben. Zuerst wendet er sich dem nach Abgang des na mengebenden Pelagius neuen Haupt des Pelagianismus zu, Julian von Aeclanum bei Benevent (gest. um 454). Anschließend stellt er die 3 Schriften vor nach Entstehungszeit, Echtheit, Nachwirkung, Bedeutung, Quellen und Überlieferung. Dabei weist sich Z. als der gute Kenner der Detailfragen hier ebenso aus wie in den auf rund 160 Seiten (409–568) angewachsenen Erläuterungen, die ihrerseits wieder im Stile einer eigenen Abhandlung mit einer Vielzahl von Fußnoten die gründliche Arbeit belegen. Zur Vollständigkeit des Bd. gehören ein auch alle Zwischenüberschriften ausweisendes Inhaltsverzeichnis, eine Liste der Abkürzungen und ein bis auf den neuesten Stand heraufgeführtes Literaturverzeichnis, das einen dem Forschungsstand und -umfang entsprechenden hohen Anteil von fremdsprachiger Literatur enthält. Den Abschluß des Bd. bilden ein Verzeichnis der von Augustinus zitierten Schriftstellen und Autoren.

Linz/St. Florian

Karl Rehberger

FUNDAMENTAL THEOLOGIE

REIKERSTORFER JOHANN, Anton Günther. Späte Schriften. Lentigos und Peregrins Briefwechsel und Anti-Savarese. (226.) Herold, Wien 1978. Kart. S 250.–, DM 30.–, sfr 36.–.

Es war ein Verdienst von nicht leicht abschätzbarer Tragweite, daß der Wiener Fundamentaltheologe Joseph Pritz (†) mit der kritischen Edition der Werke A. Günthers begonnen und selbst sowie durch eine Reihe von Schülern das Gedankengut dieses hervorragenden Theologen des 19. Jh. wieder für das heutige Denken fruchtbar gemacht hat. Hg. stammt aus dieser Schule, die es m. E. vielversprechend unternimmt, von einst mißverstandenen Ansätzen her eine rationale Begründung von Offenbarung und Glauben zu versuchen, und zwar so, daß über dem Phänomen der theolog. Sprache weder das Mysterium der Offenbarung noch das rationale Denken zu kurz kommt. Das konnte weder die neuscholastische Tradition noch ein platter Rationalismus leisten. Von daher gesehen, scheint mir das Werk A. Günthers im rechten theologisch-geschichtlichen Kairos wieder entdeckt worden zu sein. Nach einer Zeit, da als theologisch tief galt, was in Wirklichkeit Sprachverwilderung war, wird nun hier wie auch anderswo die Sprache und damit die Kategorien von Gestalt und Schönheit im theolog. Schrifttum wieder beachtet. Die vorliegenden Schriften Günthers hatte Kar-

dinal Schwarzenberg bis auf wenige Exemplare einstampfen lassen, weil er den Autor schützen wollte. Sie sind auch für den nicht ausgesprochenen Fachmann eine Quelle der Anregung zum Weiterdenken, weil sie nicht nur gescheit gedacht, sondern auch wie die Dialoge Platons, die Schriften der Humanisten und die Traktate der Romantiker mit künstlerischen Ambitionen verfaßt sind. Das heißt nicht, daß sie leicht zu lesen sind, aber man kann auch als interessierter Nichtfachmann des Nutzens der Lektüre sicher sein, was bei älterem theolog. Schrifttum eher nicht die Regel ist. Kaum etwas veraltet ansonsten bekanntlich so schnell wie Arbeiten zur systematischen Theologie. Für die „Briefe“, Dialoge und satirischen Streitschriften A. Günthers gilt das Hölderlinwort: „Was die Dichter schaffen, bleibt ewig.“

Regensburg

Gerhard B. Winkler

KELLER ALBERT (Hg.), *Fragen an den Glauben*. Ein Sonntagsforum. (165.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kart. Iam. DM 19.80.

Dem Prof. für Philosophie und Kommunikationstheorie (München) ist es gelungen, einen Fragenkatalog zusammenzustellen, der um die Schwerpunkte Glauben – Christus – Moral – Leid und Tod kreist und zugleich Probleme erfaßt, die den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche bewegen. Der Bd. ist eine Zusammenfassung einiger Beispiele des „Sonntags-Forums“, das man im Frühjahr 1978 inmitten der Fußgängerzone von München versucht hat: Am späten Nachmittag wurden die Passanten durch kleine Kirchenkonzerte zur Ruhe und Besinnung eingestimmt. Daran schloß sich eine „Konferenzrede“, die weder eine Predigt noch ein akademisches Referat sein wollte. Die Themen stellten Fragen von Menschen dar, denen es nicht mehr gelingt, inmitten des Lebenskreises der Kirche zu stehen, die aber fragend vor der Kirche stehen und eine Antwort suchen und finden möchten. Für diese Suchenden sind diese Konferenzreden auch zugeschnitten. Sie wollen ansprechen und allmählich durch einfache, aber fachlich gründliche Darbietung heranziehen. So ergibt sich fast notwendig die Reihenfolge der Beiträge: H. Zwiefelhofer: „Was heißt eigentlich christlich?“; R. Stadler: „Was heißt an Gott und an Christus glauben?“; K. Rahner: „Über die Dreifaltigkeit Gottes“ und über „Ewigkeit aus der Zeit“; B. Weissmahr: „Ist Jesus Christus auferstanden?“; A. Keller: „Wie kann Gott das zulassen?“; W. Kerber: „Christliche Moral im Wandel?“; H. Kahlefeld: „Der christliche Tod“; K. H. Weger: „Die Zeit des Menschen“; Chr. Kummer: „Biologisches Weltbild und biblische Botschaft“. Die Darbietung der Themen läßt die gekonnte Handschrift eines Kommunikationstheoretikers erkennen. Es bleibt zu wünschen, daß dieses Büchlein als Angebot in der Not der allgemeinen Orientierungslosigkeit auch wirklich „ankommt“.

Linz

Josef Hager

HOFMANN I. / VORBICHLER A., *Der Äthiopienlogos bei Herodot*. (194.) (Veröff. d. Inst. f. Afrikanistik u. Ägyptologie d. Univ. Wien, Bd. 4) Afro-Pub., Wien 1979.

Diese Studie könnte auch für den Biblier anregend sein; geht es doch um die Bestimmung des genus literarium der Berichte über die Äthiopier bei Herodot (III, 17–26 u. 30), dem „Vater der Geschichtsschreibung“. Im einleitenden Forschungsüberblick werden die entgegengesetzten Meinungen registriert, die von „zuverlässiger Geschichtsquellen bis zur Fabelei“ reichen. Um zu einer klaren Erkenntnis zu kommen, werden die einzelnen Perikopen neu in Frage gestellt. Handelt es sich um mythische oder reale Geographie; Sind die Äthiopenkönige historisch faßbar? Was bedeuten die Geschenke: Purpurgewänder, Myrrhensalbe, Gold? Wie sind die Wunderdinge des Äthiopenreiches „Sonnentisch, Wunderquelle, durchsichtige Särge“ zu verstehen? Wer sind die Äthiopen im Heere des Xerxes?

Man ist überrascht von der Fülle iranischen Vorstellungsgutes, das bei der näheren Analyse sichtbar wurde. Der Äthiopienlogos des Vaters der Geschichtsschreibung gehört demnach nicht zum genus literarium exakter Geschichtsschreibung, er muß vielmehr als Mysterien-Logos betrachtet werden. Das äußere Kleid der Geschichtsschreibung könnte geradezu als Tarnung gelten. Nur der Eingeweihte erkennt den Vollsinn. „Der versteckte Sinn, das Symbolon, spielte deshalb auch in den Mysterienkulten eine so große Rolle“ (177). Schon die antiken Schriftsteller haben erkannt, daß Herodot Mythenstoffe verarbeitete, und haben ihn deshalb getadelt; verband er doch die mythische Ebene mit der realen zu einem Ganzen.

Nach Abwägung des angeführten Beweismaterials kommt man tatsächlich zur Überzeugung, daß es in der Antike das genus literarium mythische und mystische Geschichtsschreibung gegeben hat. Innerhalb des ATs dürften vor allem die Samsonerzählungen als mythische, innerhalb des NTs manche Evangelienperikopen als mystische Geschichtsschreibung zu deuten sein, also als Schriften, deren Tiefsinn nur für die Eingeweihten faßbar ist.

Das Literaturverzeichnis scheint mir vollständig zu sein; schwer vermißt wird aber ein Schlagwortregister; dadurch ist das Auffinden der so wichtigen Motivwörter nur mit Hilfe des Rotstiftes bei der Lektüre möglich.

Graz

Cl. Schedl

DOGMA TIK

SCRIPTA THEOLOGICA XI / 1. Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (416.) Pamplona 1979.

Diese Publikation bezieht aus der „Anhänglichkeit an den Stuhl Petri das stärkste Kriterium seiner wissenschaftlichen Arbeit“ (13f.). Johannes Paul I. zu Ehren ist die Homilie abgedruckt

(17–20), die der Dekan des Kardinalskollegiums *Confalonieri* bei dessen Begräbnis am 4. Oktober 1978 auf dem Petersplatz in Rom hielt. Im Anschluß daran stellen die Hg. in einem knappen biographischen Aufriß die Persönlichkeit des neuen Papstes, *Karol Wojtyla*, vor, dessen Werk „Liebe und Verantwortung“ 1969 in Madrid in spanischer Übersetzung erschien. Sein Aufsatz „Die Evangelisation und der innere Mensch“ wird hier in spanischer Übertragung vorgestellt (39–57). Ebenso werden die ersten Radioansprache „Urbi et Orbi“ vom 17. Oktober 1978 (21–30) sowie die Homilie anlässlich der feierlichen Eröffnung seines Pontifikates am 22. Oktober 1978 abgedruckt (31–37), da sie schon wesentliche Ziele und Aufgaben seiner geistlichen Amtsführung erkennen lassen.

Der II. Teil des Bd. bringt 3 theolog. Studien. *Jesus Polo Carrasco* erörtert das Thema „Göttliche Wahrheit und menschliche Sprache“ (61–104), wobei er der Frage nachgeht, wie wir mittels sprachlicher Ausdrücke und abstrakter Begriffe objektives Wissen (wenn auch nur in beschränkter Form) über die Offenbarungswahrheiten erlangen können. Vf. beruft sich auf Seinsanalogie und Erkenntnistheorie und gelangt von da zur „*analogia fidei*“. Er kommt zum Schluß, daß die Glaubensdefinitionen mit der Bedeutung, die ihnen vom kirchlichen Magisterium gegeben werden, echt, unveränderlich und durchaus geeignet sind, die Wahrheit für alle Menschen und zu allen Zeiten auszudrücken. *Manuel Garrido Bonáno* behandelt „Das Geheimnis der hypostatischen Union im Missale Pauli VI.“ (105–126). Er geht dabei von der Tatsache aus, daß die Liturgie der Kirche nicht nur reichhaltiges Material für eine vollständige Christologie darbietet, sondern überdies auch den Vorteil hat, Glaubensinhalte in echte Spiritualität umzugießen. Am Beispiel der hypostatischen Union, wie sie aus den neuen liturgischen Texten des Kirchenjahrs abzulesen ist, zeige sich deutlich, daß das kirchliche Lehramt und die Liturgiereform des II. Vat. konsequent auf dem Konzil von Chalcedon aufzubauen. Neue und vollere Erkenntnis der zwei Naturen in der einen Person Christi sind auch nach Chalcedon durchaus möglich, sie können und dürfen jedoch der einmal definierten Lehre nicht widersprechen. Die Liturgie im Missale Pauli VI. ist daher als wertvoller „locus theologicus“ zu betrachten, in dem sich das authentische Leben der Kirche widerspiegelt. *Francisco Gil Hellín* untersucht „Die ‘bona matrimonii’ in der Pastoralkonstitution ‘Gaudium et Spes’ des II. Vat.“ (127–178). Zurückgreifend auf die Lehre des hl. Augustinus analysiert er die einzelnen Begriffe, vergleicht sie nach Inhalt und Umfang mit den entsprechenden Passagen der Pastoralkonstitution und hält als Ergebnis fest, daß das augustinische Schema der „bona“ nach dessen Neubewertung für die Ehelehre der päpstl. Konstitution von großem Nutzen war, indem es Ehezweck, Einehe und Unauflöslichkeit der Ehe als aufeinander hingehordnete Komponenten auswies.

Im III. Teil folgen 6 kleinere Beiträge zu verschie-

denen theolog. Fragen (181–293): „Zur Echtheit einiger Kanones des Konzils von Elvira“ (*Domingo Ramos-Lisson*); „Thomas v. Aquin: Das Bezeichnende, das Bezeichnete und ‚fundamentale Aussagen‘“ (*José Ignacio Saranyana*); „Die christliche Lektüre der Bibel nach Thomas v. Aquin“ (*Miguel Angel Tabet*); „Theologie und Christologie Edward Schillebeeckxs“ (*Pier Carlo Landucci*); „die Christologie Louis Bouyers“ (*Luis Alonso / Claudio Basevi*); „W. Kasper: Jesus, der Christus“ (*Lucas F. Mateo-Seco*). In einer gesonderten Studie behandelt *José Luis Illanes* die theolog. Anthropolgie Karol Wojtylas an Hand von dessen ins Spanische übersetzten Werken (297–352). Den Abschluß bildet eine Reihe von 19 Buchbesprechungen zur theolog. Fachliteratur (355–416). Insgesamt bietet dieses Exemplar der „*Scripta Theologica*“ einen lohnenden Einblick in die Arbeitsweise bedeutender spanischer Theologen und zeichnet sich neben seiner kritischen und gründlichen Haltung vor allem durch die unbedingte Treue dem päpstlichen Lehramt gegenüber aus.

Kremsmünster

Konrad F. Kienesberger

SCHÜRMANN HEINZ, *Die Mitte des Lebens finden*. Orientierung für geistliche Berufe. (144.) Herder, Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 18.50.

Der Erfurter Neutestamentler findet zur Mitte des Lebens, indem er ad fontes zurückkehrt und von den ntl Ursprüngen her den Bogen schlägt zu Antworten auf die geistliche Desorientierung unserer Tage.

Zunächst zeigt er im NT „Die zwei unterschiedlichsten Berufungen, Dienste und Lebensweisen im einen Presbyterium“ (11–40) auf: während der allen Jüngern eigene Sklavenstatus in einer freiwilligen Diakonia häuslicher und ehelicher Art des örtlichen Presbyterkollegiums mehr verborgen bleibt, kommt dieser in der totalen Verfügbarkeit des haus- und ehelosen (als Form apostolischer Armut) $\delta\omega\mu\lambda\sigma$ ganz zum Tragen. Gründe, die damals dazu führten, daß sich hauslose Verwalter des Evangeliums in den Presbyterkollegien zusammentreten, erscheinen noch heute (zumal in einer durch die Säkularisierung weltweit bedrängten Kirche) angemessen. Dem Leser stellt sich freilich die Frage, ob es recht ist, daß es heute nur haus- d. h. ehelose Presbyter gibt (vgl. 90).

Grundlegend und wohltuend sind seine Erwägungen über die Trinität und deren Bedeutung für die priesterliche Spiritualität; letztere ist eine verschieden akzentuierte Perichorese dreier den göttlichen Personen entsprechenden Lebensweisen: dienender Liebesgehorsam (Vater), personale Ich-Du-Begegnung (Sohn) und Kontemplation (Hl. Geist) (41–63). Um „Gottes Willen im Tagwerk“ (64–84) zu erkennen, bringt Sch. eine ganze Reihe praktischer „Regeln des geistlichen Lebens, die helfen sollen, unter verschiedenen guten Möglichkeiten den einen konkreten Willen Gottes zu finden“ (73). Es kommen auch die eher instinktiven Wege der „erfahrenen“ Gottesliebe in der Bewegung des Herzens und

im brüderlichen Rat zur Sprache. Ohne die Realität zu beschönigen, entwirft Sch. schließlich je 7 Aspekte der Ur- und der Zukunftskirche, denen zufolge „Der Presbyter von morgen“ (85–127) „brüderlich unter Brüdern und als Mensch unter Menschen, aber als „Geistlich-Geistlicher“, solidarisch mit den Deklassierten, nicht von der Welt mitten in der Welt als Tor um Christi willen und eingedunkelt im Licht“ (127) lebt. Eine Primizpredigt über Größe, Last und Verheißung des Verkündigungsauftrags schließt den Bogen um die „Mitte des Lebens“. Diese „Orientierung“ ist jedem empfohlen, der direkt an der Quelle tanken möchte – in der Zuvorsicht, neu tragfähigen Boden unter seinen Füßen zu bekommen, ohne sich über die oft dunkle Realität der Welt oder seines Lebens hinwegzutäuschen. Sie wird helfen, im Vielerlei des priesterlichen Tuns sich auf „das eine Notwendige“ zu besinnen.

Linz

Walter Wimmer

BREUSS JOSEF, *Theorie des Evangeliums und pastorale Praxis*. Schriftenanalyse als Bekenntnisanalyse aufgrund von Texten aus dem Markus-evangelium. (Erfahrung u. Theologie 2) (134.) Lang, Frankfurt/M. 1979. Kart. sfr 25.–

In dieser als Experiment bezeichneten Arbeit geht es um eine kritische Überprüfung dogmatischer Aussagen und pastoraler Praxis im Licht der „Evangelizität“, d. h. jener Merkmale, die das Evangelium zu einem Evangelium machen. Im 1. Kap. werden an Hand der 1. Leidensankündigung (Mk 8, 31–33) die Kennzeichen von Evangelium herausgearbeitet. Es sind dies: Auslegung des AT, Auslegung des Weges Jesu, Überwindung des vom Evangelium geweckten Widerstandes, offene Rede. Diese Tiefenstruktur liegt nach Auffassung des Autors mehrerer Perikopen zugrunde. Im 2. Kap. wird die sprachliche Eigenart des Evangeliums als Bekenntnis dargelegt; ein solcher Sprechakt lässt sich nur in der Teilhabe an der Passion vollziehen. Zeugnis ist also eine Form der Nachfolge. Damit ist das Evangelium abgehoben von anderen Formen der Rede, etwa Behauptungen, Mythos, wissenschaftlicher Aussage. Eine Verifizierung von Evangelium kann nur durch den Nachvollzug erfolgen. Von diesen Voraussetzungen aus werden im 3. Kap. die Manifestationen des Glaubens beleuchtet: Nachfolge, Gebet, Verkündigung, Sakramente, Schriftlesung. B. versteht Verkündigung als Hinführung zur Nachfolge in der Weise der Begleitung. Im 4. Kap. wird als Folge der Ausführungen eine „Reinigung“ von theologischen Begriffen vorgenommen, besonders fordert B. ein Abrücken von der Wesenschristologie, da diese den Weg und die Geschichte Jesu zu wenig berücksichtigt.

Das Anliegen, das B. verfolgt, ist interessant und wird in dieser Schrift weitergeführt. Das Werk selbst ist ein Essay mit z. T. wertvollen Einsichten, die zum Weiterdenken einladen (bes. 1. und 2. Kap.); z. T. versinkt das Werk in manchmal billige und oberflächliche Argumentation. Wenn man sich die Wesenschristologie so vorstellt, wie

B. es tut, ist Polemik leicht; sie überzeugt allerdings nur den, der von heutiger anspruchsvoller Dogmatik nichts weiß. Gerade ein Autor, der die literarische Art der Schrift genau herausarbeitet, sollte sich von einer ähnlichen Arbeit an den kirchlichen Texten nicht dispensieren. Mit B. stimme ich allerdings überein, daß viele Begriffe einer Reinigung anhand biblischer Vorstellungswiesen bedürfen. Schade, daß aus dem klar erkannten Anliegen nicht mehr geworden ist. Um das Gespräch weiterzuführen, wäre notwendig: ein noch konsequenteres Überdenken des exegetischen Befundes (schon 1977 waren erschienen: Pesch, Kommentar zu Mk, II und Schweizer, Mk – beide Werke sind von der Thematik her zu berücksichtigen; übrigens als Unterstützung zu den exegetischen Ausführungen des Autors); ein sachliches Bemühen um den Sinn der kirchlichen Tradition und ihrer Sprechweise; interdisziplinäres Gespräch.

Brixen
Wilhelm Egger

BETZ JOHANNES, *Eucharistie*. In der Schrift und Patristik. (VI u. 159.) (HB d. Dogmengeschichte Bd. IV, Fasz. 4a) Herder, Freiburg 1979. Kart. DM 56.– (Subskr. DM 49.–)

In 3 dem Umfang nach ungleichen Kap. behandelt B. die Eucharistie nach dem NT (1–23), die Eucharistielehre der griechischen Patristik (24–141) und die der lateinischen Väter (142–159). Man erhält ohne Zweifel einen auf der gesamten, selbst der jüngsten Literatur beruhenden Durchblick, für die griechische Patristik eine mit zahlreichen Belegen untermauerte Darstellung, in der der „Ideenreichtum und die Integrations-tendenz . . . der Griechen“ (142) voll zum Ausdruck kommen. „Der Westen bleibt hinsichtlich der systematischen Kraft hinter dem Osten zurück“ (159). Die abendländische Abendmahl-lehre kreist um zwei Hauptpunkte: die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi und die Aktualpräsenz der Opfertat Christi im anamnetischen Opfer der Kirche (159).

Es wäre vermessen, an einem so exzellent dokumentierten Werk etwas auszusetzen zu wollen. Nicht überzeugt mich die Deutung der Justin-Stelle (34 u. Ann. 75): δι εὐχῆς λόγου τοῦ πάραπτον mit „durch ein Gebet um den Logos, der von ihm stammt“ wiederzugeben, scheint mir philologisch nicht gut möglich. – Für die Gnosis vgl. H.-G. Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksich-tigung der Sakramente, Bonn 1969, 171–185. – Afrahat (71 Ann. 117) sollte nach der Ausgabe von J. Parisot (Patrol. Syr. I/1) zitiert werden, denn die nach G. Bert (Texte u. Unters. III/3f) gegebene Übersetzung der Stelle aus der Unterweisung über das Pascha ist falsch. Richtig: „Wer seinen Leib isst und sein Blut trinkt, wird unter die Toten gerechnet.“ So übersetzt Parisot und erklärt: Christum seipsum communicasse (LI). Tatsächlich steht das Verb beide Male im Peal und nicht im Afel (was man erwarten würde und Bert offenbar konjiziert hat). Wenn man aber erkannt hätte, daß Afrahat sein Beispiel aus Jes

49, 26 entnimmt („ich lasse eure Feinde ihr eigenes Fleisch essen und sie sollen sich an ihrem eigenen Blut volltrinken“), erübrigert sich die Konjektur Berts ebenso wie die überspitzte Erklärung Partisots.

Graz

Johannes B. Bauer

HASENHÜTTL GOTTHOLD, *Kritische Dogmatik*. (291.) Styria, Graz 1979. Kln. S 320.-, DM 44.-.

„Information ohne Denkverbot soll in dieser kleinen kritischen Dogmatik geboten werden“ (9). Sie versteht sich als „emanzipatorische Arbeit“, um in „kritischer, kommunikativer Freiheit“ den Glauben als sinnvolle Aussage darzustellen (a. a. O.). Der Grundansatz, mit dem dies erreicht werden soll, besteht in der Anwendung der von E. Fromm populär gemachten Unterscheidung von Haben und Sein und dem Versuch, die Dogmatik nicht von objektiven Vorgegebenheiten, die als Haben verstanden werden, zu begründen, sondern von dem „in der Wahrheit Sein“. Aus Angst vor der Möglichkeit objektivistischen Denkens fällt H. in den Straßengraben eines reinen Subjektivismus. Schrift und Tradition lehnt er darum als sachfremde Autoritäten ab. Sie sind nur „Reflexionspunkte des menschlichen Selbstvollzuges und Dialogpartner unseres wissenschaftlich-anthropologischen Selbstverständnisses“ (58). Theologie wird dann aber ein reines Selbstverständnis des über sich selbst reflektierenden Menschen. Von diesem Ansatz, der im 1. Kap. („Was ist Wahrheit?“, 11–65) entwickelt wird, entfaltet sich dann die in 6 weiteren Kap. (Jesus Christus, Gott, Mensch, Kirche, Sakramente, Eschatologie) dargestellte Thematik, die herkömmlicherweise in der kath. Dogmatik behandelt wird. Die Konsequenzen sind ebenso kohärent wie erstaunlich. Die Christologie wird zu einem „anthropologischen Erkenntnisprozeß“ (81), in dem Aussagen über Christus, wie sie in Chalkedon gemacht wurden, nur „Fallstricke für Theologie und Anthropologie“ werden. Gott erscheint „als Verhältnisbestimmung, die das Menschsein auf das Gute hin entwickelt“ (121). Das immanent trinitätstheologisch gültige esse ad mundum ökonomisch verabsolutiert: „Gott fungiert hier im Rahmen einer Humanisierungstendenz“ (131). Sünde ist lediglich Selbstverfehlung des Menschen; Rechtfertigung konsequent dann „rechte Bezugnahme auf den anderen, die Gesellschaft und die Welt“ (146). Jesus ist hier nicht mehr Geber der Gnade und der Erlösung, sondern im pelagianischen Verständnis nur Paradigma (vgl. auch S. 159, wo Christus als „Modell“ des gelingen Lebensvollzuges gesehen wird). Am deutlichsten zeigen sich die Folgen eines so einseitigen Ansatzes in der Ekklesiologie, der als Exkurs die Mariologie angehängt wird. Auch die Kirche ist nur „Selbstvollzug der Gemeinschaft“ (163); H. baut als Feindbild eine institutionalistische Ekklesiologie auf, die allenfalls vom Vatikanum I, nicht aber vom Vatikanum II gerechtfer-

tigt werden kann, das bezeichnenderweise fast nicht zur Sprache kommt. Besonders deutlich zeigt sich dies bei der Erklärung des Axioms „Außerhalb der Kirche kein Heil“, die von neuen Interpretationen keine Kenntnis nimmt, obwohl in dem vorausgeschickten Literaturverzeichnis entsprechende Autoren genannt werden. Wäre etwa der Topos von der Kirche als Sakrament aufgenommen worden, hätte ein solches Kirchenbild nicht entwickelt werden können. Es ist nicht zutreffend, daß der Sakramentsbegriff sprachreglerisch nur auf die sieben Sakramente geht (188). Bedauerlich ist auch das Mißverständnis, die vier Eigenschaften des Glaubensbekenntnisses seien lediglich notae. Im übrigen sind die notae Kennzeichen, nicht Glaubensre geln (167).

Der symbolistische Relativismus, dem H. huldigt, zeigt sich besonders in seinen Ausführungen über Maria (175–183). Sie ist für ihn nur ein anthropologisches Symbol, geprägt vom Mythos und damit auf der gleichen Aussageebene wie Demeter, Heloise und Julia (176). Das Dogma von ihrer Mutterschaft ist nur „Zeichen der Befreiung von Entfremdung“ (180), die Jungfräulichkeit immer „dort, wo Gott unter den Menschen geschieht“ (a. a. O.), die Unbefleckte Empfängnis nur Ausdruck für die Selbstidentität des Menschen (82), die Verherrlichung Mariens nur das Symbol der Akzeptation durch das kosmische Symbol des Muttertumms (183). Die Sakramente endlich erklärt er als „Symbole der Identitätsfindung“ (194), die ein verantwortliches Handeln ermöglichen und die Bedeutung zwischenmenschlicher Vollzüge tiefer sehen lassen. Auch das ewige Leben ist nur ein Topos für die Erfahrung tiefer Liebe (272).

Die Auseinandersetzung mit diesem Werk muß bei dem offensichtlichen Mißverständnis der Frommschen Unterscheidung einsetzen. Die Kategorien von Haben und Sein verstehen sich als typologische Kennzeichnungen, nicht als exklusive Modi. Der aus dem Haben lebende Mensch ist; der den Seinsmodus verwirklicht, kommt ohne Haben nicht aus; er hat nur, als hätte er nicht. Da dies nicht gesehen wird, geht die grundlegend dialogische Struktur der christlichen Offenbarungsreligion praktisch verloren. Sie entartet zu einem reinen Solipsismus. Eine wirkliche Offenbarung Gottes ist nicht mehr denkbar, sondern höchstens als evolutiver Prozeß menschlicher Selbsterwirklichung denkbar. Der Werbetext auf der letzten Umschlagseite vermutet, diese Dogmatik „könnte für unsere Zeit und Lebenswelt ganz neue Anstöße für einen persönlichen Zugang zum Glauben bringen“. Es mag dahingestellt sein, ob man wirklich damit leben kann; leiden und sterben kann man mit einem solchen Christentum sicher nicht. So sehr der Versuch anerkannt werden muß, dogmatische Wahrheiten in ein neues Koordinaten system zu übertragen, so sehr muß dieser Versuch als nicht gelungen bezeichnet werden.

Regensburg

Wolfgang Beinert

GRILLMEIER ALOIS, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451) (XXIV u. 829.) Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 98.- (Subskr.).

Mit diesem Bd. beginnt eine Trilogie, deren weitere Folgen die Zeit zwischen Chalcedon und Gregor dem Großen (Bd. 2) und die Geschichte bis zum Frankfurter Konzil von 794 (Bd. 3) umfassen sollen, also einen Überblick über das erste Jahrtausend der Entwicklung des zentralen christlichen Dogmas geben. Von der lebenslänglichen Forschungsarbeit des Frankfurter Jesuiten, deren Summe damit geboten wird, legt die Genesis des Werkes bereites Zeugnis ab. Am Beginn stand ein umfassender Artikel (200.) in dem Sammelwerk „Das Konzil von Chalzedon. Geschichte und Gegenwart“ (1951-1954). Er wurde 1965 (21975) in Englisch auf 528 (2599) S. erweitert („Christ in Christian Tradition“) und ist nun nochmals neu bearbeitet worden. Entstanden ist faktisch ein neues Werk. Es weist den Autor als führenden Kenner der Problematik von Weltgeltung aus.

Aus einer profunden Überschau über die antike wie die moderne Literatur breitet er immenses exegetisches, dogmatisches und dogmengeschichtliches Material aus, das sein Buch selber zu einer wohl auf lange Zeit nicht auszuschöpfenden Quelle für die künftige Forschung macht. In sorgsamen Analysen, einfühligen Erörterungen und geistesgeschichtlichen Skizzen fügt er Stein um Stein (er holt sie nicht selten aus recht entlegenen Winkeln) zu einem stupenden Bau zusammen, der den Betrachter nicht nur mit Hochachtung vor der heute rar werdenden synthetischen Kraft des Architekten erfüllt, sondern (und das dürfte ihm selber weitaus wichtiger sein) den in den ntL Schriften vorgegebenen Bauplan „Jesus Christus“ als wirkmächtiges Agens der Geistesgeschichte und Initiation eines noch lange nicht abgeschlossenen theologieschichtlichen Dramas nachweist, vor allem aber anschaulich macht, daß der Gott-Mensch spirituelle Kräfte freigesetzt hat, die bis zur Stunde lebendig sind. So ist eine wissenschaftliche Meisterleistung entstanden, die in den besten Traditionen deutscher Historiographie gleichzeitig als literarisches Kunstwerk gelten kann, das sich auf weite Strecken geradezu spannend liest. In dieser Rez. kann nicht auf die einzelnen Ergebnisse eingegangen werden, auch muß die kritische Würdigung unterbleiben, beides erforderte weitaus mehr Raum. Es soll jedoch der Gedankengang kurz nachgezeichnet werden.

Die Einmaligkeit der Person Jesu von Nazaret rief von Anfang an (also schon im NT) einen Prozeß ins Leben, der durch die Momente der Selektion der Jesusüberlieferung, der Transformation des Kerygmas zum Dogma und der beständigen Neuinterpretation der Daten der (jeweils bereits vorliegenden) Tradition gekennzeichnet wird. Seine Intention ist die Sicherung der geheimnisvollen Tiefe, die den Nazarener über alle anderen Menschen heraushob und deutlich auf die Seite Gottes und damit des Heils der Menschen rück-

te. Das Leben, Sterben und Auferstehen Christi ist der bleibende Konvergenzpunkt des christlichen Kerygmas nicht weniger als der ihm stets dienenden Größen von Theologie und Dogma. Beide wollen es in die jeweilige Situation hinein vermitteln. Eines der wichtigen Ergebnisse der Arbeit ist, daß diese Aufgabe gerade nicht nur „piscatorie“, also im bloßen Blick auf den Glauben der kleinen Leute, sondern notwendig „aristotelice“, d. h. in Auseinandersetzung mit den geistigen und philosophischen Strömungen der Zeit erfüllt werden kann. So entsteht seit Justin neben dem Kerygma die Theologie, die zum chalkedonensischen Glaubenssatz in leidvollen und nicht selten hochdramatischen Kämpfen so geführt hat, daß darin das ganze Christusbild des NT zur Geltung kommen konnte. Es zeigt sich aber auch, daß die konziliare Christologie des 4. und 5. Jh. weit davon entfernt ist, einen unüberholbaren Abschluß des Problemkomplexes zu bieten, sondern gerade wegen ihrer Zeiteingebundenheit nach immer weiterer Erschließung verlangt. Aus dieser Perspektive gibt G. Impulse für die gegenwärtige Diskussion, vor allem unter ökumenischer Perspektive (Dialog mit den vorchalkedonensischen Ostkirchen).

Im Zusammenhang damit steht eine weitere wichtige Einsicht von aktueller Bedeutung. Die lange Zeit gängige dogmengeschichtliche Schwarz-Weiß-Malerei verbaut sich selber das Verständnis. Die umfassende Untersuchung ergibt, daß auch die „Häretiker“ wichtige sachliche wie terminologische Vorarbeiten für die zusammenfassenden Glaubensformeln geliefert haben, aber auch, daß die „Orthodoxen“ gelegentlich eben diese Synthese verhindert haben. So kommt das Logos-Sark-Schema in einer arianischen wie in einer kirchlichen Fassung vor, ist das Begriffsmaterial von Chalkedon apollinaristischer Provenienz (ὑπόστατος, φύσις, πρόσωπον), zeigt Nestorius (der alles in allem eine weitgehende Rehabilitierung erfährt) erstmals deutlich, daß Einheit und Verschiedenheit in Christus auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln ist, verhindert Cyril lange die Rezeption von Chalkedon. Manche Entgleisung und mancher Umweg in der nicht allezeit von der von Christus gepredigten Liebe getragenen Dogmengeschichte des christologischen Glaubenssatzes hätte vermieden werden können, wäre beachtet worden, was G. von Nestorius sagt: Dieser hätte nicht verurteilt werden müssen, „wenn man auf seine Sorge um die Tradition in Spannung mit dem neuen Problem, das er stellte, geachtet hätte“ (660); so wie es Augustinus im Fall des Leporius mustergültig getan hatte (662-665).

Diese wenigen Anmerkungen machen wohl hingänglich klar, daß dieses opus magnum nicht nur eine mustergültige Gelehrtenleistung, sondern auch ein abgewogener, aber an Deutlichkeit wie an Sachkompetenz nicht zu übertreffender Beitrag für das theolog. Gespräch der Gegenwart ist. Man kann sich nur wünschen, daß die angekündigten Folgebände so rasch wie möglich erscheinen.

Regensburg

Wolfgang Beinert

GRAFF MICHAEL, *Glauben ohne Fremdwörter*. (117.) Religiöse Bildungsanstalt, Stuttgart 1979. Kart. DM 9.80.

G. hat sich ein schwieriges Ziel gesetzt: das Apostolische Glaubensbekenntnis zu erläutern mit Worten, „die nicht nur in der Kirchenbank, sondern auch im Wohnzimmer einleuchten“ (13). Dabei war er sich bewußt, daß „dieses Unternehmen eine Gratwanderung ist, hier abgründige Theologie, dort das Glatteis unserer Umgangssprache“ (13). Man macht sich gespannt an die Lektüre des Buches, das in 20 Kap. mit je 4 bis 5 Seiten das Glaubensbekenntnis auslegen will. Man liest mit wachsendem Interesse, ergötzt sich an treffenden Formulierungen wie überhaupt am brillanten Stil, findet da und dort eine Wendung gar zu drollig, z. B. Marienverehrung sei berechtigt „trotz merkwürdigem Wildwuchs im religiösen Unterholz“ (39), oder „Unsere Sache mit der Himmelfahrt endet meist mit einer philosophischen Bauchlandung“ (59), oder vom Hl. Geist: „Er läßt sich weder als Fahrtwind der Revolution noch als frommer Mief in der festen Burg mißbrauchen“ (79).

Es ist anzuerkennen, daß hier in einer leicht lesbaren und vom üblichen Kirchenjargon befreiten Sprache die grundlegenden Wahrheiten des Christentums dargestellt werden. Man kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Sprache mit ihren glänzenden Formulierungen sowohl die Stärke als auch die Schwäche des Buches ist: So sehr man gefangen ist vom flüssigen Stil des Autors, so sehr liest man leicht über ganze Passagen hinweg, hält dann plötzlich inne und fragt sich: Was hat er nun eigentlich gesagt? Das Feuerwerk der Sprache ist auf nicht wenigen Seiten (gewiß nicht absichtlich!) zur Hauptsache geworden.

Rez., dessen Standpunkt natürlich subjektiv ist, hätte folgende Wünsche an eine ev. Neuauflage: 1. Die üppig wuchernde Sprache ein wenig zugunsten des Gesagten zurechtzuschneiden; 2. wenigstens in Fußnoten die vielen Bibelstellen zu nennen, auf die im Text angespielt wird, als Handhabe für jene, die sich in die Materie vertiefen möchten, und 3. am Ende der einzelnen Kap. in ein paar nüchternen Merksätzen das Wesentliche zusammenzufassen.

Neumarkt i. H.

Engelbert Leitner

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. II, Lfg. 5: *Analogie – Anselm, Register* (643–799, 16 Bildtafeln) de Gruyter, Berlin 1978. Kart. DM 38.–. Bd. III, Lfg. 1–5 (Anselm v. Laon – Aristoteles) (826.) W. de Gruyter, Berlin 1978. Kart. DM 190.– (Subskr.); Bd. IV, Lfg. 1–5 (Akkadisziplin – Autobiographie) (813.) W. de Gruyter, Berlin 1979. Kart. DM 190.– (Subskr.).

Die Lieferungen kommen im geplanten Tempo und bringen Artikel von hoher Qualität. Ich greife einige heraus.

Anarchie/Anarchismus; Anfechtung: Hier wäre historisch-kritischer zu fragen gewesen, wie origi-

nell Luthers Suche nach dem gnädigen Gott gegenüber der ma. Frömmigkeit wirklich war (II, 695ff). Man untersuche daraufhin einmal die Texte Anselms v. Canterbury. Für Angst wird auf die Stichworte Existentialphil., Kierkegaard, Psychologie verwiesen, obwohl das Thema die Theologie direkt angeht. Anknüpfung: Anselm v. Canterbury: L. Hödl liefert einen gelungenen Überblick, dem nur die schärfere Problematik des Gottesbildes abgeht, um das Anselm gekämpft hat. Das Moment der Angst wäre stärker zu beachten gewesen. Seine Theorie der genauen Genugtuung war wahrscheinlich die Bändigung der Furcht vor dem Gott, der alles kann. Leider werden Anselms Meditationen zu wenig beachtet, in denen sich seine Panik vor dem unheimlichen Mysterium erschreckend offenbart. Die Frage, ob Liebe und Macht in Gott versöhnt sind, war für ihn immer stärker als die Antworten, die über Beschwörungen kaum hinausgehen. Antichrist; Antike und Christentum (C. Andresen): Ein vorzügliches Compendium, in dem nur die Aufmerksamkeit für die sozialen und politischen Verhältnisse fehlt. Antisemitismus: bringt alles, was man an Information und Analyse wünscht zusammen mit ausführlichen Literaturangaben. Apokalyptik/Apokalypsen: ist sehr gegensätzlich gestaltet, vor allem, weil der Beitrag K. Müllers (III, 202–251) über die frühjüdische Apok. nach Methode und Ausmaß den Rahmen sprengt u. nicht genug Auskunft gibt über die Auswahl der analysierten Texte. Warum bleibt die Qumran-Literatur völlig unbeachtet? Müllers kritische Mühe richtet sich mit Recht gegen eine unhistorische Verwendung der Apok. durch die christliche Theologie (Moltmann, Pannenberg), läßt aber dem Phänomen gegenüber die möglichen Fragen weg. In der Darstellung der späteren christlichen Formen der Apok. werden neuere kath. Metamorphosen im militärischen Marianismus des 19. und 20. Jh. nicht beachtet. Apostel / Apostolat / Apostolizität; Arbeit; Arbeiter / Arbeiterbewegung / Angestellte (G. Schulz); Arbeiterpriester (R. Frieling); Aristoteles; Armut: in den Zusammenhang des II. Vat. (IV, 115–117) gehören mindestens auch die Enzykliken „Pacem in terris“ und „Populorum progressio“. Ars moriendi; Askese; Atheismus: bei diesen und zahlreichen anderen Artikeln ist die Frage zu stellen, warum die Betrachtung des Themas einmal religionsgeschichtlich ausgewertet wird, dann nur auf die Tradition des Judentums und Christentums beschränkt bleibt. Für den Atheismus wäre der Buddhismus, wären vergleichbare Entwicklungen in anderen, nicht abendländischen Kulturen höchst relevant. Schier ein Traktat De resurrectione ist der Artikel Auferstehung geworden (IV, 441–575); er gehört nach meinem Wissen zum besten, was in letzter Zeit dazu gedruckt wurde. Aufklärung; Augsburger Bekenntnis; Augustin; Augustinismus.

Insgesamt ein Werk, das den Ansprüchen, mit denen es begonnen wurde, alle Ehre macht und jedem, der die Sache der Theologie sucht, empfohlen werden kann summa cum laude.

Linz

Gottfried Bachl

MORAL THEOLOGIE

BAUMGARTNER KONRAD, *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*. Bd. 1: Berichte – Analysen – Probleme. (416.) Wewel, München 1978. Kart. lam. DM 22.–, Ln. DM 34.–.

Von der nachkonziliaren Erneuerungskrise blieb auch das Bußsakrament nicht verschont. Im Hintergrund des augenscheinlich zahlenmäßigen Rückgangs steht die unabsehbare Tatsache, daß die Beichte heute vielen zum Problem geworden ist. Die pastoralen Bemühungen, die Bedeutung dieses Sakramentes für den christlichen Lebensvollzug neu zu erschließen, bedürfen einer genauen Kenntnis der gegebenen Situation, der mit statistischen Erhebungen zur Beichtfrequenz noch lange nicht Genüge getan ist. Hier setzt diese Studie des Eichstätter Pastoraltheologen an. Ihr spezifisches und – wie das Nachwort von E. Feifel (391–416) unterstreicht – wohl begründetes Anliegen ist die pastoral-theologische Geltendmachung der „*vox humana*“ der Beichten den selbst (11f). Die Weiterbehandlung der aufgeworfenen Probleme blieb dem 2. Bd. vorbehalten (Theologische Beiträge zu Einzelfragen. Wewel, München 1980).

B. stützt sich bei seiner Untersuchung auf 200 beantwortete Fragebögen aus mehreren süddeutschen Pfarrgemeinden (1974–1977), auf denen an Hand von zweimal 7 Fragen sowohl frühere Erfahrungen als auch gegenwärtige Eindrücke und Überlegungen mitzuteilen waren (11–22). Nach einer Wiedergabe von 11 Gesamtbüchern (23–41) werden der Reihe nach die Antworten zu den 14 Fragen vorgestellt, analysiert und auf ihre Problematik hin reflektiert (42–322). Diesem Hauptteil des Bd. folgen (der Zahl und des Gewichtes wegen eigens dargestellt) Erfahrungen von Ordensfrauen mit dem Bußsakrament (323–363) sowie mehrere von B. zusätzlich erbetene Gesamtberichte aus dem religiösen Leben mit besonderem Bezug zum Bußsakrament (364–387). Kurze „zusammenfassende Thesen“ runden die Auswertung ab und melden verschiedene Desiderate an (388–390).

Die Studie sieht ihr Ziel „in der Dokumentation von in Sprache gebrachten Erfahrungen ernst zu nehmender Christen, welche diese im Umgang mit dem Bußsakrament gemacht haben und machen“ (20). In der Präsentation und Auswertung dieser persönlichen Stellungnahmen, deren Textwiedergabe über die Hälfte des Buches ausmacht, liegt ihr besonderer Wert. Mit dem zugrunde gelegten Modus und Umfang der Befragung setzt sie sich freilich hinsichtlich der Repräsentativität auch eine Grenze (vgl. 20–22). Unabhängig davon ist man bei der Lektüre dieser Selbstzeugnisse, die nicht nur Enttäuschungen und Erwartungen, sondern auch Bemühung und Wertschätzung zum Ausdruck bringen, immer wieder beeindruckt und zum Nachdenken gedrängt. So ist das (drucktechnisch ansprechend gestaltete) Buch über seine eigentliche pastoral-theol. Ziesetzung hinaus auch für den Nicht-Fachtheologen lesenswert, dem gleichwohl, was das Bußsakrament betrifft, an einer Anregung

durch die Erfahrungen und Meinungen von Mitchristen (vgl. 13) gelegen ist.

Linz

Alfons Riedl

HÄRING BERNHARD, *Frei in Christus*. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Bd. I: Das Fundament aus Schrift und Tradition. (460.) Herder, Freiburg 1979, Kln. DM 49.50.

H. kommt das Verdienst zu, die Entwicklung der Moraltheologie seit dem ersten Erscheinen seines Handbuchs „Das Gesetz Christi“ (1954), also durch ein entscheidendes Vierteljahrhundert, an führender Stelle mitgetragen zu haben. Dem Erneuerungsgedanken des II. Vat. verpflichtet (vgl. seine Schrift „Moralverkündigung nach dem Konzil“, 1966), ließ er 1967 eine erneut überarbeitete 8. Aufl. seines weitverbreiteten und weitum geschätzten Werkes erscheinen. Für mehr als ein Jahrzehnt blieb dies die letzte Ausgabe eines deutschsprachigen Moralhandbuches. Nach intensiver Einzelarbeit an moraltheol. Problemen, vor allem an Fragen der Normbegründung, lag erst 1978 im „Handbuch der christlichen Ethik“ (Herder) wiederum eine Gesamtdarstellung vor. Seit Herbst 1979 (englisch seit 1978) ist nun auch ein „neuer Häring“ zur Hand.

Vergleiche dieses 1. grundlegenden Bd. (die beiden anderen haben die Individual- und Sozialmoral zum Gegenstand) sowohl mit dem 1. Bd. von „Gesetz Christi“ als auch mit neueren Darstellungen der Fundamentalsmoral drängen sich auf. Wer den früheren Titel des HB mit Gal 6, 2 assozierte, wird die von H. intendierte christologische Kontinuität auch in der Neugestalt erkennen, die programmaticisch unter dem Wort von der Freiheit steht, der „Freiheit in der Treue zu Christus“ (Einl.). Der Verwirklichung des christlichen Lebens, nicht in erster Linie als theolog. Studienbuch will das Werk dienen. Unter Verzicht auf fachtheoretische Erörterungen, detaillierte Systematik und ausgedehnte Literaturangaben bietet H. nach einer einleitenden Vorstellung des Buches (17–22) in 8 Kap. sowohl die großen Standardthemen: Gewissen (Kap. 6), Gesetz (Kap. 7) Sünde und Bekehrung (Kap. 8) als auch die anthropologische und dogmatische Grundlegung in den Kap. über die schöpferische Verantwortung (Kap. 3), die gottgeschenkte Freiheit (Kap. 4) und – besonders hervorzuheben – die Grundsentscheidung (Kap. 5). Mit der Trias „Freiheit, Treue und Anbetung“ beschließt er die Thematik (439–451), die er ganz bewußt mit 2 Kap. über die Bibel (Kap. 1) und die moraltheol. Tradition (Kap. 2; „Wie frei und treu war und ist die Moraltheologie?“) eröffnet. Aus Schrift und Tradition (Untertitel) soll ja die Grundlegung der Moraltheologie erfolgen. Ein Personen- und Sachregister erleichtert das Studium des ansprechend ausgestatteten Bd.

H. ist an einer „christozentrischen“ (21), einer „betont christlichen Moraltheologie“ und an der „Formung der christlichen Persönlichkeit und der Gemeinschaft“ (22) gelegen. Sein – pastoraler – Adressat ist der Christ, der „frei – in Chri-

stus“ leben soll. Darum der unmittelbare Einstieg mit einer Ganzheitsschau des christlichen Lebens im Lichte der Hl. Schrift (23–43), der christologische Ansatz (74–77) und die sich durchhaltende Linie der Anbetung (vgl. Stichwort 455). Es ist ein ausgesprochen persönliches Buch, durch und durch geschrieben als Ausdruck eigener Überzeugung (vgl. 47 u. ö.), in einem verkündigungsnahen Stil, der dem Werk eine gute Lesbarkeit verleiht, und mit dem Anliegen, die kath. Moral selbst aus aller legalistischen Enge zu befreien, sie vor allem von der Dynamik des Seins in Christus her verstehen zu lassen und ihr damit eine Chance und Aufgabe für die Zukunft zu geben.

Man mag in diesem Bd. manches vermissen, was die Moraldiskussion der letzten Jahre ausführlich zur Sprache gebracht hat, so etwa eine Ortsbestimmung der Moraltheologie innerhalb der heutigen wissenschaftlichen Ethik oder eine eingehendere Behandlung der Hermeneutik biblischer wie lehramtlicher Moralaussagen, welch letztere ja zugegebenermaßen „ebenso sehr der Hermeneutik bedürfen“ (325). Dazu stehen andere Publikationen zur Verfügung. Was innerhalb dieser der neuen Moraltheologie H.s ihren besonderen Stellenwert gibt, ist neben der engen Verbindung mit der Tradition die betont biblische und positive Ausrichtung auf das christliche Leben, mit der sie nicht der Einseitigkeit der Normtheorie (vgl. 40f) erliegt.

Linz

Alfons Riedl

PIEGSA JOACHIM / ZEIMENTZ HANS (Hg.), *Person im Kontakt des Sittlichen*. Beiträge zur Moraltheologie (FS. f. J. G. Ziegler) (211.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ln. DM 24.80.

Diese Festschrift erörtert Fragen der Fundamentalmoral und Grundfragen christlicher Existenz. H. Juros (Warschau) klagt „die Objektschwäche der Moraltheologie“. Es fehle weithin Klarheit über das Sollen, das sich im Gewissen offenbart. Das Gewissensurteil ist die unentbehrliche Instanz, die über die Verpflichtung informiert, weil sie Erkenntnis dessen ist, was der Personewürde entspricht. „Die Würde der menschlichen Person ist unbedingt zu achten, weil Gott selbst Mensch geworden ist.“ Die Offenbarung führt zur Theologie des Moralischen. – A. Nossel (Lublin) zeigt in „Christsein als radikale Proexistenz, Christologisch-ethische Erwägungen“ die Mitte des christlichen Glaubens und Handelns auf. „Jesus Verhalten ist uns Beispiel und Maßgestalt dienender und sich hingebender Liebe.“ Es geht um Nachfolge Christi, um die in Christus verwurzelte, uneingeschränkte Proexistenz des Christen. – T. Styczen (Lublin): „Personaler Glaube im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissen“ analysiert im Anschluß an Kierkegaard das Verhalten Abrahams beim Isaakopfer. 2 konstitutive Elemente entscheiden über eine Tat: das Gewissen (anerkennt das Sollen als bindend) und die Autorität (ruft das Sollen hervor). Die menschliche Person kann nur durch Gott zur gesetzgebenden Autorität werden.

J. Piegsa (Augsburg): „Die ‚Sache Jesu‘ und die Reformmarxisten“ befaßt sich mit der Unvereinbarkeit von Christentum und Marxismus in wesentlichen Punkten (Erlösung, Nächstenliebe, Lebensziel). – A. Szostek (Lublin): „Zur gegenwärtigen Diskussion über den Utilitarismus“ setzt sich für einen Teleologismus oder Konsequentialismus ein, der ebenfalls absolute Normen begründen könne und nicht im Gegensatz zum Deontologismus stehe. Die im Westen geübte Kritik am Deontologismus sei in Gefahr, das Problem zu vereinfachen und etwas Bewahrenswertes aufzugeben: die Theorie vom Menschen und dem ihm wesentlich Guten. – Nach J. Pryszyk (Warschau): „Die Wiederherstellung der gefallenen menschlichen Natur – der Grundgedanke der orthodoxen Moraltheologie“ ist diese soteriologisch bestimmt. Ihr Ideal ist der geistliche Mensch, „der seine innere Erneuerung vollzogen hat, Gott vollkommen ergeben ist und sich mit ihm in Christus vereint hat“. Das westliche Ideal (der tugendhafte und im Guten tätige Mensch) könnte durch diese Sicht gewinnen. – J. Theiner (Brixen): „Gedanken zur Sündenlehre Abaelards in seinem Werk ‚Ethica seu Scito te ipsum‘“ verbucht als Verdienst Abaelards die Aufwertung von Absicht und Gesinnung gegenüber der einseitigen Erfolgsethik, als Mängel die Abwertung der äußeren Handlung, die Unterschätzung der Begierden, die Kluft zwischen innerem Konsens und der folgenden Tat.

T. Sikorski (Warschau): „Die Aporie des gemeinschaftlichen Lebens oder: Der gemeinschaftliche Charakter der christlichen Moral“ zeigt, daß der Gegensatz „Individualismus – Kollektivismus“ nur von der christlichen Moral überwunden werde im Kontakt mit Dogmatik und Bibeltheologie. – K. H. Kleber (Passau): „Der Christ und die Armut“ stellt fest, daß weder Besitz noch Besitzlosigkeit an sich sittliche Werte sind. Mehr denn je sei heute die soziale Bindung des Eigentums zu betonen. – K. Wojtyla: „Die menschliche Person im Kontext der ehelichen Hingabe und Elternschaft“ legt dar: weil sich die Ehepartner als Personen selbst besitzen, können sie sich einander schenken, müssen aber ihre Personewürde respektieren. Dazu gehört wesentlich, daß sie den ehelichen Akt ganzheitlich mit Wahrheit vollziehen als liebende Vereinigung zur Fortpflanzung. Sonst würde der eheliche Akt seiner inneren, objektiven Wahrheit beraubt, in potentia auf Elternschaft ausgerichtet zu sein. Wie in anderen Schriften (z. B. „Liebe und Verantwortung“) und päpstlichen Äußerungen regt W. an, weiter über den Zusammenhang von Personentaltung der Gatten und unbeeinträchtigen ehelichen Verkehr nachzudenken.

J. Tischner (Krakau) betont in seinen „Überlegungen zur Arbeitsethik“ den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit. Sie verbindet die Menschen und verpflichtet sie gegenseitig. In ihrer Interpersonalität ist sie eine Art Sprache. Sittliche Ausbeutung in diesem Bereich ist Lüge und führt zur Auflösung der Gesellschaft und zur Selbstdestruktion der Arbeiter. Arbeit hat personalen Charakter, ist zwischenmenschliche

Kommunikation. Die Kriterien ihrer sittlichen Bewertung müssen im Menschen selbst gesucht werden. -H. Zeimentz (Mainz): „Toleranz – Freiheit – Wahrheit“ kritisiert den früheren Toleranzbegriff. Erst das II. Vat. hat Toleranz im positiven Sinn (Religionsfreiheit) mit der Personenwürde begründet. Das bedeutet nicht, daß man jede Meinung eines anderen als richtig annehmen müsse, wohl aber, daß man Achtung vor der Person und Respekt vor der Gewissenüberzeugung des anderen haben müsse. Um der Glaubenseinheit willen hat die Kirche das Recht zu urteilen, ob eine Interpretation der Glaubenslehre mit der Glaubensüberzeugung der Kirche vereinbar sei oder nicht. Z. läßt erkennen, daß er mit Einzelheiten der Laisierungspraxis bzw. der Verfahrensordnung der Glaubenskongregation nicht einverstanden ist, unterläßt es aber, konkrete Vorschläge zu machen. Dem Jubilar, der die Bande zwischen Mainz und den Hochschulen Polens geknüpft hat, ist zu gratulieren und den Hgg. zu danken, daß sie dem Westen diese beachtlichen Arbeiten zugänglich gemacht haben.

Wien

Karl Hörmann

MOLINSKI WALDEMAR (Hg.), *Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe*. (Sehen – Verstehen – Helfen, Bd. 3) (175.) Herder, Wien/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. S 168.-, DM 22.80.

Das Thema „Strafvollzug“ ist aktuell und auch in den Massenmedien sehr beliebt. Man kann damit leicht Emotionen aufladen und (wenn einige spektakuläre Kriminalfälle verallgemeinert werden) sogar den Wunsch nach der Todesstrafe hervorrufen. Es ist daher selbstverständlich, wenn der Durchschnittsbürger, der in seinem ganzen Leben noch nicht viel mit Polizei und Justiz zu tun hatte, sich kein rechtes Bild über diese Fragen machen kann. Daher scheinen mir diese Studien von namhaften Fachexperten geeignet zu sein, den interessierten Leser über Strafvollzugsfragen befriedigende Auskunft zu geben. Dem Hg. ist es gelungen, die Mitarbeiter so auszuwählen, daß ein einheitliches, übersichtliches Bild über die Fragen der Strafe, Strafvollzug und Straffälligenhilfe gegeben wird.

Alle mit dieser Materie Beschäftigten wissen, daß im praktischen Strafvollzug „Sicherheit und Ordnung“ oft mehr bedeuten als der Mensch. Klar wird aufgezeigt, daß der Mensch nicht aus Rache bestraft werden darf, sondern Zweck des Strafvollzuges in erster Linie die Rückführung in ein ordentliches Leben ist. Kurze und auch lange Freiheitsstrafen erscheinen reformbedürftig: kurze, weil sie schon von ihrer Dauer her keine hinreichende Vorbereitung auf ein straffreies Leben zulassen; lange deshalb, weil sie den Verurteilten in zunehmenden Maße dem sozialen Leben entfremden. Freiheitsstrafen werden oft so verhängt, daß sie die Entsozialisierung, ja sogar den Rückfall des Straftäters fördern. Man argumentiert oft, der Täter sei mit seinem Opfer nicht sehr human umgegangen und verdiene daher

eine ebenso unmenschliche Behandlung. Würde der Staat so mit dem Täter umgehen, wie dieser mit seinem Opfer verfahren ist, würde er sich mit ihm hinsichtlich der Handlungsweise auf gleiche Ebene begeben. Der entscheidende Akzent ist vielmehr darauf zu legen, daß die Bestrafung rechtlich und sozialpsychologisch die Aussöhnung des Täters mit der Rechtsgemeinschaft ermöglicht. Wenn der Staat jemand seine Freiheit entzieht, übernimmt er eine besondere Verantwortung für diesen Menschen. Der Strafvollzug muß deshalb nicht nur Schädigungen (die er zur Folge haben kann) begegnen, sondern darüber hinaus im Rahmen seiner Möglichkeiten die Voraussetzungen schaffen, daß der Straffällige nicht mehr rückfällig wird.

Besonders verdienstvoll scheint mir das Aufzeigen von Möglichkeiten und Grenzen persönlicher Hilfe für die Rückführung Straffälliger zu sein. einerseits kann die Resozialisierung nicht allein in der Abgeschlossenheit eines Gefängnisses erfolgsversprechend abrollen, sondern braucht die aktive Mithilfe idealer, ausgebildeter und erfahrener Mitarbeiter. Andererseits werden aber auch klar die Grenzen und Möglichkeiten dieser oft ehrenamtlichen Mithilfe aufgezeigt.

Es wäre wünschenswert, daß jeder im Strafvollzug Beteiligte, diese Grundsätze studiert und befolgt. Viele würden dann an diesem schweren Beruf nicht scheitern (weil sie sich als Rächer der Gesellschaft fühlen), sondern in dieser schwierigen Aufgabe Freude und Erfüllung finden.

Anton Eder

PASTORALTHEOLOGIE

SCHWALBACH ULRICH, *Firmung und religiöse Sozialisation*. (Innsbrucker theolog. Studien, Bd. 3) (185.) Tyrolia 1979. Kart. lam. S 240.-, DM 36.-

Welche Funktion hat heute noch die Firmung? Unter der Fülle von Abhandlungen und Behelfen ragt Schwalbachs Untersuchung zur Firmung und religiösen Sozialisation besonders hervor. Er gliedert das umfangreiche Thema in 3 Hauptteile: Zur Liturgie- und Dogmengeschichte der Firmung, Soziologische Fragestellung, Konsequenzen für die Praxis der Firmung.

Die geschichtliche Entwicklung der Firmung beginnt mit der Urkirche und läßt bis zum 8. Jh. noch keine Abspaltung vom Initiationssakrament der Taufe erkennen. Selbst Hugo von St. Viktor hält an der Einheit der Chrismosalbung bei Taufe und Firmung fest, vor allem, wenn der Bischof als Spender zur Verfügung stand. Später wird in der Westkirche die Firmung zur Salbung zum Kämpfer für Christi Reich. Theologisch sieht Thomas v. A. die Firmung als Geistsendung in der Fülle, hält aber an der Reihenfolge Taufe, Firmung, Eucharistie fest. In der heutigen Firmtheologie sind Ansätze von allen geschichtlichen Perioden vorhanden, im bes. wird die Mitarbeit des Empfängers (*opus operantis*) besonders betont. H. Mühlen streicht

dagegen die ekklésiale Sinnspitze der Firmung hervor. Sie ist die Geschichtlichkeit und Kontinuität der Geistsalbung Jesu in der ganzen Kirche.

Im 2. Teil wird der Leser gründlich in soziologisches Denken eingeführt. Ausgehend vom Phänomen der Säkularisation und den Strukturänderungen wie Urbanisierung und Industrialisierung bis hin zur modernen Gesellschaft mit ihrer Dynamik, Mobilität, Manipulation und Rationalisierung werden die soziokulturellen Determinanten aufgezeigt. Die religiöse Sozialisation hat für die Firmung eine entscheidende Bedeutung. So spielen die Umwelt, der Umgang mit Primär- und Sekundärgruppen (Familie, Freunde, Pfarre, Schule, Vereine) eine wichtige Rolle, wobei der Familie eine Schlüsselstellung kommt. Auch die Massenmedien dürfen in ihrer Wirkung nicht unterschätzt werden. Leider ist der Anteil an ethischen und religiösen Sendungen noch sehr klein. Für die Dauerhaftigkeit der religiösen Sozialisation sorgt vor allem die Familie durch Vermittlung des Urvertrauens, des Gebetslebens und des Zeugnisses echter Glaubenshaltung. Fehlsozialisationen treten vor allem bei Abwesenheit der Mutter auf. Die Kirche hat die Offenbarung in konstant sinnhafter Weise weiterzugeben und soll ständig neue Anhänger für die Frohbotschaft werben. Dazu sollte sie die Ergebnisse der Sozialisationsforschung beachten. Für das Firmsakrament ergibt sich daraus die soziale Einbettung und emotionale Fundierung der religiösen Sozialisation. Nur wenn die Vorbilder wahrhaft anziehend sind, wird ihnen gefolgt.

Der 3. Teil zieht daraus die Konsequenzen für die Firmpastoral. Die theologische Entscheidung zur Firmung wird durch das neue Sakramentenverständnis erleichtert. Als pastorale Konsequenzen der religiösen Sozialisation ergeben sich die stärkere Heranziehung von Eltern, Paten und Firmhelfern. Abschließend werden die pastoralen Neuansätze aus der Diözese Rottenburg kritisch durchleuchtet. Die Durcharbeitung des Buches kann allen, die mit der Firmvorbereitung befaßt sind, bestens empfohlen werden.

Graz

Karl Gastgeber

HÖSLINGER N. / SCHULTES J. L., *Freude am Wort*, Überlegungen zur Bibelpastoral. (Bibel u. Liturgie 1/79, Festnummer f. A. Stöger) (96.) Ost. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg. Kart. S 52.-.

Stögers wissenschaftliches Mühen hat reiche Frucht getragen und viel „Freude am Wort“ einbrachte für ihn und für alle, die „Ihn“ lesen. Den Menschen Stöger und sein Werk hat F. Staudinger gezeichnet. Die Publikationsliste weist mehr als 80 Nummern aus. Sehr zum Nachdenken regt K. Woschitz an mit seiner Aufforderung „Den Sinn entdecken“, wobei er philosophisch-hermeneutisch besonders auf das Hinhören auf das Gesprochene verweist und das Weghören von sich selbst dabei mit meint. J. Kremers bibeltheologische Erwägung zu 2 Kor 3, 18 ist „sehr geeignet, zur Betrachtung über die

Hoheit und das Ziel christlichen Lesens der Hl. Schrift anzuregen“. (18) J. Marböck schreibt Anmerkungen „Zur Verkündigung des AT“ in der Überzeugung: „Nur Verkünder, für die selber das Wort ‚Geist und Leben‘ (Joh 6, 63) geworden ist, werden in anderen den Hunger nach dem Worte Gottes (Am 8, 11) auch des AT zu wecken und zu stillen vermögen.“ (25) F. Zeilinger bringt „Gedanken zur Biblischen Predigt im Anschluß an Hebr 4, 12“. Er weist der Bibelpredigt eine „Brückenfunktion“ zu (27). „Sie soll dem Hörer von heute ihren Anspruch, ihren Trost, oder einfach ihre Botschaft vermitteln“ (27). Die Widerlager der Brücke müßten sein: Kenntnis der Hörer und ihrer Anliegen einerseits, Kenntnis der Bibel andererseits.

Es ist unmöglich, die mehr als 20 Beiträge (darunter 2 vom Jubilar selber) gebührend würdig zu behandeln. Es lohnt sich Zeit und Mühe der Lesung. Wer an „Bibelverkündigung mit Bildern“ Freude hat, wer für die „Erwachsenenbildung“ Gewinn schöpfen möchte, wer anderer „Erfahrungen mit Bibelrunden“, wer „Pastorale Aspekte biblicher Reisen“, „Beziehungen zwischen Bibel und modernem Theater“ kennenzulernen und über die Verfilmung der Bibel etwas wissen will, der findet in dieser Festnummer allerhand Interessantes.

Linz

Max Hollnsteiner

SCHMIDTCHEN GERHARD, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*. (228.) Kösel, München 1979. Ppb. DM 29.80.

Der Zürcher Sozialpsychologe entwickelt in dieser umfassenden Studie eine Kommunikationstheorie der Institutionen und der gesellschaftlichen Teilsysteme. Dabei interessiert ihn vor allem Religion im Vergleich mit anderen Orientierungssystemen. Die Untersuchung wertet Umfrageergebnisse der Jahre 1974 bis 1976 aus. Dabei zeigt sich, daß die Suche nach neuen religiösen Erfahrungen zugleich neue religiöse Sozialisationsfelder zur Folge hat. Für die Großkirchen ergibt sich, daß die kath. Kirche stärker zu einem geschlossenen System tendiert, während die evang. Kirche stärker zu einem offenen System neigt. Überhaupt erweisen sich die Protestanten als die „Innovatoren“ der Gesellschaft. Religiöse Werte und Alltagsethik tendieren auseinander. Für den Theologen interessant ist die tatsächliche Glaubensstruktur, etwa die verschiedenen Gottesbilder oder Wertpräferenzen. Der gegenwärtige Pluralismus erweist sich als ein institutionalisierter Synkretismus. Sozialpsychologisch interessant ist der emotionale Anteil bei rationaler Orientierung. Dies empirisch zu zeigen, darauf legt der Autor großes Gewicht. Ergebnis: Je radikaler die Rationalität in einer Gesellschaft, desto mehr wird religiöse Motivation freigesetzt. Somit kann von einem Ende der Religion keine Rede sein. Säkularisation meint vielmehr den Übergang religiöser Worte in unsere allgemeine Kultur. Orientierungssysteme pendeln zwischen einem Optimum an Geborgenheit und Bewe-

gungsfreiheit. Auch wenn der Begriff der Religion nicht hinreichend abgegrenzt erscheint, so liegt hier doch eine richtungsweisende Untersuchung für Religionswissenschaftler und Theologen vor.

Graz

Anton Grabner-Haider

KOCH-STRAUBE URSULA, *Gemeindepädagogik mit alten Menschen*. (Beiträge zur Gemeindepädagogik) (96.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 14.80.

Das ist ein vernünftiges, praxisbezogenes, brauchbares Buch. Vf. geht von Tatsachen aus, die sie mit einem Fragebogen erhoben hat. Die Fragen drehen sich um Programmgestaltung, Teilnehmerstruktur von Altenklubs, Situation der Mitarbeiter. Erweitert wurden diese Informationen durch Interviews über Ziele, Methoden und Schwierigkeiten der Altenarbeit. Von dieser Praxis her korrigiert sie das noch immer vorhandene Bild vom alten Menschen als den senilen, abhängigen, hilfsbedürftigen, geistig-körperlich unbeweglichen Menschen und zeichnet das neue Bild, das sich auf wissenschaftliche Forschung stützt. Dem entsprechend, muß sich kirchliche Altenarbeit ändern. Sie kann nicht weiterhin in Betreuung, Beschäftigung, Ablenkung bestehen. Altenarbeit muß Maß nehmen – sowohl an den vielfältigen Bedürfnissen, Möglichkeiten und Situationen des alten Menschen wie an der gesellschaftlichen Funktion und Einbindung des alten Menschen in die Gesellschaft. Altenarbeit kann nicht bestimmt werden von denen, die das Angebot machen, sondern von den älteren Menschen selbst. Es braucht eine Auseinandersetzung mit den Theorien „erfolgreichen Alterns“. Altern soll als permanente Lebensaufgabe gesehen werden.

Im letzten Abschnitt des Buches wird eine Reihe von wertvollen Ergänzungen der Theorie gegeben dadurch, daß Modelle aufgezeigt, eine Fülle von Fragen, von Themen, von Möglichkeiten erörtert werden. Ein kleiner Nachteil besteht darin, daß fast nur bundesdeutsche Verhältnisse und bundesdeutsche Literatur berücksichtigt werden. Im ganzen: Ein sehr wertvolles, wissenschaftlich und praktisch verwendbares Buch. Wer sich mit Altenarbeit beschäftigt, besonders mit Altenklubs, sollte dieses Buch sogleich anschaffen. Es wird ihm wertvolle Dienste leisten.

Wels/Puchberg

Karl Wild

BUTTLER G. / FAILING W.-E., *Didaktik der Mitarbeiterbildung*. Grundlagen zur Ausbildung und Begleitung von freien Mitarbeitern in der Kirche. (Beiträge zur Gemeindepädagogik) (95.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 14.80.

Die christliche Gemeinde beginnt – gemäß dem Bewußtsein nicht weniger Gemeindetheologen bzw. -ideologen – ein erstaunliches Eigenleben zu gewinnen. Es wird einem fast bange um die Sache Jesu, wenn man sieht, wie die Gemeinde definiert, organisiert, konstruiert und (unter der Hand auch) ideologisiert wird. Was soll man davon halten, wenn eine der vielen in dieser Rich-

tung tendierenden Anweisungen mit dem Satz anhebt: „Gemeindepädagogik versteht Gemeinde als Lernort und Gemeindepädagogik als Lernprozeß?“ Dabei ist das Anliegen dieser Schrift ganz notwendig und zutiefst christlich: man will „Hilfen anbieten für „freie Mitarbeiter der Kirche“. Die im 2. Kap. vorgelegten Impulse sind recht plausibel (wenn man sich auch fragen muß, warum in der Anordnung der einzelnen Impulse das „Volk Gottes“ erst nach der „politischen Perspektive“ aufgeführt werden muß); „Emanzipation, Partizipation und Volk Gottes“ als Zielperspektiven anzuführen ist gewiß akzeptabel. Mit welchem Vokabular man freilich ans Werk geht, muß man schon einigermaßen kritisch befragen. Einer der Hauptbegriffe nennt sich „Praxistheorie“ (7 ff). Wo Theorie und Praxis so in eins verschmolzen sind (wohl aus Angst, daß es eine praxisfremde Theorie und eine theorielose Praxis geben könnte), da kommt natürlich sowohl die echte Theorie zu kurz (z. B. die Frage, was christliche Gemeinde sein soll und kann), und die Praxis wird offensichtlich unzureichend analysiert. Was ist das Ergebnis? Ein christlich verbrämtes Ideal von Gemeinde, das zum Tummelplatz von unkritisierten (und bisweilen auch nicht kritisierbaren!) „Praxistheoretikern“ wird. Gewiß haben die Vf. dieser Schrift (bzw. der ganzen Reihe der „Beiträge zur Gemeindepädagogik“) ein legitimes Anliegen und gute Absichten. Niemand kann Zweifel daran hegen, daß es gerade heutzutage not tut, die kirchlichen Mitarbeiter zu schulen. Es ist aber hoch an der Zeit, einmal radikale Rückfrage zu halten darauf, woran man (mit-)arbeitet! All zu leicht könnte ansonsten ein rein menschliches Konstrukt aus der „Gemeinschaft der Gläubigen“ werden. Man kann sich den Spaß erlauben, alle Gemeindetätigkeiten in einem „Tätigkeitsfelderplan“ aufzuteilen. Wo liegen aber die Prioritäten? Und was bewirkt die Priorität des Gotteswortes vor allem menschlichen Gerede? Die Vf. sind offensichtlich ausgewiesene Spezialisten in didaktischen Fragen. Ob es ihnen aber nicht doch gut täte, vorweg prinzipielle Fragen anzustellen, was Tätigkeit (in) der Kirche sein kann, wovon sich solche Tätigkeit leiten und prägen lassen muß? Oder wollen wir (weiter) Gemeinden konstruieren, die sich neben der Idee vom Reich Gottes wie Karikaturen ausnehmen, nämlich genau so wie all die anderen Lern-Konstrukte auch?

Linz Ferdinand Reisinger

HOMILETIK

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

Ausgehend von der Zuordnung der Predigt zur „persuasiven Kommunikation“ durch J. Kopferschmid stellt F. fest, daß bei der Predigt wie anderwärts die persuasive Wirkung weniger im Bereich der Argumente und des rationalen Denkens beheimatet ist, als im Bereich des Fühlens und Wollens. Zunächst wird der Bereich des

Fühlens und Wertens in der Sprache nach verschiedenen Dimensionen hin ausgelotet, dann der Begriff Sehnsucht in die Mitte gestellt. „Sehnsucht“ erscheint als Tiefenschicht der in der Rede sich darstellenden und auswirkenden Strebungen, Gefühle, Wünsche und Einstellungen, grundgelegt bereits in der frühen Kindheit. Diese frühe Grundlegung wird mit Hilfe der bekannten Thesen F. Riemanns („Grundformen der Angst“, 1961) verifiziert.

Daran schließt sich ein Kap., das denselben Bereich mit strukturellen Betrachtungsweisen bearbeitet: „Wunschrichtungen in Predigttexten.“ Das Strukturmodell persuasiver Kommunikation, das hier vorgestellt wird, exemplifizieren 2 im Anhang abgedruckte Predigten. Mit diesem Kap. kann sich schwer tun, wer die verwendete Literatur und ihre etwas fremdartige Begrifflichkeit nicht gut kennt. E. macht sich leider nicht die Mühe, die übernommenen Termini hinreichend zu erklären, kommt mit dem spröden Material auch selbst sprachlich nicht mehr ganz klar. Wer sich durch dieses Kap. durchbeißt, braucht es nicht zu bereuen. Deutlicher als bei Verwendung einfacherer Mittel lässt sich die Wunschrichtung eines Predigttextes, seine „Riemannsche“ Struktur, wenn man so sagen darf, klären, wenn man einen Predigttext in der angegebenen Weise analysiert.

Das letzte Kap. fragt nach der praktischen Verwendbarkeit der gezeigten Methode, „ob dieses Verfahren hilfreich eingesetzt werden kann . . . oder zusätzliche Komplikationen schafft“ (127). F. zeigt Möglichkeiten, sein „Tiefenmodell“ (130) in die übliche homiletische Arbeit einzubringen und geht hierbei auffällig realistisch zu Werke. Er empfiehlt sein Konzept mehr für die Fortbildung als für die Ausbildung, weist auf gangbare Wege der Predigtvorbereitung, der Selbstkontrolle und der Predigtanalyse in Gruppen und Seminaren und findet sogar spielerische Möglichkeiten, mit der zunächst diffizil erscheinenden Methode umzugehen.

München/Linz

Winfried Blasig

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.-.

Die Sonntagslesungen aus dem AT sind meistens dem Evangelium deutlicher zugeordnet als die 2. Lesung. Diesen Zusammenhang hebt St. in diesen einfachen Predigten ausdrücklich hervor. Dadurch gewinnt nicht selten das Wort des Evangeliums an Eindringlichkeit. Manchem Prediger wird das Buch willkommene Anregung geben, einem anderen mag es als Sonntagsleistung willkommen sein.

LAUTERBACH FRANZ, *Magnifikat*. Maiandachten und Marienfeiern mit Predigten. (187.) Styria, Graz 1978. Kln. S 220.-, DM 29.80.

Das Buch ist ganz und gar für die seelsorgliche Praxis geschrieben. Es bietet 10 vollständige Maiandachten in Form von Wortgottesdiensten,

die die Gedanken des Magnifikat entfalten. 15 Marienfeiern für verschiedene Feste des Kirchenjahres und ausgewählte Anliegen bieten große Abwechslung für Andachten das Jahr hindurch. Einige neue Lieder sind mit Noten dem Werk eingefügt.

Zams

Igo Mayr

KASPAR FRANZ / ZELLER DIETER, *Predigten zum Lesejahr B.* (146.) Grünewald, Mainz 1978. Snolin DM 18.80.

Kaspar, im Bereich der Sonderpädagogik tätig, und der Bibelwissenschaftler Zeller (Freiburg) legen mit anderen Mitarbeitern Predigten zum Lesejahr B vor; ein Band zum Lesejahr A ist schon vorausgegangen und einer zum Lesejahr C soll folgen. Die Predigten gehen von den jeweiligen Schrifttexten aus – eine heute nicht immer befolgte Regel! – und greifen in das Leben ein. Wer Predigtvorlagen nur als Sprungbrett für das eigene Betrachten und Gestalten sucht, wird hier viel passendes Material finden. Nur eine kritische Bemerkung sei angebracht: Ich würde nicht um der Aktualität willen eine Predigt überschreiben: „Die Worte des Vorsitzenden Jesus“ (Analogie zu Mao!). Diese Welle ist übrigens heute, wie das mit Modeerscheinungen immer geht, wieder abgeebbt. Gewiß wäre auch da zu fragen, vor wem man die Predigt hält: vor einer Gemeinde oder einer Studentengruppe. Alles paßt eben nicht für alle.

Linz

Sylvester Birngruber

FISCHER BALTHASAR, *Von der Schale zum Kern*. Kurzansprachen zu Zeichen und Worten der Liturgie. (Pastoralliturgische Reihe) (96.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 11.50.

Die Zeichen, einige oft gebrauchte Schlüsselworte und Gebete der Liturgie sollten sich nach der Liturgiereform weitgehend aus sich selbst erklären und leicht durchschaubar sein. Das können sie aber schon von Natur aus nur bis zu einem gewissen Grade, da ja ein Zeichen immer für etwas anderes steht und sogleich über sich hinausweist. So muß der, der es gebraucht, immer neu dafür sensibilisiert werden, den zunächst diffusen und oft auch mehrdeutigen Zeichensinn selbst zu realisieren und das, worauf das Zeichen hinweist, immer neu zu bedenken. Sonst verschleißen sich Zeichen und Worte sehr schnell und sinken ab zu einem bloßen Ritual. Der bekannte Trierer Liturgiewissenschaftler unternimmt es nun in dem schmalen, aber außerordentlich bedeutsamen Werkbuch, Symbole und Worte neu zum Leuchten zu bringen. Er tut es mit großem Bedacht und auch aus reicher praktischer Erfahrung in der Seelsorge und Mystagogie, auch mit Kindern.

Hat man sonst bei „erbaulichen“ Büchern leicht den Verdacht, daß sie nur vordergründig und unwissenschaftlich argumentieren und irgendwie Frommes nahelegen wollen, bei Wissenschaftern oft genug ein minderes Genus seiner Arbeit sind, so ist man bei diesem schönen Buch

erstaunt, wie vorzüglich und in bestem Sinne konstruktiv-erbaulich die 30 kleinen Kap. geraten sind. Man wird lebhaft erinnert an das schon 50 Jahre alte, damals wie heute gleich bedeutsame Buch von R. Guardini „Von heiligen Zeichen“, das zu einer Art „Bekenntnisschrift“ der kath. Jugendbewegung der dreißiger Jahre und einem bedeutsamen Dokument der gesamten liturgischen Erneuerung wurde. Denn mit einem Mal wurde deutlich, wie die Zeichen und Worte der Liturgie einen (trotz des täglichen Gebrauchs) ungehobenen Schatz darstellen, mit dem aus dem man leben kann, wenn man ihn nur begreift und lebendig werden läßt. Ich halte das Buch für einen ausgezeichneten Leitfaden dafür, wie man gegenwärtig zu gebildeten und einfachen Menschen, Erwachsenen und Schulkindern von der Liturgie sprechen kann und soll. F. ist ein Mann, der viel weiß, aber dieses Wissen ohne Kopflastigkeit ideal dem Hörer und Leser vermittelt. Ich wünsche dem Buch viele begierige Leser.

Wien

Johannes H. Emminghaus

MUSSNER FRANZ, *Hören auf sein Wort*. Verkündigung im Kirchenjahr. (324.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 29.80.

M. bietet Predigten und Predigtskizzen zu den Perikopen der Herrenfeste, der Sonntage der 3 Lesejahre, einiger Heiliger und Gedenktage (Missionssonntag, Erntedank, Allerheiligen, Allerseelen u. a.). Das Ethos, das M. vom Prediger voraussetzt, erfüllt auch diese Entwürfe: Verantwortungsbewußtsein („Christus spricht durch mich, den Prediger“), Treue zur Hl. Schrift („der Prediger, der an der Prophetie teilhat, hat grundsätzlich das Wort der Hl. Schrift und der Kirche auszulegen“) und Ausgerichtetsein auf den, der da zum Gottesdienst „hereinkommt“ (1 Kor 14, 24). Die vorgelegten Entwürfe kommen aus der Praxis (großenteils Grundlage für Predigten, die gehalten wurden) und wollen der Praxis dienen.

Für jedes Fest und jeden Sonntag wird versucht, eine der zwei Lesungen oder das Ev. für unsere Zeit zum Sprechen zu bringen. Perikopen des AT, der Briefe und der Evv. werden behandelt. Klare Dispositionen, einfache Sprache, kirchlich und wissenschaftlich fundierte Auslegung der Texte machen das Buch zu einer Fundgrube für die Homilie. Besonders erfreulich ist es, daß hier Anleitungen und Modelle geboten werden, wie etwa die paulinischen Briefe in der heutigen Predigt zu behandeln sind. Wer diese „brüderlichen Anregungen und Impulse“ annimmt und sich von ihnen leiten läßt, wird mit neuer Freude das „onus“ des Predigers übernehmen und sicher auch bei den Zuhörern etwas von der immerwährenden Neuheit des Wortes Gottes erleben.

St. Pölten

Alois Stöger

FRIES HEINRICH, *Hoffnung, die den Menschen heilt*. Geistliche Orientierung. (111.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 10.80.

Die betrachtenden Überlegungen, die F. hier

vorlegt, gehen auf Predigten zurück, die er an den Festtagen des Kirchenjahres gehalten hat. So werden zentrale Aussagen des christlichen Glaubensbekenntnisses zur Sprache gebracht. Im Vordergrund steht dabei nicht das Anliegen einer möglichst umfassenden theolog. Reflexion, sondern ein besinnliches Umgehen mit den Wahrheiten des Glaubens und ein Erschließen dieser Wahrheiten für den Hörer bzw. Leser.

Linz

Josef Janda

KRIEGSTEIN, MATTHIAS VON, *Predigt als Gespräch*. Pastoraltheologische und didaktische Reflexion von Predigten und Gesprächsgottesdiensten. (168.) (Urban-TB 645) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 14.-.

Der Psychotherapeut, Theologe und Prediger berichtet von seiner Predigtätigkeit in der evang. Kirche und reflektiert darüber mittels seiner therapeutischen Kenntnisse und Erfahrungen sowie anhand der pastoral-psychologischen und -soziologischen Literatur. Reflexion und Erfahrung führten ihn vom Monolog zum Gespräch im Gottesdienst. Von 6 solchen Gottesdiensten wird ausführlich berichtet. Den Praktiker wird interessieren, wie K. der unerfreulichen Vielrederei entgeht, die vielen Gemeinden das Gespräch im Gottesdienst bald wieder vergrämt hat. K. und seine Helfer haben nicht nur Bibellesung und (monologische) Meditation des Pfarrers einbezogen, sondern das Gespräch auch auf weiteres Basismaterial gegründet: Fragebogen, Modellgeschichten, Vorgespräch mit Kindern, Arbeitsbogen. Diese Vorbereitung trägt m. E. wesentlich dazu bei, daß K. mit Hilfe der Gespräche seinem homiletischen Ziel (sorgerliche Gestaltung von Gottesdienst und Verkündigung) näher kam als mit dem traditionellen Monolog. Theoretische Ergebnisse und praktische Forderungen aus diesem gediegenen homiletischen Arbeitsbericht werden am Schluß in Thesen formuliert.

München

Winfried Blasig

MÖHL CHRISTOPH (Hg.), *Vaduzer Predigten*. Was Laien auf der Kirchenkanzel sagen. (159.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 19.80.

Am Reformationssonntag eines jeden Jahres lud die evang. Kirchengemeinde Vaduz (Liechtenstein) einen Schriftsteller oder Künstler ein, die Predigt zu halten. So entstanden Zeugnisse von Menschen, Katholiken wie Protestanten, die – jeder auf seine Art – das Christentum ernst nahmen und ihren Glauben viel unbefangen ausdrückten als die Mehrheit der berufsmäßigen Prediger beider Bekenntnisse.

München

Winfried Blasig

SPIRITUALITÄT

KRANZ GISBERT, *Sie lebten das Christentum*. 28. Biographien. (536 S., 20 Bildtafeln) 2. Aufl. Pustet, Regensburg 1975. Ln. DM 46.-.

Vf. ist einer von jenen Autoren, durch deren Arbeit die Heiligenbiographien ein neues Image

gewonnen haben. 1973 legte er 28 Biographien von besonderem Zuschnitt vor (vgl. *Rez. ThPQ* 123, 1975, 79). Bald war die 1. Aufl. vergriffen, 1975 kam die 2. Aufl. in gleicher Ausstattung heraus. Dies zeugt einerseits von der ansprechenden Art, wie es K. versteht, die Gestalten lebendig werden zu lassen, andererseits von einem neu erwachten Bedürfnis nach Vorbildern im großen und ganzen glückter Lebensbewältigung und selbst, „ihr Versagen, ihre Begrenztheit, ihr Scheitern ist lehrreich“ (14). Ein Namen- und ein Sachregister verhelfen zu rascher Orientierung.

Linz/St. Florian

Karl Rehberger

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

Vf. erzählt „wahre Geschichten“ aus dem Leben. Auf seinen karitativen Wegen sind ihm Europäer begegnet, die voller Eigendünkel sich immer noch im „Reich der Mitte“ wöhnten; Hungerner jeder Art, Menschen, die unter die Räuber gefallen waren. Es ist ihm aber auch der barmherzige Samaritan begegnet, z. B. in Kindern, die mit großem Eifer Eselchen zeichneten, damit ein barmherziger Samaritan zu allen Unglücklichen der Welt reiten könne; in Schwester Gabriele, die auf einem Friedhof eine Familie, zusammengesetzt aus „Aussätzigen, Schiebern, Schelmen, Irren und Totschlägern“, gefunden und adoptiert hat, und ihnen in zwei Körben eine Musterkollektion von den Werken des Schöpfers bringt. Sch. zieht es nach Jerusalem in der Hoffnung, daß dort „Gottes Wohnen unter den Menschen“ spürbarer sei. Aber er erlebt Jerusalem als „die Stadt, die für die Menschheit Advent feiern muß“. Wenn man im Nachwort das Leben des Vf. († 1978) betrachtet, ahnt man wohl, wie und wo es in dieser Welt doch noch Weihnachten werden kann.

Linz

Mirjam Griesmayr

EGENTER RICHARD, *Heiligenverehrung – Ballast oder Bedürfnis heutiger Spiritualität.* (52.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. lam. DM 3.80.

Heilige sind Modelle des Christseins, die freilich nicht kopiert werden dürfen, sondern in das eigene heutige Leben übersetzt werden müssen. Sie sind unsere Geschwister, die wie wir Christus gehören, sie sind uns Wegweiser und Helfer sowie Hoffnung auf unsere Vollendung. „Man muß die Heiligen meditieren“, dann wird sich uns ihr Wesen erschließen, so daß wir ihre schöpferische Liebe empfangen können.

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.

In dem Büchlein wird die Bezeugung des liturgischen Marientitels „Mutter der Kirche“ in der Theologiegeschichte sowie in den Verlautbarungen der Päpste des 20. Jh. untersucht und seine Bedeutung aufgrund der Lehre des II. Vat. und

der liturgischen Texte im neuen Römischen Meßbuch.

HIERER ALFONS, *Der Rosenkranz – das wunderbare Gebet.* (176.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. lam. DM 4.80.

Mit viel Liebe schreibt der Autor über den Rosenkranz, der wunderbar ist in seinem Inhalt, in seinen Früchten, in seiner Eignung für unsere Zeit. Der Rosenkranz, von Maria und so vielen Päpsten dringend empfohlen, ist das „große Volksmittel zur Heiligkeit“ und das Gebet, das in allen Nöten auch unserer Zeit Gottes rettende Antwort durch die Fürbitte Mariens erwarten darf.

Linz

Mirjam Griesmayr

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.

Mit großer Freude haben viele Priester den Brief des Papstes zum Gründonnerstag 1979 aufgenommen. Freilich, es fehlten auch nicht Kritiker und ablehnende Stimmen. In diesem Schreiben bekundet er seine tiefe Wertschätzung des Priestertums, nicht weniger seine brüderliche Liebe zu allen Priestern der Kirche. Die Solidarität des Papstes mit den Priestern und die besondere Teilhabe an der Sendung Christi wird ermutigend und klar hervorgehoben. Im Kommentar von Hans Urs von Balthasar werden die Hauptanliegen des päpstlichen Schreibens akzentuiert und von falschen, ja beleidigenden Interpretationen abgegrenzt. Das geistliche Wort des Papstes an alle Priester soll der spirituellen Vertiefung des priesterlichen Dienstes dienen. B. stellt klar heraus, daß das Schreiben aus einer einzigen Mitte konzipiert ist, aus einer „lebendigen Quelle“, aus der alles priesterliche Hirtenamt ursprünglich hervorging: aus der Frage des Herrn an Petrus „Liebst du mich?“ Das Priesteramt gründet in der persönlichen Liebe zu Christus. Mit Nachdruck fordert Jesus vom Priester die ganze Liebe für sich selber. Der Brief des Papstes und der beigegebene Kommentar helfen dem Priester heute das „Ja, Herr, du weißt alles! Du weißt auch, daß ich dich liebe!“ neu zu sprechen und den Auftrag zu verwirklichen: „Stärke deine Brüder!“

Ried i. I.

Gaudentius Walser

WULF FRIEDRICH (Hg.), *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.

Hg. informiert zuerst (7–11) über Anliegen und Zielsetzung der Beiträge. Dann gibt der Sekretär der päpstl. Kongr. für die Ordensleute einen zahlenmäßigen Überblick über den Stand der „Geistlichen Gemeinschaften heute“ (13–26). Seine Analyse, die vor allem Mangel an Spiritualität als Ursache der Krise anführt, bleibt zu allgemein und zu innerkirchlich und beachtet zu-

wenig die geänderte Zeitsituation. K. Rahner „Bemerkungen zur Spiritualität des Weltpriesters“ (27–42) kommen zu dem Schluß, daß es weder eine spezifisch weltpriesterliche Spiritualität in inhaltlicher Absetzung vom Ordens- und Laienstand gibt noch daß eine solche in inhaltlicher Gleichheit mit der der übrigen Weltchristen, aber in formaler Verschiedenheit davon durch den besonderen Verpflichtungscharakter bestimmt werden kann. Klingen diese Überlegungen auch für einen seine Identität suchenden Weltpriester nicht sehr konstruktiv, so sind sie lebensnah und nüchtern und in dem, was Rahner abschließend an Inhaltlichem sagt, zukunftsweisend.

Hg. will in seinem Beitrag „Die Orden auf der Suche nach ihrem Ort in Welt und Kirche“ (43-77) die Wandlungen und Verunsicherungen des Ordenslebens „nicht isoliert betrachten und noch viel weniger die Gründe dafür in erster Linie oder gar ausschließlich in den Orden suchen“ (44). Er analysiert den Zusammenhang mit der Zeitgeschichte, zeigt aber auch – in kluger Unterscheidung der Geister – Perspektiven für die Zukunft auf. In den Dimensionen Transzendenz, Gemeinschaft und Solidarität bleiben die evang. Räte aktuell. In dieser „Darlegung des Geheimnisses der Einheit von Gott und Mensch bzw. Welt, von Gottes- und Nächstenliebe, von Kontemplation und Aktion“ (60) legt W. den Akzent deutlicher auf den ersten Gesichtspunkt als J. B. Metz (vgl. 60f, 90f), der im abschließenden Referat die These „Zeit der Kirche – Zeit der Orden?“ (79-95) vertritt: Das Christentum braucht gerade heute die Orden als „produktive Vorbilder, Korrektive, Schock und Inspiration“ (88).

Dieses Buch kann in Warnung vor Vogel-Strauß-Politik Priestern und Ordensleuten die Augen für die (oft sehr verunsicherte) Wirklichkeit öffnen, es stellt aber auch in dieser Wahrheit, die allein frei macht, hoffnungsvolle Wegweiser für die Kirche von morgen auf. Auch wenn wir erst am Anfang sind, die Wege selbst zu beschreiten, macht es Mut für den Aufbruch.

Linz Walter Wimmer

MERTON THOMAS, *Keiner ist eine Insel*. Be-
trachtungen. (246.) Benziger, Zürich 1979. Kln.
sfr 22.80.

Die 16 Kap. sind keine leichte Kost, sondern in großer Dichte, in diskreter Unterscheidung der Geister und in psychologischem Spürsinn, aber vor allem aus tiefer Kontemplation und Liebe geschriebene Dokumente des Glaubens, die auch an den Leser den Anspruch des Glaubens und der Liebe stellen. (Sie sind gleichsam eine Summa geistlichen Lebens, eine Imitatio Christi aus unseren Tagen.) M. beginnt mit Erwägungen über Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe und mit der Aufdeckung aller selbstbetrügerischen „Liebe“. Die Hoffnung, der „Atem der Askese“ (32) hängt zusammen mit der inneren Loslösung, aber auch mit dem rechten Vertrauen in die natürlichen Kräfte. Gewissen, Freiheit und Ziel, die Unterscheidung zwischen geistigem und sittlichem

chem Gewissen, die Bedeutung des Gebetslebens kommen ebenso zur Sprache wie die Bedeutung der Kunst, der Einfluß des Unbewußten und die verschiedenen Stufen der Gebets-Aufmerksamkeit. Ein breites Spektrum bietet „Askese und Opfer“: richtige und falsche Askese, die positive Wertung des Leiblichen, der rechte Gebrauch und Genuß der Dinge, der Unterschied zwischen Unruhe und Arbeit, die Notwendigkeit von Disziplin und geistl. Führung, von Nüchternheit und Alltäglichkeit. Die Seele, für die „Sein und Tun“ untrennbar sind, darf nicht mangels Glauben in das Tun fliehen: Gedanken über den Wechsel von Arbeit und Ruhe, über die Quantität und Qualität, über die rechte Selbsteinschätzung und den tieferen Sinn von Fehlern runden das Kap. ab. „Berufung“ wird nicht als Lotteriespiel, sondern als „Wechselwirkung aus einer zwiefachen Freiheit und daraus aus einer zwiefachen Liebe“ (129) dargestellt. Die verschiedenen Berufungen – priesterliche, mönchische, kontemplative, apostolische, eheliche – werden erhellt. Während die kontemplative Liebe die Menschen eher in Gott findet, sucht die tätige Liebe Gott in den Menschen. Meditationen über Gottes uns immer vorauselende Initiative, über die heilende Ferne des sich entziehenden Gottes, über die lebenswichtige „Innere Einsamkeit“ und über das „Schweigen“ schließen das Buch.

Der Trappist Merton kann am Ende sagen: „Unser Bekenntnis hat Gewicht, weil es in tiefem Schweigen wurzelt“ (242) – auch heute, 25 Jahre nach der Erstveröffentlichung, weshalb die Neuauflage sehr zu begrüßen ist. Die Theozentrik Mertons tut heute gut, denn „der gesamte Mechanismus modernen Lebens ist auf Flucht vor Gott eingestellt“ (120), ebenso das zentrale Anliegen der Liebe, denn „das ganze Problem unserer Zeit ist nicht Mangel an Wissen, sondern Mangel an Liebe“ (188). Wer sich mit Merton auf den Weg macht, wird einen steilen Weg geführt. Dieser ist jedoch Gebot der Stunde – für jeden, zumal für alle, die die Botschaft Jesu anderen mit Worten verkünden und in ihrem Leben bezeugen sollen; ihnen sei das Buch besonders empfohlen.

Linz

Walter Wimmer

CONCEMIUS VICTOR / MEINHOLD PETER
(Hg.), *Gelebtes Christentum. Eine Biographienreihe*, Bd. je (56–64). Imba, Freiburg (Schweiz)/Wittig, Hamburg 1979. Kart. je sfr/DM 5.–.

Es erfordert eine große Sachkenntnis und eine meisterhafte Beherrschung der Darstellung, Biographien dieser Art zu schreiben. Verlässlich, kurz, unpathetisch und doch plastisch kommt das Entscheidende zur Sprache: Der Gärungsprozeß, könnte man sagen, der geistige Weg, das Getroffenwerden vom Ruf des Evangeliums, das Ringen in der Kraft dieses Anrufs, das Wirksamwerden für andere Menschen, kurz, das was die Reihe verspricht: Gelebtes Christentum. Durch das treue Eingehen auf die Einzigartigkeit der geschilderten Persönlichkeiten wird in je an-

derer Weise (über die Konfessionsgrenzen hinweg) etwas von der Größe des zur Christusnachfolge berufenden Gottes dem Leser vermittelt. Die beschriebenen Gestalten sind berühmt genug, die Vf. kompetent genug, die Reihe, wie sie bisher vorliegt, ausgewogen genug, um eine abgestufte Wertung der einzelnen Darstellungen zu erübrigen: *Vinzenz von Paul* (Großstrategie der Brüderlichkeit) von V. Conzemius; *Blaise Pascal* (Verwegener Glaube) von A. Rich; *Jeremias Gottshoff* von K. Fehr; *Fjodor Michailowitsch Dostojewsky* (Durchlittener Glaube) von J. Imbach; *Henry Dunant* (Leben und Glauben des Rotkreuzgründers) von F. Christ.

Zu hoffen ist, daß unter den Hg. die Reihe noch stark erweitert wird und daß sie für viele Christen eine Hilfe wird, ihr eigenes Christentum zu leben. Durch die gekonnte Beschränkung auf das Wesentliche sind diese Biographien für den modernen Menschen, vor allem auch für den Jugendlichen, angenehm zu lesen. Fotos, Handschriftfotokopien und andere Illustrationen, der Einband in dezenten Farben und mit Bild machen die Bändchen attraktiv.

Linz

Franz Huemer-Erbler

BRANTSCHEN NIKLAUS, *Was ist wichtig?* Meditationen für den Alltag. (82 S., 7 Abb.) Benzi ger, Zürich 1979. Kart. sfr 9.80.

Es wäre schade, wenn dieses kleine Bändchen in der Flut der Meditationsliteratur übersehen würde. Der Titel ist gut gewählt. Denn der als Fachmann der Meditation bekannte Vf. versteht es, den Leser dahin zu führen, in seinem Denken und Leben Wichtiges und Unwichtiges zu unterscheiden und die Werte, um die es geht, in die rechte Ordnung zu bringen. Es ist von der Stille die Rede, vom Staunen, von der Suche nach dem Sinn, von Gelassenheit und Geborgenheit. Die Meditationen können uns helfen, unserem Leben mehr Tiefe, mehr „Wichtigkeit“ zu geben.

Zams/Tirol

Igo Mayr

SARTORY THOMAS / GERTRUDE, *Wenn Himmel und Erde sich begegnen*. Feste und Zeiten im Jahreskreis. (134.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 16.80.

Die „Begegnung von Himmel und Erde“ ereignet sich in der Liturgie. Das Geheimnis, das sich einmal, in ferner Zeit und in fernem Raum abgespielt hat, wird zur heilswirksamen Gegenwart für den, der es glaubend und liebend miterlebt. Das ist der eigentliche Sinn und Segen unserer liturgischen Feiern. Besonders in der Liturgie der Ostkirche wird das deutlich. „Deine Auferstehung haben wir geschaخت“, so singen dort die Teilnehmer an der Osterfeier. Riten und Texte der Liturgie der Ostkirche werden in dem Buch reichlich angeführt. Den Vf. gelingt es, verschiedene „Feste und Zeiten“ des Jahreskreises uns so neu nahezubringen. Auch Prediger könnten aus dem Dargelegten guten Nutzen schöpfen.

Zams/Tirol

Igo Mayr

TILLARD JEAN-MARIE R., *Freisein in Gott*. Zur Praxis des Ordenslebens heute (136.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 19.80.

Das Originalwerk „Religieux – un chemin d’evangile“ enthält 6 Beiträge, von denen hier 3 der wichtigsten und anregendsten zusammengefaßt sind. Vf. möchte die ernsten und radikalen Fragen aufgreifen, die heute „sowohl von den Jüngsten wie von den Verantwortlichen der Ordensgemeinschaften“ gestellt werden. „Heute geht man den Dingen auf den Grund. Warum in einen Orden eintreten? Wie steht es um die evangelische Freiheit, die man in der Erfahrung des Ordenslebens zu finden hofft? Wie kann man die Treue zur „Nachfolge Christi“ mit der Unsicherheit verbinden, die sich auf ganze Gebiete des Glaubengutes erstreckt? Kann man überhaupt noch an eine Zukunft unserer Kommunitäten denken?“ (5f.). T. läßt sich tatsächlich auf diese radikalen Fragen ein, er artikuliert sie bis ins konkrete Leben und sucht auch nach Lösungsmöglichkeiten. Es ist nun nicht möglich, in Kürze die einzelnen Kap. zu besprechen. Wem die Zukunft der Orden am Herzen liegt, der soll dieses Buch lesen.

Wer die Zukunft der Orden vor allem von der Wiederherstellung einer äußeren Ordnung und Observanz erwartet, wird verunsichert, wer die zeitgemäße Anpassung als eine Erleichterung mißversteht, wird herausgefordert. Ordensleben ist umso glaubwürdiger und hat umso mehr Zukunft, je besser es den Ordensleuten gelingt, die Solidarität mit den heutigen Menschen in seinen Nöten zu leben und gerade darin die „Radikalität des Evangeliums“ zu bezeugen. Dies dürfte ein Grundgedanke des Buches sein, der in verschiedenen Variationen und an vielen konkreten Problemen wiederkehrt. Ordensregel, Gelübde sind wichtig, dürfen aber nicht vom Gesamtentwurf des Ordenslebens isoliert werden. Sie sind nicht Selbstzweck, sondern Hilfen zu jener Freiheit, die es ermöglicht, das ganze Evangelium (nicht nur die evangelischen Räte) zu leben und sich der Nöte der Menschen anzunehmen. T., selbst Ordensmann, weiß, welche Schwierigkeiten einer solchen Verwirklichung des Ordenslebens entgegenstehen und versucht auch auf sie einzugehen. Ob all seine Vorschläge realisierbar sind, und ob die Wege, die er nennt, in die Zukunft führen, bleibt in manchen Punkten eine offene Frage. Aber darum weiß auch der Vf., „der nicht so töricht ist zu glauben, daß in diesen wenigen Seiten alle angeschnittenen Fragen nach Wunsch geklärt werden“.

Wien

Alois Kraxner

GUARDINI ROMANO, *Das Gebet des Herrn*. (TOPOS TB 75) (96.) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 6.80.

Dieses Buch (1932 erschienen, die 10. Aufl. ist nur ein Nachdruck der 9. Aufl. 1965) gehört zu den bekanntesten Schriften Guardinis und ist auch heute noch ein Betrachtungsbuch für alle, die tiefer in das „Gebet des Herrn“ eindringen

wollen. Zum Leitfaden seiner Überlegungen wählt er die Bitte „Dein Wille geschehe“. Dann erschließt er in weiteren 10 Betrachtungen behutsam und eindringlich das ganze Vaterunser und will damit in die Mitte christlichen Betens führen. Dabei weiß er sich den großen Denkern und Betern verpflichtet, die sich schon von den ersten Jh. an um die Auslegung dieses Gebetes bemüht haben. Eine innere Nähe zur Hl. Schrift, ein lebendiger Glaube und eine große Hellsichtigkeit

für die Nöte und Erfordernisse der Zeit zeichnen diese Betrachtungen aus. Als G. sie vor fast 50 Jahren schrieb, dürfte eine ähnliche Situation wie heute gewesen sein, da er im Vorwort bemerkt: „In einem Augenblick, da wir so vieles wanken fühlten bis in den Grund, haben wir alle Ursache, zum Herzraum der christlichen Wirklichkeit hinzutasten, wo die stille Allmacht der Erlösung walzt.“

Linz

Siegfried Stahr

Oberösterreichische Orgelbauanstalt G.m.b.H.

Geschäftsführende Gesellschafter:
Orgelbaumeister Wilhelm Zika
Orgelbaumeister Helmut Kögler

A-4490
St. Florian
bei Linz

Telefon (0 72 24) 247
nach Dienstschluß:
(0 72 24) 531

LOIS

LANGTHALER

Steinmetzmeister

- Granit
- Marmor
- Konglomerat
- Stein ist ewig



Zentrale: 4310 Mauthausen
Bernaschek-
siedlung 12
Tel. 07238/285, 286

Verkauf und Betrieb:
4311 Schwerberg, Hans Hormann, Aiser 8.
Tel. 07262/8540

Lagerplatz:
4020 Linz, Friedhofstr. 18, Tel. 0 73 2 / 58 2 25, 54 04

Die Grabstätte aus Naturstein ist eine bleibende Erinnerung an den geliebten Menschen

Nekel & Friedrich

Elektronik im Büro

4020 Linz, Dametzstraße 47
Tel. 0 73 2 / 71 1 97

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

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Erhard Busek, Politik der Christen für die Zukunft.

Piet Schoonenberg, Fragen der Christologie.

Hermann J. Pottmeyer, Lehramt – Unfehlbarkeit – Ausübung.

Hans Heimerl, Zur Rechtsentwicklung in der kath. Kirche.

Hubert Müller, Die gemeinsame Berufung der Christen und besondere Berufungen in der Kirche.

Helmut Erharder, Neue Pastoralberufe.

Inlandsbezug	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.
Auslandsbezug	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, Cassianum, 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
Osterreich	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.—
übriges Ausland	öS 230.—	
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Eigentümer und Herausgeber: Theol. Hochschule Linz (Professorenkolleg), Harrachstraße 7.

Verantwortlicher Redakteur: Dr. Josef Häupl, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.

Drucker und Verleger: ÖÖ. Landesverlag, A-4020 Linz, Landstraße 41. – Printed in Austria.



VERLAGE DES SALZBURGER PRESSVEREINS



Neuerscheinungen/Neuaflagen Herbst 1980 ... Neuerscheinungen, Neuaflagen ... Neuerscheinungen, Neuauf

UNIVERSITÄTS- VERLAG ANTON PUSTET

Bernhard Ludger/
Thomas Michels (Hrsg.):
**Reich Gottes —
Kirche — Civitas Dei**
Forschungsgespräche,
Band 16, acht Referate und
Diskussionen
244 Seiten, Kt.,
ca. S 298.—/DM 41,—

Wolfgang Huber
u. a. (Hrsg.):
**Landeshauptmann
Klaus und der
Wiederaufbau Salz-
burgs**

Festschrift zum 70. Geburts-
tag, 264 Seiten, Kst.,
S 320.—/DM 44,50

Josef Hofmann:
Das Haus am Fluß

Prosa und Lyrik
84 Seiten,
Br., S 98.—/DM 14,—

VERLAG DER SALZBURGER DRUCKEREI

Friedrich Johann Fischer:
Höhle und Gesicht
Mythisches Hellbrunn
(soeben erschienen)
72 Seiten, Gl., 26 ein- und
mehrfarb. Bilder,
S 158.—/DM 27,50

Johanna Schuchter:
**So war es
in Salzburg**
Aus einer Familienchronik —
3. Auflage
148 Seiten, Br.,
S 128.—/DM 18.80

Barbara Kutschera:
Brunnen in Salzburg
152 Seiten, 130 Abb.,
Kt., S 198.—/
DM 27,50

Im Buchhandel — Alleinauslieferung: Salzburger Preßver-
einsverlage, 5020 Salzburg, Bergstraße 12.

Linzer Philosophisch- theologische Reihe



Helmut Schink

Jugend als Krankheit?

Band 13, 174 Seiten Text, karto-
niert. öS 178.-, DM 28.-.

In den vorliegenden Versuchen geht es um das Leben konkreter Personen, um ihre Herkunft und das erste Stück ihres Weges. Der junge Mensch in seinem Anspruch auf Einmaligkeit sowie die Vielschichtigkeit seiner Problematik sollen gezeigt werden. – Vielleicht wirken gerade scheinbar einseitige Bilder aus Kindheit und Jugend erhellend, lassen Erfahrungen mitteilbar und teilbar werden.

Aus dem Inhalt:

Sinnsuche und lyrische Skepsis / Hermann Hesses Romane „Peter Camenzind“ und „Demian“; Das bodenlose Ich / Robert Musils „Verwirrungen des Zöglings Törleß“; Die literarisierte Kontaktlosigkeit / Franz Kafkas Vaterbeziehung und sein „Brief an den Vater“; Schwermut im Zeichen des Kreuzes / Reinhold Schneiders Aufzeichnungen; Die Sehnsucht, erkannt zu werden / Das Tagebuch der Anne Frank; Vergewaltigung der Kindheit / Franz Innerhofers „Schöne Tage“.

Hermann Hesse

Robert Musil

Franz Kafka

Reinhold Schneider

Anne Frank

Franz Innerhofer

Jugend alsKrankheit?

Helmut Schink

Weitere lieferbare Bände:

Rudolf Zinnhobler, Theologie in Linz; Band 12, öS 178.-, DM 28.-.
Rudolf Zinnhobler, Das Bistum Linz im Dritten Reich; Band 11, öS 298.-, DM 46.-.
Bachl/Zauner, Schuld und Schicksal; Band 10, öS 98.-, DM 16.-.
Rombold/Zinnhobler, Wegbereitung der Gegenwart; Band 9, öS 130.-, DM 20.-.
Zinnhobler, Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz; Band 8, öS 140.-, DM 21.-.
Rombold, Kunst – Protest und Verheißung; Band 7, öS 128.-, DM 20.-.
Bachl/Schink, Gott in der Literatur; Band 6, öS 120.-, DM 18,50.
Rombold, Religion und Tiefenpsychologie; Band 5, öS 120.-, DM 18,50.
Marböck/Zinnhobler, Spiritualität in Geschichte und Gegenwart; Band 4, öS 115.-, DM 18.-.
Krenn, Der einfache Mensch in Kirche und Theologie; Band 3, öS 98.-, DM 16.-.
Zinnhobler, Was bedeutet uns heute die Reformation; Band 2, öS 90.-, DM 16.-.
Priesterbild im Wandel; Band 1, öS 78.-, DM 12.-.

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

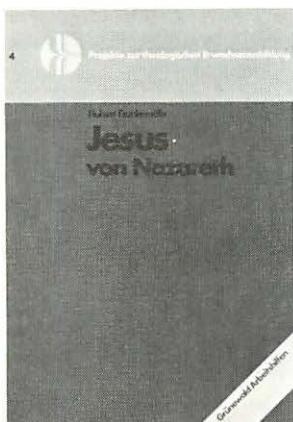


OLV - Buchverlag

Oberösterreichischer Landesverlag

4/80

FÜR GLAUBENSGESPRÄCHE



Hubert Frankemölle

Jesus von Nazareth

Anspruch und Deutungen

Projekte für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung, Bd. 4, 2. Aufl., 192 Seiten, Kst., DM 26.—.

Jeweils Didaktische Vorüberlegungen, Thematische Darstellung und Arbeitsmaterialien. Themen: Der irdische Jesus oder der Christus des Glaubens?; Die indirekte Christologie in Jesu Verhalten: Die indirekte Christologie in Jesu Verkündigung; Die Ethik Jesu, sowie: Tod und Auferweckung.

Stimmen der Zeit

Hubert Frankemölle

Jesus – Anspruch und Deutungen

Topos Taschenbücher 88
192 Seiten, Kt., DM 8,80

Ein Arbeitsbuch für Teilnehmer von Kursen der Sekundarstufe II und pfarrlichen und überpfarrlichen Bildungsveranstaltungen.

Peter Antes/Werner Rück/
Bernhard Uhde

Islam – Hinduismus – Buddhismus

Eine Herausforderung des Christentums, 3. Aufl., 132 Seiten, Kst., DM 18.—

Karl-Heinz Bloching

Tod

2. Aufl., 152 Seiten,
Kst., DM 18,—.

Werner Rück/Hansjörg Volk

Kirche für die Zukunft

212 Seiten, Kst., DM 22.50

Anton TäUBL

Gleichnisse Jesu

Ein theologischer Kurs im Medienverbund
176 Seiten, Kst., DM 21.50

Georg Evers/Dagmar Plum

Mission

144 Seiten, Kst., DM 19.80

Norbert Scholl

Tot – und was kommt dann?

Ein theologischer Kurs im Medienverbund
128 Seiten, Kst., DM 18.80

Matthias-Grünwald-Verlag • Mainz



Schutzenengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 78-4-01

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

- J. Kremer: „Eifert aber um die größeren Charismen!“
H. J. Pottmeyer: Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung
P. Schoonenberg: Alternativen der heutigen Christologie
H. Müller: Die gemeinsame Berufung der Christen
und besondere Berufungen in der Kirche
E. Busek: Die Chancen einer christlichen Politik
im Österreich der Zukunft
H. Heimerl: Zur Rechtsentwicklung in der kath. Kirche
P. Gordan: Kirche in der Welt von heute

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1980

	A b h a n d l u n g e n	S e i t e
Jacob Kremer:	„Eifert aber um die größeren Charismen!“	321
Hermann J. Pottmeyer:	Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung	336
Piet Schoonenberg:	Alternativen der heutigen Christologie	349
Hubert Müller:	Die gemeinsame Berufung der Christen und besondere Berufungen in der Kirche	358
	P a s t o r a l f r a g e n	
Erhard Busek:	Die Chancen einer christlichen Politik im Österreich der Zukunft	368
Hans Heimerl:	Zur Rechtsentwicklung in der katholischen Kirche	374
	B e r i c h t e	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	382
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute	389
	L i t e r a t u r	
	Eingesandte Bücher	395
	Buchbesprechungen	396
	Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamental- theologie, Moraltheologie, Sozialwissenschaft, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Spiritualität, Missionswissenschaft, Verschiedenes.	
	S a c h r e g i s t e r des 128. Jahrganges 1980	429
	V e r z e i c h n i s d e r M i t a r b e i t e r u n d R e z e n s i o n e n	430
	B e z u g s b e d i n g u n g e n	letzte Seite

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

Anschriften
der Mitarbeiter: Dr. Erhard Busek, Vizebürgermeister, Rathaus, A-1010 Wien. P. Paul-
ius Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Postfach 113.
DDr. Hans Heimerl, Univ.-Prof., A-8301 Lassnitzhöhe bei Graz, Höni-
tal 138. Dr. Jacob Kremer, Univ.-Prof., A-1090 Wien, Boltzmann-
gasse 9. DDr. Hubert Müller, Univ.-Prof., D-5300 Bonn, Am Hof 1. Dr.
Hermann J. Pottmeyer, Univ.-Prof., D-463 Bochum-Querenburg, Uni-
versitätsstraße 150. Dr. Piet Schoonenberg SJ, Hoogleraar, Nijmeeg-
sebaan 74, NL-6564 Ch. H. Landstichting.

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 Tausch-
exemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landes-
verlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

„Eifert aber um die größeren Charismen!“ (1 Kor 12,31a)

Über Charismen wurde in den letzten Jahrzehnten meist unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zum Amt diskutiert und unter Exegeten darin weithin Einigkeit erzielt, daß die Alternative Charisma oder Amt dem biblischen Befund nicht gerecht wird¹. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil und unter dem Einfluß charismatischer Gruppen wird auch unabhängig von der bisherigen Diskussion viel über Charismen gesprochen². Dabei herrscht im einzelnen oft Unklarheit darüber, was Charisma genannt werden kann. Der vorliegende Aufsatz möchte zur Klärung des Begriffs aus der Sicht der Exegese beitragen, und zwar anhand einer bibeltheologischen Auslegung der Aufforderung des Apostels Paulus, um größere Charismen zu eifern (1 Kor 12,31a; vgl. 14,1.12.39). Diese wird zwar in der Literatur mehrfach zitiert, aber kaum näher erläutert³. Eine Besinnung darauf ist nicht zuletzt deshalb angebracht, weil die hier vorausgesetzte Abstufung von Charismen meist kaum mehr verstanden und wohl auch deshalb heute weniger als früher für besondere Charismen geworben wird. Neuerdings wurde sogar in der Diskussion über Priestertum und Zölibat unter Berufung auf die Bibel behauptet, ein Charisma habe man oder nicht, und der einzelne könne zu dessen Erwerb nichts beitragen⁴.

Um die Aufforderung des Apostels recht zu verstehen, soll zuerst (1) die Vieldeutigkeit des Wortes Charisma dargelegt, dann (2) der Wortsinn von 1 Kor 12,31a analysiert und als Folgerung schließlich (3) die Bedeutung dieser Aufforderung für die heutige Pastoral aufgezeigt werden.

1. Die vielfältige Bedeutung von Charisma

Schon oft ist bemerkt worden, daß „Charisma“ in der heutigen Umgangssprache, in der theologischen Fachliteratur und innerhalb der Bibel nicht immer im

¹ Aus der Fülle der neueren Lit. vgl. O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1959, 543–561; E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1964, 109–134; H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, in: ders., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament (KBANT)*, Düsseldorf 1970, 236–267; G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (OF 15)*, Freiburg 1969; H. Küng, *Die charismatische Struktur der Kirche: Conc 1* (1965) 282–290; U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktion*, Wuppertal 1972; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London 1975, bes. 199–300; R. Laurentin, *Zur Klärung des Begriffs „Charisma“: Conc 13 (1977) 551–556*; K. H. Schelkle, *Charisma und Amt*, in: J. Zmijewski/E. Nellessen (Hg.), *Begegnung mit dem Wort (Fs. f. H. Zimmermann)* (BBB 53), Bonn 1979, 311–323; F. Hahn, *Charisma und Amt. Die Diskussion über das kirchliche Amt im Lichte der neutestamentlichen Charismenlehre: ZThK 76 (1979) 419–449*; H. v. Lips, *Glaube–Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT 122)*, Göttingen 1979, 183–223 (Lit.).

² Vgl. z. B. *Vaticanum II*, Lumen gentium Nr. 12; C. Heitmann/H. Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg 1974; das dem Thema „Charisma“ gewidmete Heft 11 der Zeitschrift „Concilium“ (Conc 13 [1977] 549–614); H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung*, München 1976, 239–250; ders., *Der gegenwärtige Aufbruch der Geisterfahrung und die Unterscheidung der Geister*, in: W. Kasper (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte einer Pneumatologie* (QD 85), Freiburg 1979, 24–53.

³ So z. B. J. Hainz, *Ekklisia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ördnung*, Regensburg 1972, 341; H. Schlier, *Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament*, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Anm. 2) 129.

⁴ So H. J. Vogels, *Pflichtzölibat. Eine kritische Untersuchung*, München 1978; ders., *Das Recht der Gemeinden auf einen Priester in Kollision mit dem Pflichtzölibat*: Conc 16 (1980) 200–204.

selben Sinne verwendet wird⁵. Deshalb ist vor der Auslegung von 1 Kor 12,31a auf die Grundbedeutung (*langue*) von χάρισμα (1.1.), die davon zu unterscheidende Bedeutung im jeweiligen Kontext seines Vorkommens im NT (*parole*)⁶ (1.2.) und auf die sich daraus ergebenden Folgerungen (1.3.) einzugehen⁷:

1.1. Als Verbalsubstantiv zu χαρίζομαι bezeichnet χάρισμα (eine der in der Koine beliebten Bildungen auf -μα) das Ergebnis der als Aktion verstandenen χάρις: Gunstbezeugung, Wohltat, Geschenk. Inwieweit χάρισμα im NT in bezug zu dem theologisch gefüllten Begriff χάρις als Bezeichnung für die Heilstat Christi steht, kann nicht aus der etymologischen Verwandtschaft beider Vokabel, sondern nur aus dem jeweiligen Kontext ersehen werden⁸.

1.2. Innerhalb der Paulusbriefe und der davon abhängigen Schriften – nur dort findet sich der sonst kaum belegte Ausdruck – ist das Vorkommen von χάρισμα in Röm 1,11 wohl am wenigsten von dem christlich geprägten Begriff χάρις abhängig; denn das den Römern von Paulus in Aussicht gestellte χάρισμα wird hier durch das Attribut πνευματικόν von anderen, etwa rein materiellen Gaben (vgl. Röm 15,27; 1 Kor 9,11) als eine „geistliche Gabe“ (Belehrung, Trost, Festigung) unterschieden⁹. 2 Kor 1,11 bezeichnet χάρισμα die Paulus widerfahrene Rettung aus Todesgefahr, Röm 11,29 sind mit τὰ χαρίσματα die 9,4 genannten Gnadeneweise Gottes gegenüber Israel gemeint. Als allgemeine Bezeichnung für das durch und mit Christus gegebene Geschenk der Gerechtigkeit und des neuen Lebens steht χάρισμα im Sinn von χάρις Röm 5,15.16; 6,23.

Eine mehr spezifische, wenn auch nicht immer völlig einheitliche Bedeutung hat χάρισμα an folgenden Stellen, die bei der Diskussion über Charismen herangezogen werden:

(1) 1 Kor 1,7 heißt es: „so daß ihr an keinem Charisma Mangel leidet.“ Der Singular χάρισμα meint hier sicher die Konkretisierung der einen χάρις Gottes, die den Korinthern durch Christus geschenkt wurde (V. 4), wodurch sie „reich wurden in ihm an jedem Wort und jeder Erkenntnis“ (V. 5). Paulus konnte dies kaum schreiben, ohne dabei an die Gaben zu denken, auf die er später näher eingehen wird¹⁰.

(2) 1 Kor 7,7 schreibt Paulus bei seinen Ausführungen über die Ehe im Blick auf seine eigene Lebensweise: „Aber jeder hat sein eigenes χάρισμα von Gott, der eine so, der andere so.“ Offensichtlich sieht Paulus seine Befähigung zur Enthaltsamkeit und damit zu einem ehelosen Leben als ein besonderes Charisma an, das

⁵ Vgl. Laurentin (Anm. 1) 551f; Lips (Anm. 1) 184, 197f.

⁶ Zur Unterscheidung zwischen *langue* und *parole* vgl. F. de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967, 16ff.

⁷ Da der Begriff Charisma schon oft untersucht wurde, kann hier auf viele Forschungsergebnisse zurückgegriffen werden. Vgl. dazu bes. die Anm. 1 angeführten Arbeiten; außerdem H. Conzelmann, Art. χάρισμα: ThWNT IX, 1973, 393–397; E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a) 1973, 318ff; J. Herten, Charisma – Signal einer Gemeindetheologie des Paulus, in: J. Hainz (Hg.), Kirche im Werden, München 1976, 57–90. – Im Blick auf die Themenstellung werden nur einige wichtige Aspekte aufgezeigt.

⁸ Gegen diese These von Brockhaus (Anm. 1) bes. 130ff; 237ff, χάρισμα sei im NT weithin im neutralen Sinn von „Gabe“ verwendet, wendet sich allerdings Lips (Anm. 1) 184f.

⁹ Käsemann (Anm. 1) 113 findet hier wie auch sonst schon die spezifische Bedeutung von Charisma (im Sinne von 1 Kor 12,4ff); mit Recht bemerkt hingegen Herten (Anm. 7) 77, daß dies „die untypischste und beißigste Verwendung von Charisma in den Paulusbriefen“ sei.

¹⁰ Eine direkte Bezugnahme auf die 1 Kor 12 erwähnten Charismen bestreitet Brockhaus (Anm. 1) 224; sie wird hingegen vertreten von Conzelmann (Anm. 7) 394.

es ihm ermöglicht, ganz für den Herrn da zu sein (7,32–35)¹¹. Er nennt dies Charisma im Hinblick auf davon unterschiedene Begabungen („der eine so, der andere so“). Aus dem Text selbst geht nicht hervor, daß er die Befähigung zur Ehe ebenfalls als ein Charisma bewertet¹².

(3) Von *χαρίσματα* (im Plural) schreibt Paulus in den Darlegungen „über die Geistesgaben“ (*περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*) in 1 Kor 12,4–31 und in der damit verwandten Paräneze Röm 12,3–8. Die mehrfach vorkommende Formulierung *χαρίσματα ιαμάτων* (Charismen der Heilungen; 1 Kor 12,9.28.30) darf als Indiz dafür gewertet werden, daß dies ein Paulus und den Korinthern geläufiger Fachausdruck für die in den Gemeinden festgestellten vielfältigen (Plural!) Heilungen oder Begabungen zum Heilen¹³ war. Paulus verwendet seinerseits *χαρίσματα* 1 Kor 12,4 („es gibt Zuteilungen von Charismen, aber ein und dasselbe Pneuma“) parallel zu „Dienste“ (*διαυγόνια*) und „Wirkungen“ (*ἐνεργήματα*) als Sammelbegriff für alle Gaben, die er im folgenden mehrfach aufzählt (12,8–11.28.29f) und als Offenbarung (*φανέρωσις*) des Geistes zum Nutzen der Gemeinde (*πρὸς τὸ συμφέρον*) charakterisiert (12,7). Als ein Sammelbegriff steht *χαρίσματα* auch 1 Kor 12,31 („eifert um die größeren Charismen“) und Röm 12,6 („da wir verschiedene Charismen haben je nach der uns verliehenen Gnade“), wo dann ähnlich wie 1 Kor 12 einzelne Gaben angeführt werden¹⁴.

Diese paulinische Verwendung von *χάρισμα* läßt ein Doppeltes erkennen: Erstens liegt hier jeweils der Gedanke an eine Vielfalt vor¹⁵. (Das gilt auch für 1 Kor 7,7: „Jeder hat sein eigenes Charisma von Gott, der eine so, der andere anders.“) Dies wird noch unterstrichen durch den Hinweis auf die Gemeinde als ein Leib mit vielen Gliedern, die aufeinander angewiesen sind. Der Terminus Charismen scheint Paulus geeignet, die sehr verschiedenartigen Fähigkeiten, Dienste und Kräfte, die in der Gemeinde zu beobachten waren, mit einem Wort zu bezeich-

¹¹ Paulus meint hier nicht die Ehelosigkeit als solche oder einfach die *ἐγνώτεια*, wie sie Gal 5,23 als Frucht des Geistes erwähnt und nach 1 Kor 7,5 von Verheirateten zeitweise geübt wird, sondern die dauernde Enthaltsamkeit als Voraussetzung für das ehelose Leben. Vgl. K. Niederwimmer, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975, 96.

¹² Daß Paulus hier die Ehe als ein Charisma voraussetzt, wird zwar sehr oft angenommen (z. B. Käsemann [Anm. 1] 114f; neuestens Lips [Anm. 1] 194, Anm. 63), aber von anderen bestritten (z. B. H. Lietzmann/W. G. Kümmel [HNT 9] 1949, z. St.; H. Conzelmann [KEK 5] 1969, z. St.; Dunn [Anm. 1] 206; Brockhaus [Anm. 1] 137, Anm. 50). Nach Niederwimmer (Anm. 11) 96, Anm. 70, ist die aus 1 Kor 7,7 gefolgerete Annahme, die Ehe sei ein Charisma, „ein abenteuerliches Mißverständnis“: denn „die Ehe ist für Paulus nicht Gnade, sondern ein Zeichen für den Mangel an Gnade, nämlich für den Mangel an dem Charisma der *ἐγνώτεια*“. Vgl. ders., Zur Analyse der asketischen Motivation in 1 Kor 7: ThLZ 99 (1974) 241–248, bes. 247, Anm. 12: „Die Ehe ist für Paulus nicht ein Charisma, sondern Zeichen für den Mangel an Charisma, nämlich: wer zur Ehe genötigt ist, entbehrt des charisma continentiae. Darum muß Paulus ja hinzufügen: wer dieses Charisma entbehrt, wird wohl durch ein anderes entschuldigt werden!“ – Von der exegetischen Frage, ob Paulus die Ehe in 1 Kor 7 als ein Charisma werte, ist die sachliche Frage zu unterscheiden, ob die Ehe nicht aus der Sicht von Eph 5 und der kirchlichen Lehre (Ehe als Sakrament) her als ein solches gewertet werden darf (s. w. u. 3.1.).

¹³ Dunn (Anm. 1) 210f und 254f betont, daß Paulus hier nicht die „Gaben“ der Heilung, sondern die „Heilungen“ selbst meine. Die Parallele *ἐνεργήματα* legt eine solche Deutung nahe, fordert sie aber nicht unbedingt (s. w. u. Anm. 41).

¹⁴ Vgl. zu diesen Aufzählungen im einzelnen Schürmann (Anm. 1) 247–261; Dunn (Anm. 1) 201–258. Weitere Aufzählungen (ohne Verwendung des Terminus *χαρίσματα*) finden sich Eph 4,11 und Mk 16,17f.

¹⁵ Die Verschiedenartigkeit kann zwar nicht aus dem Terminus *διαιρέσις* (Verteilung, Zuteilung) allein gefolgert werden (so Conzelmann [Anm. 7] 396), wohl aber aus dessen Verwendung im konkreten Zusammenhang: V. 11 *διαιροῦν ἐκάστῳ καθός βούλεται* (vgl. Bauer, 364).

nen, das ihren Geschenkcharakter, ihre Vielfalt und Zusammengehörigkeit andeutete. Die Vielfalt hat letztlich in dem vielfältigen Schenken (*χαρίσματα*) ihren Grund (1 Kor 12,11), die Einheit in der Zuordnung zu der einen *χάρις* in Christus. Zweitens deutet die Wahl von *χαρίσματα* als Sammelbegriff darauf hin, daß mit diesem Wort für Paulus das Außergewöhnliche und Spektakuläre nicht notwendig verbunden war. (Dies scheint hingegen bei *πνευματά* der Fall gewesen zu sein, wie 1 Kor 12,1; 14,1ff; 1 Thess 1,5 und der Hinweis auf geistgewirkte außergewöhnliche Zeichen Gal 3,5; 1 Kor 2,4; Röm 15,19 [vgl. 2 Kor 12,12; auch Hebr 2,4] nahelegen¹⁶.) Denn die im einzelnen variierenden Aufzählungen enthalten neben außergewöhnlichen, staunenerregenden Fähigkeiten auch alltägliche Dienste und – aus der Sicht der heutigen Naturwissenschaft „natürliche“ – Begabungen. Außerdem zeigt die Gedankenführung von Kap. 12, daß es Paulus gerade darauf ankommt, diese und nicht nur die außergewöhnlichen als geistgewirkte Charismen zu charakterisieren.

(4) Verwandt mit dem Vorkommen von *χαρίσματα* in 1 Kor 12 und Röm 12 ist das in 1 Petr 4,10: „Dient einander, ein jeder, wie er ein Charisma empfing, als gute Verwalter der vielfältigen Gnade Gottes.“ Hier ist ebenfalls vorausgesetzt, daß es verschiedene Charismen gibt (wenn auch explizit nur von der „vielfältigen Gnade Gottes“ gesprochen wird) und diese auf die Gemeinde hingeordnet sind („dient einander“). Im einzelnen werden V. 11 nur zwei verschiedene Weisen angeführt, wie die Leser entsprechend ihrem Charisma wirken sollen: „Wenn einer redet, so Worte Gottes; wenn einer dient, so aus der Kraft, die Gott verleiht“¹⁷.

(5) In den Pastoralbriefen wird *χάρισμα* 1 Tim 4,14 („vernachlässige nicht das Charisma, das in dir ist, das dir gegeben wurde aufgrund von Prophetie mit Auflegung der Hände des Presbyteriums“) und 2 Tim 1,6 („entfache das Charisma Gottes, das in dir ist durch die Auflegung meiner Hände“) als eine Amtsgnade aufgefaßt, die durch Handauflegung vermittelt wird. Diese Einengung von Charisma auf eine Amtsgnade (1 Kor 12 werden Ämter lediglich unter anderem, wenn auch an erster Stelle, zu den Charismen gezählt) liegt auf der Linie der Darlegung von Eph 4,11; denn dort werden, allerdings ohne Verwendung des Wortes *χάρισμα*, einzig „die Apostel, die Propheten, die Evangelisten, die Hirten und die Lehrer“ als Gaben des erhöhten Herrn angeführt¹⁸. Völlig neu ist in den Pastoralbriefen, daß das Charisma durch eine Amtshandlung weitergegeben wird. Eine solche Vermittlung wird 1 Kor 12 und Röm 12 in keiner Weise angedeutet.

1.3. Der Überblick über das Vorkommen von *χάρισμα* im NT zeigt: 1. Der als sol-

¹⁶ Vgl. Käsemann (Anm. 1) 111f; *ders.*, Art. Geist und Geistesgaben im NT: RGG II, 3¹⁹⁵⁸, 1272–1279, bes. 1274f; Dunn (Anm. 1) 208f; Hahn (Anm. 1) 422f. – Im Rahmen dieses Beitrags kann nicht näher auf die außergewöhnlichen Gaben der Glossolalie, Prophetie und Heilungen eingegangen werden. Vgl. dazu J. Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13 (SBS 63/64), Stuttgart 1973, 28–62; Dunn (Anm. 1) 205–248; G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (BWANT 104), Stuttgart 1975; *ders.*, Art. Glossolalie: RAC XI, 1979, 225–246; *ders.*, Art. *χάρισμα*: EWNT I, 1980, 604–614.

¹⁷ Zur Verschiebung des Aspekts gegenüber 1 Kor 12 und Röm 12 vgl. Lips (Anm. 1) 203; Hahn (Anm. 1) 444. Der Ton liegt hier auf der Verantwortung vor Gott und dem Bezug zur Verherrlichung Gottes. Demnach haben die Charismen nicht mehr ein solches Eigengewicht wie bei Paulus.

¹⁸ Vg. dazu neuestens Hahn (Anm. 1) 444–447. Ähnlich auch Lips (Anm. 1) 202. Schürmann (Anm. 1) 266 sieht die in Eph und Pastoralbriefen sich anbahnende Verschiebung in dem Unterschied zwischen der „werdenden“ und der „gewordenen“ Kirche begründet.

cher allgemeine (unbestimmte/polyseme) Terminus Charisma wurde schon in Korinth dazu benutzt, um die unterschiedlichen Befähigungen zu Krankenheilungen zu bezeichnen. 2. Paulus benutzte diese Vokabel in verschiedenen Zusammenhängen; eine spezifische Bedeutung gab er diesem Wort in 1 Kor 12 und Röm 12 als Sammelbegriff für viele im einzelnen sehr verschiedenartige Begabungen bzw. Wirkungen, die nach seiner Aussage vom Geist des auferstandenen Herrn stammen. Im Unterschied zu den Korinthern lag der Akzent bei Paulus dabei nicht auf dem Außerordentlichen (dies konnte – anders als bei *πνευματικά* – sogar fehlen), sondern auf dem Dienen (zum Nutzen der Gemeinde). Es steht nichts im Wege, dazu auch die 1 Petr 4,10 angeführten Charismen und die 1 Kor 7,7 erwähnte Befähigung zur Ehelosigkeit dazu zu zählen¹⁹. 3. Zu unterscheiden ist davon die Verwendung von Charisma in den Pastoralbriefen (1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6), wo es auf das durch Handauflegung vermittelte Amtcharisma eingeengt und von den vielen verschiedenartigen Charismen nicht (mehr) gesprochen wird. (Diese Reduktion der Bedeutung von Charisma hat auch die folgenden Jahrhunderte der Kirche weithin, wenn auch nicht allgemein bestimmt²⁰.) 4. Nicht übersehen werden darf, daß Paulus niemals die „Liebe“ (*ἀγάπη*), die er Gal 5,22 als erste „Frucht des Geistes“ anführt, zu den Charismen zählt²¹. (Dies kann auch nicht, wie die folgende Auslegung zeigt, aus 1 Kor 12,31 gefolgert werden.) Der Grund für diesen Sprachgebrauch dürfte vor allem darin liegen, daß die Liebe für alle Christen unentbehrlich ist, während nicht jeder jedes Charisma besitzen muß.

In dem auszulegenden Text 1 Kor 12,31a geht es demnach um die vielfältigen in der Gemeinde erfahrenen und dem Aufbau der Gemeinde dienenden Geisteswirkungen bzw. Geistesgaben, die Paulus 1 Kor 12 und Röm 12 mit dem Sammelbegriff Charismen bezeichnet. Dabei kommt dem Außerordentlichen oder Ekstatischen keine besondere Note zu, so daß daraus etwa ein höherer Wert gefolgert werden könnte (wie dies offensichtlich in Korinth geschah). Die hier vorliegende Bedeutung von Charisma ist also scharf zu unterscheiden – das wird oft unterlassen – einerseits von der weiten Bedeutung, die dieses Wort aufgrund seiner Etymologie und seiner Nähe zu der christlich verstandenen *γάρις* haben kann (alles Geistgewirkte, „Charismatische“, nicht selten in Gegensatz zu Amt und Institution)²², andererseits von der engeren scholastischen Definition als *gratia gratis data (supra facultatem naturae)*²³ und dem verbreiteten soziologischen Verständnis als Bezeichnung für ein außergewöhnliches Phänomen²⁴.

¹⁹ Daran hindert auch nicht, daß dies in den Listen von 1 Kor 12 aufgezählt wird (so Schürmann [Anm. 1] 148, Anm. 1; anders Niederwinmer [Anm. 11] 96, Anm. 68) und ein direkter Bezug auf den Nutzen der Gemeinde nicht angegeben ist (vgl. Lips 194f); denn das Freisein für den Kyrios dient nicht nur der persönlichen Heiligung, sondern dem Herrn der Kirche.

²⁰ Vgl. H. U. v. Balthasar, Charisma, Prophetie, Mystik, in: DThA 23, München 1954, 253–294, bes. 254–267 (zur Geschichte der christlichen Charismatik); zu einem differenzierteren Urteil gelangt A. H. Ritter, Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomus und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche, Göttingen 1972.

²¹ Das höchste aller Charismen (Lietzmann/Kümmel [HNT 9] z. St.) oder das „Grundcharisma“ (Schürmann [Anm. 1] 248–261) kann die Liebe nur dann genannt werden, wenn dabei „Charisma“ nicht in dem spezifischen Sinn von 1 Kor 12,4.31; Röm 12,6; 1 Petr 4,10, sondern etwa in dem Sinn von Röm 5,15.16; 6,23 genommen wird. Vgl. dazu J. Weiß (KEK 5) 1910, z. St.; Conzelmann (KEK) z. St. (Thomas von Aquin unterscheidet übrigens die caritas ebenfalls deutlich von den Charismen.)

²² So z. B. Käsemann (Anm. 1) 116ff.

²³ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I/II, q 111, art 1: „Hujusmodi autem donum vocatur ‚gratia gratis data‘, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur: sed quia non

2. Exegese von 1 Kor 12,31a

Der Halbvers 1 Kor 12,31a wirft bei einer näheren Betrachtung viele Probleme auf. Diese ergeben sich weniger aus seinem Wortlaut, als aus einer gewissen Spannung zum Kontext; denn vorher (12,4–30) wendet sich Paulus, wie die Analyse zeigt, gegen ein Streben nach besonderen Geistesgaben; nachher empfiehlt er zunächst die Liebe als den „Weg schlechthin“ (12,31b–14,1a) und anschließend (14,1b–40) einzig das Charisma der Prophetie (nicht eine Mehrzahl!). Diese scheinbare Inkonzinnität hat zu verschiedenen Vorschlägen hinsichtlich der Zuordnung des Satzes (zum vorhergehenden Kap. 12 oder zum folgenden Kap. 13) und seiner Worterklärung (Imperativ, Indikativ, Fragesatz?) geführt²⁵. Eine gewisse Rolle spielen dabei auch die Fragen, wie die Aussage 12,31b („und ich zeige euch noch den Weg schlechthin“) zu interpretieren ist und ob der Lobpreis der Liebe in Kap. 13 erst nachträglich hier eingefügt wurde. Der Sinn von 1 Kor 12,31a lässt sich jedoch eindeutig bestimmen und dem Gedankengang einordnen, wenn der gesamte Kontext (die Situation der Leser, die Gedankenfolge in 1 Kor 12–14) berücksichtigt (2.1.), der präzise Wortsinn aus dem Textzusammenhang heraus (besonders unter Beachtung von 14,1.5.12.39) erschlossen (2.2.) und die Funktion dieses Satzes innerhalb des ganzen Abschnittes Kap. 12–14 beachtet wird (2.3.).

2.1. Wie die Ausführungen von 1 Kor 12–14 erkennen lassen, geht Paulus dort auf die ihm offensichtlich zugetragene Fragestellung „über die Geistesgaben“ (12,1) ein. Diese war dadurch bedingt, daß in Korinth die Glossolalie übergebührlich hoch geschätzt wurde und dies zu eifersüchtigem Streben innerhalb der Zusammenkünfte führte (vgl. 14,12.23.31–33.40). Paulus gibt den Korinthern in seiner Antwort nicht nur eine Belehrung, sondern zugleich eine Ermahnung (Paräne). In der kurzen, allgemein gehaltenen Einleitung (12,1–3) warnt er vor dem Überschätzen äußerer Begeisterung und nennt als Zeichen echter Geistewirkung das Bekenntnis zu Jesus als dem Kyrios. Danach weist Paulus zunächst auf die Vielfalt der Charismen hin. Sie haben alle letztlich denselben Geist zum Urheber, der sie zum gemeinsamen Nutzen zuteilt, wie er will (12,4–11). Indem der Apostel dann das Bild von dem einen Leib mit den vielen, verschiedenartigen Gliedern heranzieht, erläutert und begründet er seine Mahnung, die Verschiedenartigkeit und das Aufeinander-Angewiesen-Sein der Charismen zu beachten (12,12–27). Ausdrücklich geht er danach noch einmal auf einzelne Charismen ein (12,28–30). Er zählt diese zunächst in einer wohlüberlegten Reihenfolge auf:

datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens.“ Vgl. dazu Balthasar (Anm. 20) 269–291.

²⁴ Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der versteckenden Soziologie, Kap. III § 10, Studienausgabe Köln 1964, 179: „Charisma‘ soll eine als außeralltäglich (ursprünglich, sowohl bei Propheten wie bei therapeutischen wie bei Rechts-Weisen wie bei Jagdführern wie bei Kriegshelden: als magisch bedingt) geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird. Wie die betreffende Qualität von irgendeinem ethischen, ästhetischen oder sonstigen Standpunkt aus ‚objektiv‘ richtig zu bewerten sein würde, ist natürlich dabei begrifflich völlig gleichgültig: darauf allein, wie sie tatsächlich von den charismatisch Beherrschten, den ‚Anhängern‘, bewertet wird, kommt es an.“ Vgl. zur Herleitung Laurentin (Anm. 1) 551; Lips (Anm. 1) 198, bes. Anm. 85.86.

²⁵ Vgl. bes. J. Weiß (KEK 5) z. St.; E. B. Allo (EB 8 21934, z. St.; Conzelmann (KEK) z. St.; Brockhaus (Anm. 1) 175ff.

„ . . . erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer, dann Kräfte, darauf Heilungscharismen, Hilfeleistung, Leitungsdienste, Arten von Sprachen“ (V. 28). Anschließend zieht er daraus die Folgerung, indem er an die Leser die rhetorischen Fragen richtet: „Sind alle Apostel? Sind alle Propheten? Sind alle Lehrer? [Haben] alle Kräfte? Haben alle die Charismen der Heilung? Reden alle in Sprachen? Legen alle [die Sprachen] aus (VV. 29–30)?“ (Auffallenderweise fehlen hier die beiden vorher aufgezählten Gaben „Hilfeleistungen“, „Leitungsdienste“; vermutlich galten diese nicht als erstrebenswert.)

Unmittelbar auf die in Frageform ausgesprochene Mahnung, nicht eigenwillig nach den verlockend erscheinenden Charismen zu streben, folgt unser V. 31a: „Eifert aber um die größeren Charismen!“ – eine positive Weisung, wie die Textanalyse (2.2.) zeigen wird. Ohne diesen Imperativ näher zu erläutern, fügt Paulus dann, eingeleitet durch 12,31b, in Kap. 13 eine Aufforderung zur Liebe ($\alpha\gamma\alpha\pi\eta$) als dem „Weg schlechthin“ an²⁶. Dabei fällt auf, daß er eingangs den unabdingbaren Wert der Liebe gegenüber einzelnen besonders hoch eingeschätzten (hier in steigender Form aufgezählten) Charismen (13,1–3) und am Ende das Bleibende der Liebe diesen gegenüber betont. Für unseren Vers ist noch beachtenswert, daß am Ende des Lobpreises der Agape diese als „die größere“ (von „Glaube, Hoffnung, Liebe“) bezeichnet wird.

Mit Kap. 14 knüpft Paulus nach dem Imperativ „jagt der Liebe nach“ (14,1a) an die Aufforderung von Kap. 12,31a an, allerdings mit anderen Worten: „Eifert aber um Geistesgaben, vor allem, daß ihr prophetisch redet“ (14,1bc). Damit ist zugleich das Thema von Kap. 14 angegeben; denn hier geht Paulus konkret auf die eingangs (12,1) erwähnte Frage der Korinther ein und fordert die Leser auf, der Prophetie den Vorrang vor der Glossolalie zu geben. Wie sehr es Paulus darauf ankommt, zeigt unmissverständlich die Schlußfolgerung V. 39: „Und so, [meine] Brüder, eifert darum, prophetisch zu reden und hindert das Sprachenreden nicht.“ – Ehe auf die Funktion von 1 Kor 12,31a innerhalb des Kontextes eingegangen werden kann, ist es notwendig, die Aussage im einzelnen näher zu bestimmen.

2.2. Das am Anfang unseres Satzes stehende Verbum $\zeta\eta\lambdao\bar{v}$ (eifern) bezeichnet (wie $\zeta\eta\lambdao\bar{z}$) ein affektgeladenes Sich-ausrichten auf eine Person oder eine Sache, wobei die Motivation unterschiedlich sein kann, z. B. Einsatz für höchste Werte, Faszination, verletzte Ehre, Rivalität, Streit²⁷. Paulus war aus Korinth offensichtlich ein eifersüchtiges Streben (vgl. 1 Kor 3,3) in Bezug auf die Geistesgaben bekannt (14,12). Er spielt darauf in den rhetorischen Fragen 1 Kor 12,29–30 („Sind alle Apostel? . . .“) an und weist es 13,4 („die Liebe ereifert sich nicht“) zurück. Vielleicht war schon bei den Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde von Korinth das Verbum $\zeta\eta\lambdao\bar{v}$ gefallen (14,12) und greift Paulus dies hier auf²⁸. Hier (12,31a) wie 14,1.39 hat „eifern“ eindeutig einen positiven Sinn. Dabei dürfte der Gedanke, sich in Bezug auf andere hervorzutun, mitschwingen (vgl. das Lob des

²⁶ $\zeta\eta\theta^{\circ}\bar{\nu}\pi\epsilon\varphi\beta\bar{o}\bar{l}\bar{\eta}\bar{v}$ ist zu $\hat{\nu}\delta\bar{o}\bar{v}$ zu ziehen und bedeutet dann „den Weg schlechthin“. Durch $\tau\bar{u}$ erhält diese Aussage den Charakter eines Komparatifs: „dem gegenüber den größeren Charismen der Vorzug geziemt“. – Zu der Textvariante $\hat{\iota}\bar{u}$ statt $\tau\bar{u}$ und zur Verbindung von $\zeta\eta\theta^{\circ}\bar{\nu}$ $\pi\epsilon\varphi\beta\bar{o}\bar{l}\bar{\eta}\bar{v}$ mit $\delta\bar{e}\bar{i}\bar{\zeta}\bar{v}\bar{v}\bar{v}\bar{v}$ und einzelnen Korrekturvorschlägen vgl. Lietzmann/Kümmel (HNT 9), z. St.; Conzelmann (KEK 5), z. St.

²⁷ Vgl. Stumpf, Art. $\zeta\eta\lambdao\bar{z}$: ThWNT II, 879–890; W. Popkes, Art. $\zeta\eta\lambdao\bar{z}$: EWNT II, SSS.

²⁸ Vgl. Herten (Anm. 11) 61.

Eifers bei der Kollekte in 2 Kor 9,2). 2 Kor 11,2 schreibt Paulus von sich selbst: „Denn ich eifere um euch mit dem Eifer Gottes.“ (Von dem emsigen Bemühen, das 14,1 mit dem Metapher „nachjagen“ [διώζειν] und 14,12 mit „suchen“ [ζητεῖν] ausgedrückt wird, unterscheidet sich „eifern“ vielleicht durch das Affektvolle des Strebens, das nicht zuletzt durch den Blick auf andere verursacht wird.) Die Form ζηλοῦτε kann grammatisch als Indikativ („ihr eifert“) oder Imperativ („eifert!“) aufgefaßt werden. Hier steht sie jedoch eindeutig als Imperativ²⁹. Dies folgt erstens aus derselben, unmißverständlich als Imperativ zu deutenden Form in 14,1 und 14,39, wo die Aufforderung von 12,31a fortgeführt wird (vgl. auch 14,12 den Imperativ „sucht!“); zweitens wird dies durch den unmittelbar vorhergehenden und folgenden Kontext (Paränese in Form rhetorischer Fragen [12,29–30] bzw. durch den Hinweis auf den zu gehenden „Weg“ [12,31b] und die begeisternde Ermutigung zur Liebe [Kap. 13]) empfohlen. Drittens ergibt der Indikativ „ihr eifert aber um die größeren Charismen“ nach vorausgehenden rhetorischen Fragen hier keinen rechten Sinn.

Die Partikel δέ (aber) signalisiert, daß den vorher zurückgewiesenen Verhaltensweisen (alle möchten in etwa Apostel, Propheten, Lehrer sein oder über außergewöhnliche Kräfte verfügen) die Mahnung von V. 31a als eine positive Weisung gegenüber steht. Bei dieser liegt das Gewicht nicht auf dem Eifern als solchem – dies war ja den Korinthern nicht fremd –, sondern auf dem Eifern um „größere Charismen“.

Die nur hier stehende Näherbestimmung der „Charismen“ als τὰ μεῖζονα verdient besondere Beachtung. Dies sind nicht „die besseren“ (ζείτονα)³⁰, auch nicht einfach „die höheren“, wie meist übersetzt wird (dadurch wird der Gedanke eines Rangunterschiedes festgelegt); es sind vielmehr „die größeren“, das heißt, die für den „Nutzen“ (12,7) der Gemeinde bedeutenderen oder wichtigeren. Dies geht vor allem aus 1 Kor 14,5 hervor, wo das prophetische Charisma als das größere (μεῖζων) gegenüber der Sprachengabe gewertet wird, und zwar wegen dessen Bedeutung für den „Aufbau“ (οἰκοδομή) der Gemeinde. Dem entspricht, daß 14,1 als Konkretisierung unseres Satzes von den „Geistesgaben“ die Prophetengabe als die vorzuziehende genannt wird³¹. Eine Abstufung der Charismen unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für die Kirche liegt auch in den Aufzählungen 1 Kor 12,28.29–30 und in etwa 1 Kor 13,1–3 (in umgekehrter Reihenfolge: Glossolalie, Prophetengabe u. ä., Selbstingabe) zugrunde.

²⁹ Gegen G. Iber, Zum Verständnis von 1 Cor 12,31a: ZNW 54 (1963) 43–52. Nach ihm charakterisiert Paulus hier mit dem Indikativ ζηλοῦτε die Haltung der korinthischen Gemeinde und spricht damit in knapper Formulierung noch einmal an, was die Kritik des Apostels herausfordert hatte: das ζηλοῦν um die größeren Geistesgaben. Der Exegese von Iber stimmt zu Dunn (Anm. 1) 297, Anm. 37; sie wird abgelehnt von Brockhaus (Anm. 1) 176, Anm. 162. – Zu den in der Vergangenheit (schon bei Chrysostomus!) gemachten Versuchen, V. 31a als Fragesatz zu interpretieren („ihr strebt nach größeren Charismen?“) vgl. R. Cornely (CSs) Paris 1890, z. St.; Allo (EB), z. St.

³⁰ Die in vielen jüngeren Handschriften verbreitete Lesart τὰ ζείτονα – noch Cornely (CSs) z. St. gab ihr den Vorzug – stammt offensichtlich aus dem Bemühen, hier eine moralische Wertung ausgesprochen zu finden. – Paulus konnte bei seiner Äußerung über eine Abstufung der Charismen an eine vorgegebene Unterscheidung anknüpfen; indem er aber von „größeren“ schrieb, gab er dieser eine ganz eigene Note. Vgl. Conzelmann (Anm. 7) 396, Anm. 30.

³¹ Wenn 1 Kor 13,13 die ἀγάπη als „die größere“ im Vergleich mit Glaube und Hoffnung bezeichnet wird, geschieht dies im Hinblick auf ihren bleibenden Charakter. τούτον (13,13) ist sicher nicht auf die 12,31a genannten Charismen zu beziehen. Im Zusammenhang von 12,31a und 14,5 unterstreicht μεῖζον hier, daß dem Streben nach der Liebe eine noch größere Bedeutung zukommt als dem Eifern um die größeren Charismen.

2.3. Die volle Bedeutung von V. 31a erfassen wir erst, wenn wir dessen Funktion im Rahmen des gesamten Kontextes untersuchen³². Als Paulus diesen Vers formulierte, wollte er damit bei den Korinthern ein bestimmtes Ziel erreichen. Nach seinen Ausführungen in 1 Kor 12,4–30 mußte es den Lesern klar sein, daß ihr Eifern um Glossolalie und ihr Pochen darauf als „die Geistesgabe“ nicht ihrer Berufung als Gliedern der Kirche entsprach. Dadurch, daß der Apostel der Abweisung ihres falschen Strebens nun V. 31a eine positive Aufforderung beifügt, zeigt er ihnen in allgemeiner Weise, wie sie ihren Eifer in die rechte Bahn lenken könnten. Indem Paulus ihnen dann sofort den „Weg“ der Liebe weist und sie in beredten Worten dafür begeistert (12,31b–14,1a), macht er sie auf das übergeordnete Ziel allen Eifers aufmerksam. Er tut dies nicht zuletzt, um einem falschen Eifer vorzubeugen³³. Wenn Paulus im Anschluß daran die Aufforderung „eifert um die größeren Charismen“ in abgewandelter Form wieder aufgreift, geschieht dies ganz im Blick auf die konkrete Situation in Korinth. Deshalb schreibt er jetzt: „Eifert aber um die Geistesgaben, vor allem aber, daß ihr prophetisch redet.“ Wie das gemeint ist, zeigen die Ausführungen von Kap. 14 und besonders die Schlußmahnung: „... eifert darum, prophetisch zu reden und hindert nicht das Reden in Sprachen“ (14,39). Im Vergleich damit ist die Aufforderung von 1 Kor 12,31a mehr grundsätzlich und allgemein. Sie läßt außer der Spezifizierung von 1 Kor 14 auch noch andere zu.

Die Aufforderung von 1 Kor 12,31a hat also die Funktion, das in der Gemeinde vorhandene Eifern in die rechte Richtung zu weisen. Die Rede von „größeren Charismen“ ist hier demnach mehr appellativ und weniger informativ, das heißt; sie dient mehr dazu, zum rechten Handeln aufzufordern als über eine Abstufung von Charismen zu belehren³⁴.

3. Bibeltheologische Folgerungen

Durch die Aufnahme von 1 Kor in den Kanon der Hl. Schriften hat die Kirche entschieden, daß dieser Brief des Apostels auch späteren Generationen „Wort Gottes“ ist. Wie kann heute 1 Kor 12,31a als solches verstanden werden? Dazu ist es erforderlich, diese Weisung im Kontext der ganzen Bibel und ihrer Wirkungs geschichte (in der Kirche) sowie unter Berücksichtigung der heutigen Situation (dazu gehören auch die aktuellen Fragen) auszulegen³⁵.

³² Vgl. D. Breuer, Einführung in die pragmatische Texttheorie (UTB 106), München 1974; K. Berger, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung (UTB 658), Heidelberg 1977, 86–90, 111–127.

³³ Dies gilt unabhängig von der Frage, ob Kap. 13 aus einem anderen Textzusammenhang übernommen wurde; vgl. Weiß (KEK 5), z. St.; Conzelmann (KEK 5), z. St. und ders., Art. *χάρισμα* (Anm. 7) 396, Anm. 30. – Nach Brockhaus (Anm. 1) 175–178 ist die Beifügung von Kap. 13 ein Indiz für das ambivalente Verhältnis des Paulus zu der Aufforderung von 12,31a; dies habe seinen Grund in dem Konflikt zwischen der Notwendigkeit einer Abstufung der Charismen (zum Nutzen der Gemeinde) und der Tatsache, daß ihr Charakter als freie Geschenke das Streben nach bestimmten Gaben verbiete.

³⁴ Vgl. dazu J. L. Austin, How to do Things with Words (hg. v. J. O. Urmson), Oxford 1965; W. A. de Pater, Theologische Sprachlogik, München 1971, 116–121; W. Bartholomäus, Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft, Einsiedeln 1972, 185–188.

³⁵ Bekanntlich können die Aussagen von 1 Kor wie auch anderer biblischer Schriften nicht ohne weiteres auf die heutige Situation übertragen werden (z. B. die Anweisung über das Verhalten der Frauen beim Gottesdienst 1 Kor 11,1–16; 13,34–36); sie bedürfen vielmehr einer „Übersetzung“, die nach 2 Petr 1,20f niemals eigenmächtig geschehen kann, sondern nach ältester christlicher Überlieferung im Raum der Kirche geschehen muß. Vgl. dazu neuestens P. Stuhlmacher, Vom Ver-

3.1. Erstens ist die unserem Text und seinem Kontext zugrunde liegende Wahl des Wortes Charisma aufschlußreich. Paulus macht durch dessen Verwendung als Sammelbegriff seine Leser in Korinth darauf aufmerksam, daß der für die Endzeit verheiße Geist Gottes nicht nur in aufsehenerregenden „Geistesgaben“, sondern auch in den vielfältigen, oft alltäglichen und unscheinbaren Begabungen, Diensten und Kräften wirkt, die das Leben der Gemeinde von Korinth und Rom förderten.

Wer die eigentümliche Verwendung von Charisma in den Paulusbriefen beachtet, wird kaum erwarten, daß dort damit Bezeichnete müsse auch in der Folgezeit immer nur mit dieser Vokabel ausgedrückt werden. Aus der Einengung des Begriffes auf das Amtscharisma (in den Pastoralbriefen) oder auf außergewöhnliche „Geistesgaben“ wie Prophetie, Glossolalie, Wunderheilungen (in der Folgezeit) geht darum keineswegs hervor, daß es nicht auch später noch viele der Begabungen, Dienste und Wirkungen gab, die Paulus als Charismen bezeichnete. Wohl aber zeigen diese Einengung und das Fehlen eines anderen Sammelbegriffs, daß der Blick für das Wirken des Geistes, wie es Paulus sah, weithin verloren gegangen war. Eine auf das Wort Charisma fixierte und an äußerlich auffallenden Geistwirkungen orientierte Betrachtungsweise mußte sogar zu der Annahme kommen, die Charismen seien eine Art Privileg für die Anfangszeit der Kirche gewesen und für spätere Zeiten nicht mehr zu erwarten³⁶.

Die Besinnung auf die paulinischen Aussagen über die Charismen kann uns heute jedenfalls wieder die Augen dafür öffnen, die vielfältigen Gaben und Begabungen in unseren Gemeinden als Geschenke und Wirkweisen des Hl. Geistes zu betrachten. Daran hindert nicht, daß solche ihrer Anlage nach aus der Sicht der Medizin, Psychologie und Soziologie „natürlich“ erklärt werden können. Ihre volle Seins- und Wirkweise ist damit aber längst nicht erfaßt. Diese erschließt sich einzig dem, der sich durch die Schrift darüber belehren läßt, daß Gott inmitten der Schöpfung wirkt und diese seit der Auferstehung Jesu durch seinen Geist auf bis dahin unbekannte Weise (vgl. Joh 7,39) zu ihrer Vollendung führt. Dabei aktualisiert sich die durch Christus geschenkte χάρις in den natürlichen Anlagen und Begabungen; indem der Hl. Geist diese in seinen Dienst nimmt, werden sie zu „Charismen“³⁷. M. a. W.: Die uns durch die Heilstätte Gottes in Christus geschenkte „Teilhabe am Hl. Geist“ (*ζοινωνία τοῦ ἀγίου πνεύματος*, 2 Kor 13,13) bedeutet dessen Gegenwart in uns (Gal 4,6; Röm 8,9.11.15.23); dadurch trägt er in uns nicht nur mannigfaltige „Frucht“ (Liebe, Freude, Frieden u. a. [Gal 5,22]), sondern wirkt er in den Charismen zum Aufbau der Kirche.

Aus der tieferen Einsicht in das Wirken des Geistes, die der Christenheit im Laufe der Zeit geschenkt wurde, dürfen wir heute auch manches als Charisma werten, was Paulus selbst nicht so benannt hat, z. B. die Eignung zu vielen Berufen, zum

stehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT. NTD. Erg. R. 6), Göttingen 1979; J. Kremer, Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum nichtwissenschaftlichen Umgang mit der Heiligen Schrift, in: R. Schulte (Hg.), Leiturgia – koinonia – diakonia (Fs. f. F. König), Wien 1980, 327–361 (Lit.).

³⁶ Für das Zurücktreten der außergewöhnlichen Phänomene (Prophetie, Glossolalie, Wunderheilungen) – oder war es nur ein Weniger-in-Erscheinung-Treten? – können verschiedene geschichtliche und soziologische Gründe angeführt werden (Mißbrauch der Prophetie, z. B. in der Zeit des Montanismus; die veränderte Lage der Christen seit dem 2./3. Jh), vgl. die Ausführungen von Balthasar (Anm. 20) und Ritter (Anm. 20).

³⁷ Vgl. Mühlen, Erneuerung (Anm. 2) 234–238; F. Hahn, Kirchliches Amt und ökumenische Verständigung. Zwei Vorträge, Wiesbaden 1975, 39. Anders Dunn (Anm. 1) 255.

Ordensstand und auch zur Ehe; letzterer kommt nämlich als Zeichen der unkündbaren Liebe Christi zur Kirche ebenfalls eine dienende Aufgabe für die ganze Kirche zu, der es aufgetragen ist, in dieser Welt die Liebe und Treue Gottes zu bezeugen. Darüber hinaus können selbst die zunächst mehr persönlichen geistlichen Gaben (etwa Gebetsgnaden) als Charismen gewertet werden; denn auch sie werden zur Festigung des Glaubens, Hoffens und Liebens in der Kirche verliehen. Wer sich des Geschenkcharakters und der dienenden Funktion all dieser Begabungen bewußt bleibt, dem liegt es fern, sich ihrer zu rühmen. Allen aber sind diese Charismen Grund zum Staunen und Danken dafür, daß Gott selbst mitten unter uns wirkt.

3.2. Zweitens lehren uns die allgemein gehaltene Aufforderung von 1 Kor 12,31a, ihre Konkretisierung in 1 Kor 14,1.12.39 und der paränetische Kontext in 1 Kor 7; 12; Röm 12; 1 Petr: Charismen sind zwar einerseits Gaben (Wirkungen) Gottes bzw. des Kyrios und seines Pneumas; sie sind aber andererseits nicht dem Einfluß des menschlichen Willens entzogen. Für die Charismen gilt diesbezüglich dasselbe, was Paulus über die Liebe schreibt: sie ist „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22), aber deswegen nicht unabhängig vom menschlichen Bemühen (12,31b und 14,1a). Diese innere Zusammengehörigkeit von Geschenk (Charisma) und Bemühen (eifern) ist eine Konkretisierung dessen, daß Christsein von seinem innersten Wesen her durch Gnade und Freiheit bestimmt ist³⁸. Dabei geht Paulus hier davon aus, daß der einzelne nicht nur die Möglichkeit hat, ein ihm gegebenes Charisma zu bewahren und zu entfalten, sondern sich auch um dessen Erhaltung zu bemühen. Man kann sogar fragen, ob eine natürliche Veranlagung ohne Zustimmung ihres Trägers zu einem Charisma werden kann. Die eingangs erwähnte Behauptung, der einzelne könne zum Erlangen eines Charismas überhaupt nichts beitragen, verkennt darum völlig das Wesen jeden Charismas³⁹. Innerhalb seiner Darlegungen gibt Paulus ausdrücklich eine Weise an, wie das Bemühen um ein Charisma geschehen kann: „Deshalb, wer in Sprachen redet,

³⁸ Vgl. dazu G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg 1977 (Lit.).

³⁹ Vogels (Anm. 4) 21–25 versucht seine Behauptung hinsichtlich des Charismas der Ehelosigkeit vor allem durch eine eigenwillige Auslegung vom Mt 19,11 f zu begründen. Er weigert sich, z. B. γορείν im übertragenen geistigen Sinn (verstehen, erfassen) zu interpretieren, wie es allgemein geschieht; er deutet vielmehr die Wendung „wer es fassen kann, der fasse es“ als Aussage über das Fassen = Besitzen der personal-leiblichen Fähigkeit, die Ehelosigkeit zu leben. Diese „leib-seelische Fassungskraft für die Ehelosigkeit“ ist nach Vogels auch in dem Nachsatz „sondern denen es von Gott gegeben ist“ gemeint (27), der bei Beachtung des Perfekts δέδοται aussage: diese „leibhaftige Kapazität“ ist entweder von der Wiege an gegeben oder nicht (28). Die Worte „... einige aber, die sich selbst um der Himmelsherrschaft willen eheunfähig gemacht haben“ (V. 12) sollen nach Vogels einzig von der Annahme des schon vorher vorhandenen Charismas sprechen (32). Diese Exegese wird weder dem Wortlaut des Textes gerecht noch dessen ganzem Gedankengang. Hier wird zwar die Gnadenhaftigkeit der Berufung zu Ehelosigkeit betont (dies sieht Vogels zu Recht), letztere jedoch nicht ausschließlich an eine schon in der Wiege mitgegebene Befähigung dazu gebunden. Die Wendung „die sich um der Gottesherrschaft willen dazu gemacht haben“ bezieht gerade im Vergleich zu den beiden vorher angeführten Möglichkeiten (von Geburt an, durch Menschen dazu gemacht) den Fall ein, daß Menschen – nicht ohne Gnade Gottes – diesen Weg gewählt haben. Ähnlich kann auch aus dem Präsens ἔχει 1 Kor 7,7 („jeder hat sein eigenes Charisma“) nicht gefolgert werden, wie Vogels es tut (33f), daß das Charisma der Ehelosigkeit bzw. der Enthaltsamkeit von Anfang vorgegeben sei oder nicht, daß man sich darum nicht bemühen könne und dies deshalb nicht unter die Weisung von 1 Kor 12,31a falle. Vogels übersieht dabei völlig, daß dieses Charisma nicht „ein einmal gegebenes und in sich abgeschlossenes ist“; es wird „vielmehr von Gott in die konkrete geschichtliche (anthropologische und psychologische) Situation des Menschen hineingegeben und hat darum auch selbst seine Geschichte“ (F. Wulf, Kommentar zu Artikel 12–16. Dekret über Leben und Dienst der Priester. Das zweite Vatikanische Konzil III, LThK, Frei-

der bete, damit er auslege“ (14,13), das heißt, daß ihm die Gabe der Auslegung geschenkt werde. Es besteht kein Grund zur Annahme, daß das Gebet nur im Blick auf diese sinnvoll sei und nicht auch für andere Charismen seinen Wert habe. (So kennt Paulus ja auch das Gebet um die Frucht des Geistes, z. B. das Wachstum an Liebe, Phil 1,9–11; ähnlich Eph 3,14–19.) Vor allem hat das Gebet seinen Wert, wenn es darum geht, dem geschenkten Charisma durch die Lebensweise gerecht zu werden⁴⁰.

Der paränetische Tenor der paulinischen Ausführungen über die „Charismen“ läßt erkennen, daß es vor allem darauf ankommt, die zugeteilten Geistesgaben nicht brach liegen zu lassen (vgl. 1 Kor 15,10), das heißt, sich auch in dieser Hinsicht vom Geist Gottes führen zu lassen (Röm 8,14). Diesbezüglich ist zu bedenken, daß die Charismen zwar Besitz („haben“) der einzelnen Christen genannt werden können, aber nicht einfach mit einer Sache oder Substanz verwechselt werden dürfen. Sie sind schließlich „Zuteilung“ des lebendigen „Geistes“ (Lebensodems) Gottes und daher in dem „Atem“ Gottes begründet; deshalb existieren sie im vollen Sinn einzig in Verbindung mit ihm⁴¹.

Wie sehr die Charismen dem Einfluß menschlichen Wollens ausgesetzt sind, geht aus der Mahnung am Schluß der Ausführungen über die Glossolalie hervor: „... und hindert nicht das Reden in Sprachen!“ (14,39b). Was Paulus hier im Blick auf ein Charisma (die Glossolalie) sagt, entspricht der Weisung von 1 Thess 5,19: „Den Geist löscht nicht aus!\“, die dort wohl vor allem auf die Gabe des prophetischen Redens bezogen ist („prophetische Rede verachtet nicht!\“ 5,20)⁴². Diese Mahnungen sind zunächst an die Gemeinde gerichtet und warnen davor, durch ihr Vorgehen oder das in ihr herrschende Klima das Aufkommen von Charismen bzw. schon vorhandene zu ersticken. Diese Mahnungen gelten aber ebenso einem jeden einzelnen im Blick auf das ihm zugeteilte Charisma. Durch sein Verhalten ist es möglich, sich dem Geist zu widersetzen und das angebotene „Talent“ brach liegen zu lassen (vgl. Mt 25,14–30; Lk 19,11–27).

Wie die getadelten Vorgänge in Korinth und die Kirchengeschichte zeigen, besteht auch die Gefahr, das anvertraute Charisma zu mißbrauchen, das heißt, es nicht zum „Aufbau“ für die Kirche, sondern zu ihrem Schaden zu verwenden. Dies kann geschehen durch eigenmächtiges Pochen auf die geschenkte Erkenntnis, durch mangelnde Geduld und Rücksichtnahme auf die anderen (vgl. das oben über die Funktion von Kap. 13 Dargelegte). Mit Recht kann behauptet wer-

burg 1968, 198–222, hier 221). Zu den auch sonst einseitigen, übertriebenen exegetischen wie kirchengeschichtlichen Darlegungen von Vogels vgl. die vernichtende Kritik in der Rezension von F. Klostermann: ThPQ 127 (1979) 311f; zur Auslegung von Mt 19,11f vgl. Niederwimmer (Anm. 12) 54–58 (Lit.).

⁴⁰ Die Kritik von Vogels ([Anm. 4] 10,54) an der Äußerung des Konzils von Trient (cum Deus id recte potentibus non deneget [DS 1809]) läßt dies völlig außer acht. Das von Vogels (10) kritisierte Dekret des 2. Vatikanums Presbyterorum ordinis Nr. 16 spricht nur über das Gebet um die gratia fidelitatis.

⁴¹ E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (ATHANT 35), Zürich 1962, 164 hebt mit Recht, wenn auch etwas überspitzt, hervor, daß Paulus Charisma wesentlich als Ereignis und Geschehen auffasse; denn 1 Kor 12,4–6 steht „Charismen“ parallel zu „Wirkungen“, was Röm 12,4 „Tätigkeit“ heißt, wird Röm 12,6 „Charisma“ genannt. Ähnlich Dunn (Anm. 1) 210f, 254f. Vgl. auch die 2 Tim 1,6 vorliegende Redewendung ἀναποτυχεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ und die oben, Anm. 39, zitierten Ausführungen von Wulf.

⁴² Vgl. dazu Rigaux (EB 16) 1956, z. St.; H. Schlier, Der Apostel und seine Gemeinde, Auslegung des 1. Briefes an die Thessalonicher, Freiburg 1972, 101.

den, daß die Aufspaltung der Christenheit häufig mit einem charismatischen Aufbruch begann, der von einem Mißbrauch der Geistesgaben begleitet war⁴³.

3.3. Drittens sagt uns die Aussage von 1 Kor 12,31a: nicht alle Charismen sind gleich groß, und nicht alle haben dieselbe Bedeutung. Dies darf in einer Zeit, die seit 1789 durch den Ruf nach „Gleichheit“ geprägt ist, nicht unterschlagen werden⁴⁴. Wie die Textanalyse zeigte, ist das Kriterium für die Abstufung nicht ihr Wert für die persönliche Heiligkeit⁴⁵, auch nicht der aufsehenerregende, außergewöhnliche Charakter⁴⁶ und erst recht nicht eine gängige höhere oder niedere Einschätzung (nach dem Bild von 1 Kor 12,22 sind eher die unterbewerteten als die wertvolleren anzusehen), sondern die Bedeutung für den Aufbau der Kirche. Diese Abstufung ist in Verbindung mit der Vielfalt in der Schöpfung und in der Geschichte zu sehen. Bei aller Gleichwertigkeit vor Gott gibt es eine Verschiedenartigkeit der Begabungen, Aufgaben und Berufungen. Nicht alle tragen in der gleichen Weise zu der Verwirklichung des Endzieles bei. (Vgl. neben dem Gleichnis von den Talenten [Mt 25,14–30] das von den Arbeitern im Weinberg [Mt 20,1–16]: nicht alle werden zu derselben Stunde berufen und arbeiten gleich viel!) Im Sinn des Apostels sind heute zu den „größeren Charismen“ all die zu zählen, die (im Unterschied zu den vielfältigen weltbezogenen Begabungen [Politik, Wirtschaft, Kultur]) unmittelbar der Verkündigung des Evangeliums und dem Zusammenleben der Christen in der Kirche dienen: so die der „Eignung“ (vgl. 2 Kor 3,5f) zu einzelnen Ämtern (Bischof⁴⁷, Priester, Diakon) und zu den vielfältigen Diensten in der Liturgie, Katechese, Mission, Seelsorge (z. B. bei Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen, Kranken, Alten, Sterbenden); die Befähigung zu prophetischem Aufdecken verkehrter Tendenzen oder neuer Wege; die Berufung zu Gebet und Arbeit in der Stille. Sie alle sind „größer“ als die mehr der persönlichen Heiligung dienenden außergewöhnlichen Begabungen (Glossolalie, mystische Gnaden).

Wenn Paulus 1 Kor 7,7 für die freiwillige Ehelosigkeit wirbt, führt er dort mehrere Motive an (z. B. wegen der bevorstehenden Bedrängnis [7,16.29]; Bewahrung vor Sorgen [7,32a]). Dabei ist für ihn sicher die ungeteilte Hingabe an den Herrn, die

⁴³ Vgl. Mühlen (Anm. 2) 48: „Die Aufspaltung der Christenheit begann jeweils häufig mit einem charismatischen Aufbruch. Die ‚Schuld der Menschen auf beiden Seiten‘ (Vaticanum II, Dekret über den Ökumenismus, Art. 3) bestand häufig auch in einem Mißbrauch der jeweils wirksamen Geistesgaben: Die verfaßte Kirche ließ sich meistens durch solche Aufbrüche nicht in Frage stellen, machte übertreibend (die Undurchschaubarkeit des Dämonischen zeigt sich häufig in der Übertreibung des Guten) das Charisma der Ordnung geltend; der prophetische Protest seinerseits ließ sich auf eine ebenfalls nur dämonisch zu verstehende Weise in die Übertreibung und Absolutsetzung der geschichtlich neu geschenkten Geisterfahrung hineintreiben.“

⁴⁴ Vgl. Hahn (Anm. 1) 436: „Wovon Paulus dagegen nicht spricht, ist die heute viel beschworene ‚Gleichsetzung‘ der Charismen.“

⁴⁵ Vgl. zur diesbezüglichen Diskussion über die verschiedenen Stände und die evangelischen Räte D. Wiederkehr, Die Kirche als Ort vielgestaltiger christlicher Existenz: MySal IV 2, 338–392, bes. 346f; 358f.

⁴⁶ Vgl. diesbezüglich die Äußerung des 2. Vatikanums, Lumen gentium, Nr. 12: „Dona autem extraordinaria non sunt temere expetenda, neque praesumptuose ab eis sperandi sunt fructus operum apostolicarum.“ Aus dieser Sicht ist auch die Haltung des hl. Johannes vom Kreuz zu verstehen, der die Loslösung der Seele von allen Charismen und sogar die Zuückweisung der von Gott angebotenen fordert. Vgl. dazu Balthasar (Anm. 20) 267.

⁴⁷ Der Spruch 1 Tim 3,1: „Wenn einer nach dem Bischofsamt verlangt, so begehrst er eine gute Sache [einen wertvollen Dienst]“ hat wohl noch nicht das Bischofsamt im heutigen Sinn vor Augen, immerhin aber eine amtliche Stellung in der Gemeinde. Darf das Gutheißen des Verlangens danach (des zielbewußten Darauf-Zugehens) als eine spätere Konkretisierung der Empfehlung des Eiferns um größere Charismen betrachtet werden? Vgl. N. Brox (RNT 7) 1969, z. St.

letztlich dem Dienst für den Herrn gilt, das maßgebliche Motiv (7,32b–35). Dann liegt aber diese Motivation ganz auf der Linie des Verhaltens Jesu, seiner Forderung an die Jünger (Lk 14,26) und des Spruches von Mt 19,12 „die sich zu Ehelosen gemacht haben um des Himmelreiches willen“, das heißtt, weil es ihnen ganz um die Gottesherrschaft geht, die in dem Kommen Christi ihre Verwirklichung findet. Die Empfehlung der Ehelosigkeit ist sicher nicht auf die apostolische Zeit einzuschränken, mag sie auch bei Paulus eng mit seiner Naherwartung verbunden gewesen sein. Solange es darum geht, in dieser Welt Christus zu verkünden, kommt dem Dienst und Zeugnis ungeteilter Hingabe eine besondere Aufgabe zu⁴⁸.

Der Hinweis auf die größeren Charismen erhält allerdings dadurch eine Einschränkung, daß diese keineswegs für jeden immer die besseren sind. Denn es gilt, daß die Zuteilung der jeweiligen Gaben zunächst ganz Sache des Hl. Geistes ist („er teilt jedem zu, wie er will“ 1 Kor 12,11; vgl. 1 Kor 7,7b). Nicht zufällig steht im Kontext der Abhandlung über Ehe- und Ehelosigkeit auch die Mahnung, gemäß der jeweiligen Berufung (*πλησις*) zu leben (1 Kor 7,17–24). Der einzelne kann es also niemals von sich aus wählen. Es kommt vielmehr für jeden darauf an, sein Charisma zu erkennen und so den ihm gewiesenen Platz auszufüllen. Die Unterscheidung zwischen größeren und weniger großen Charismen ist dabei eine Hilfe, sich nicht aus Bequemlichkeit oder Konzentration auf eigene Vorteile dem Charisma zu verschließen, das ihm zum Nutzen des Ganzen zugedacht ist. Hier ist der oben (2.3.) aufgezeigte appellative Charakter der Rede von den größeren Charismen zu beachten. (Sie dient also nicht der Information über einen höheren Stand oder bessere Chancen zum Heil⁴⁹.) In den Gemeinden und Familien ist daher das Wissen um größere Charismen in erster Linie deshalb zu fördern, damit die, denen es gegeben ist, in der Tat auch dafür begeistert werden können und es sich schenken lassen. Die Unterweisung darüber darf aber nicht verschweigen, daß es verschiedene Charismen gibt und jede Ableitung von höheren Ehren aufgrund eines größeren Charismas eine Verkennung des Willens Gottes ist (vgl. Mt 23,11: „der größere unter euch sei euer Diener“).

3.4. Viertens lernen wir aus 1 Kor 12,31a: es gibt ein berechtigtes „Eifern“ um Charismen. Paulus knüpft an den in Korinth vorhandenen Eifer an (14,12) und gibt diesem, wie oben gezeigt wurde, das rechte Ziel. Diese Weisung liegt auf der Linie vieler anderer im NT, etwa der Ermutigung zum christlichen Lebensvollzug unter Hinweis auf Lohn und Belohnung („jeder wird den ihm zustehenden Lohn empfangen gemäß seiner Mühe“ 1 Kor 3,8; vgl. 3,14; 9,17.18; Mk 10,21; Mt 5,12.46; 6,1; 25,21.23 u. ö.), auf die Bilder vom Wettkampf (1 Kor 9,24f; 2 Tim 2,5) und Siegeskranz (1 Thess 2,19; Phil 4,1; vgl. 2 Tim 4,8 u. ö.). Der Apostel erinnert mehrfach an seinen früheren Eifer im Judentum (Gal 1,14; Phil 3,6; vgl. die Anerkennung des „Eifers Gottes“ bei den Juden Röm 10,2); diesem und dem seiner Widersacher (Gal 4,17) steht jetzt sein „Eifern“ für den Herrn bzw. für die Gemeinde gegenüber (2 Kor 11,2).

Nicht selten richtet sich heute wie damals selbst in den kirchlichen Gemeinden mancher Eifer auf wichtige Dinge (Ansehen, Ehren, Titel, Macht). Die Darlegun-

⁴⁸ Vgl. dazu die Erklärung des Konzils von Trient (DS 1810).

⁴⁹ Vgl. dazu W. Egger, Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen exegesischer Methoden dargelegt an Mk 10,17–31 (ÖBS 1), Klosterneuburg 1979.

gen des Apostels fordern, diesen auf die größeren Charismen hinzuordnen. In diesem Punkte darf es unter Christen einen echten, edlen Wettstreit geben, der die einzelnen herausfordert (vgl. 2 Kor 9,2: „und euer Eifer hat viele ange-sporn“). Ein solcher Eifer begnügt sich nicht damit, die Sünde zu meiden und nur das zum eigenen Heil Notwendige zu tun. (Mitunter klagt Paulus, daß anderen diese hochherzige Einsatzfreudigkeit fehlt [Phil 2,21].) Er hat letztlich seinen Grund in dem „Eifer Gottes“ (Jes 9,6; 37,32; 2 Kön 19,31) und Christi (Joh 2,17; vgl. Lk 12,49) für die Vollendung des mit der Schöpfung begonnenen und in der Versöhnungstat erneuerten Werkes. Er ist dadurch bedingt, daß diese Vollen-dung durch die Sünde der Menschen beeinträchtigt und nur im vollen Einsatz erreicht werden kann. Der Eifer um die größeren Charismen ist demnach ein Aspekt des Eiferns für die Verwirklichung der Gottesherrschaft in Christus durch den Hl. Geist. Letztlich geht es darum, sich immer mehr vom Geist Gottes erfassen zu lassen, um in seiner Kraft das Werk Christi seinem Ziel näher zu führen (vgl. 15,28).

Jeder Eifer birgt in sich die Gefahr, zu „Eifersucht“ und „Zelotismus“ zu werden (vgl. Gal 4,17; Apg 5,17; 13,45), und dies zum Schaden der ganzen Gemeinde (vgl. 1 Kor 3,3; 2 Kor 12,20). Der Apostel beugt dieser Gefahr vor, indem er seiner Ermutigung zum Eifern sofort die begeisternden Worte über die Liebe als die grundlegende Voraussetzung beifügt (12,31b und 14,1a) und am Ende seiner Ausführungen mahnt: „Alles geschehe in Anstand und Ordnung“ (14,40). Jedes eifrige Streben nach einem „größeren“ Wirken in der Kirche setzt die Grundtu-gend der Liebe voraus, ohne die aller Eifer umsonst ist. In diesem weiten Sinn kann die Liebe „das Grundcharisma“ genannt werden. Wer von Eifer erfüllt ist, darf nie vergessen, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens ist (1 Kor 14,33). In rechter Weise um größere Charismen eifern kann letztlich nur der, der sich als „Geistlicher“ (*πνευματικός*, vgl. Gal 6,1; 1 Kor 2,13) um einen dem Geist gemäßen, von der Liebe getragenen Lebenswandel bemüht.

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) 76 511 - 0

Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung Offene Fragen – Auswege aus einem Streit*

1. Konflikte und Ursachen

Die Untersuchungen und Maßnahmen der römischen Glaubenskongregation gegen bekannte Theologen haben eine nicht geringe Beunruhigung ausgelöst. Der Bekanntheitsgrad der Betroffenen und manche Begleitumstände sowie die daraus resultierende Publizität erklären zum Teil die heftige Reaktion, obwohl solche Untersuchungen auch für die Zeit nach dem 2. Vat. nichts Neues sind. Drei Umstände mögen dazu beitragen, daß das kirchliche Lehramt erneut zu einem Streitpunkt wurde.

Erstens machen wir die Beobachtung, daß inzwischen eine neue Phase der Nachkonzilszeit eingesetzt hat. Wir stehen nicht mehr unter dem unmittelbaren Eindruck jenes Wandels, den das 2. Vat. für das Selbstverständnis der Kirche und das Verständnis des Lehramtes bedeutete. Die verheißungsvollen Neuansätze, die soviel Hoffnung weckten, hatten übersehen lassen, daß dieses Konzil zentrale Probleme ungelöst ließ. Was vielen heute ein Rückfall scheint, der tiefe Enttäuschung auslöst, ist nichts anderes als die Auswirkung dieser ungelösten Probleme. Zu ihnen gehört vor allem das unvermittelte Nebeneinander zweier Ekklesiologien in den Dokumenten des 2. Vat., der juridisch-hierarchologischen des 1. Vat. und der Ekklesiologie der communio, die den Neuansatz des 2. Vat. kennzeichnet. Mit den unterschiedlich gewichteten Ekklesiologien verbinden sich eine unterschiedliche Autoritätspraxis und unterschiedliche Vorstellungen über das Miteinander-Umgehen in der Kirche.

Damit ist *zweitens* eine weitere Ursache angesprochen. Daß die Hirten der Kirche eine besondere Verantwortung für Glauben und Lehre der Kirche wahrzunehmen haben, kann nicht Gegenstand des Streits sein. Dafür hat das 2. Vat. zu deutlich gesprochen. Dennoch fällt auf, daß man eine lehramtliche Autorität der Hirten grundsätzlich bezweifelt oder doch wesentlich einschränkt, wo es eigentlich darum geht, eine *bestimmte* Weise des Vorgehens und die damit verbundene Konzeption des Lehramtes zu bestreiten. Umgekehrt meint man *das* Lehramt zu verteidigen und verteidigt doch eine bestimmte Ausübung und Konzeption dieses Lehramtes. Man beachtet zu wenig, daß es nicht *ein* Modell gibt, sondern verschiedene Modelle, an denen sich Konzeption und Ausübung des Lehramtes orientieren. Das abstrakte Sprechen der Theologie von *dem* Lehramt, die Beschränkung auf dessen rechtliche Kompetenz trägt nicht wenig dazu bei. Die konkreten Bedingungen, die eine Autorität, ihre Sachkompetenz und ihre Wirksamkeit bestimmen und durch keine mirakulösen Eingriffe des Hl. Geistes aufgehoben werden, die realen Interessen und Konflikte, die sich mit einer Autoritätspraxis verbinden, und schließlich die historischen Bedingungen, die auf die Vorstellungen vom Lehramt und seiner Ausübung einwirken, werden dabei ausgebendet.

Beachtet man *drittens* die Konfliktherde, an denen sich der Streit um das Lehramt

* Gastvortrag auf Einladung der Philosophisch-Theologischen Hochschulen der Redemptoristen, Hennef, und der Steyler Missionare, St. Augustin, am 11. Juni 1980 in St. Augustin.

entzündet, stößt man auf weitere Ursachen. Ein solcher Konfliktherd ist einmal und seit langem das Verhältnis von Lehramt und Theologie. Im Anspruch der Theologie meldet sich eine eigenständige Kompetenz zur Interpretation der Glaubensurkunden und zum Verständnis der Glaubenswahrheit an, die auf der erkenntnismäßigen und methodischen Ausbildung des menschlichen Geistes, der Vernunft, aber auch auf geistlicher Einsicht beruht. In Umrissen zeichnet sich bereits ein weiterer Konfliktherd im Verhältnis zu jenen Teil- und Ortskirchen sowie Basisgemeinschaften ab, deren Zeugnis durch besondere soziale, politische und kulturelle Bedingungen herausgefordert und bestimmt wird, denen eine neue Glaubenserfahrung geschenkt wird und die deshalb auch zu einer neuen Artikulation ihres Glaubens und zu neuer kirchlicher Praxis finden. Auch hier meldet sich eine eigenständige, mehr erfahrungsmäßige und aus der Praxis gewonnene Kompetenz an, die Wahrheit des Glaubens neu zu entdecken und zu verstehen. Zum Streit mit und um das Lehramt der Hirten muß es kommen, wo diese sich auf einen gesetzlich-traditionalistischen Überlieferungsbegriff berufen und auf eine Vorstellung von Kirche und Lehramt, die Rezeptionsvorgänge vornehmlich von oben nach unten, nicht aber umgekehrt vorsieht und die für die konflikträchtige Spannung von Vielfalt und Einheit nur obrigkeitliche Konfliktlösungsinstrumente bereithält.

2. Auswege und Aufgaben

Diese Hinweise geben die Richtung an, in der sich Auswege aus dem gegenwärtigen Streit anbahnen könnten. Um es vorweg zu sagen, halte ich die Aussichten, den Streit vornehmlich auf dem Weg theologischer Diskussion zu beheben, für sehr begrenzt. Die Gefahr, von abstrakten Positionen aus an einander und an den jeweiligen Anliegen vorbeizureden, ist zu groß. Entscheidend wird vielmehr sein, daß sich in der Kirche das Bewußtsein, communio ecclesiarum und communio fidelium zu sein, zusammen mit einer Praxis der communio durchsetzt. Mit der Weise des Miteinander-Umgehens wird sich auch (so steht zu hoffen) die Vorstellung von der Funktionsweise des Lehramtes wandeln.

Dennoch kommt der Theologie in diesem Vorgang eine wichtige Aufgabe zu. Erstens ist auf seine geschichtlichen Bedingungen hin der Schein der Normativität zu durchschauen, den bestimmte Vorstellungen vom Lehramt im Laufe der Zeit angenommen haben, die ein konkretes Hindernis für eine Praxis der communio darstellen. Hierhin gehört auch der Nachweis, daß der bloß formal begründete Autoritätsanspruch, auf den sich eine autoritäre Lehramtspraxis lange berufen hat, zu keiner Zeit dogmatisch verbindlich war.

Zweitens kommt der Theologie die Aufgabe zu, die realen Bedingungen der Autorität des Lehramtes und ihrer Wirksamkeit aufzuzeigen. Dazu gehören nicht nur jene theologischen Voraussetzungen und Bedingungen, die das 2. Vat. wieder deutlicher thematisiert hat, nämlich die Bindung des Lehramtes an das Wort Gottes, wie es in der Hl. Schrift und im Glauben der Kirche überliefert und bezeugt wird. Vielmehr muß die Theologie in Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften auch jene Bedingungen erheben, die realisiert sein müssen, will eine menschliche Autorität heute als glaubwürdig und sachkompetent gelten und wirksam werden¹. Denn immer weniger wird das Lehramt auch innerhalb der Kirche Zu-

¹ Ein Beispiel für den Beitrag der Sozialwissenschaft bietet das Buch F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979.

stimmung allein auf Grund seiner formalen Autorität und eines traditionellen Vertrauens erwarten können.

Schließlich sollte die Theologie *drittens* zusammen mit der Verkündigung dazu beitragen, die Ekklesiologie der communio immer deutlicher dem Bewußtsein der Gläubigen und Hirten zu vermitteln, ohne die es nicht zu einer Praxis der communio und der entsprechenden Änderung der Verhaltensweisen kommen kann. Es geht aber nicht nur um eine Vermittlungsaufgabe, sondern auch um eine Entwicklungsaufgabe. Gewicht und Rolle der Ortskirchen, die wesentlich kollegiale Struktur des Hirten- und Lehramtes, die kirchliche Rolle und Verantwortung der Gläubigen – all das ist vom 2. Vat. erst in Ansätzen, noch nicht bis in seine theoretischen und praktischen Konsequenzen entwickelt worden. Es ist inzwischen deutlich geworden, daß eine durch Jahrhunderte herrschende Ekklesiologie weiterhin die theoretischen Vorstellungen wie das praktische Verhalten prägt; einmal wirksame Autoritätsvorstellungen verbinden sich fast unauflöslich mit jenen Wahrheitsmomenten, die auch in dieser Ekklesiologie aufbewahrt sind, und beanspruchen mit diesen auch weiterhin Geltung.

Im Hinblick auf die genannten Ursachen für den gegenwärtigen Streit um das Lehramt sollen im folgenden einige Probleme analysiert und Auswege aufgewiesen werden.

3. Offene Fragen

Gerade an der Bestimmung des Lehramtes der Hirten lässt sich das wohl wichtigste der ungelösten Probleme des 2. Vat. ablesen: die nicht gelungene Vermittlung zweier unterschiedlicher Ekklesiologien, nämlich der communio-Ekklesiologie und der hierarchologisch-juridischen Ekklesiologie, die vom 1. Vat. übernommen wurde.

Als Beispiel mag das 2. Kap. der Offenbarungskonstitution dienen. Es ist auch insofern instruktiv, weil es die enge Verbindung zwischen einer bestimmten Vorstellung von der Überlieferung, Vermittlung und Gegenwartsweise des Wortes Gottes in der Kirche und einer bestimmten Vorstellung vom Lehramt zeigt. Auf eine communio-Ekklesiologie zielend, heißt es dort: „Diese göttliche Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Hl. Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2, 19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben.“ Überlieferung erscheint hier als ein lebendiger dynamischer Vorgang einer mit Erfahrung verbundenen Wahrheitseinsicht, dessen Träger das ganze Gottesvolk ist, und an dem außer den Hirten auch die übrigen Gläubigen sowie die Theologie wesentlich Anteil haben. Die Wahrheit und „lebenspendende Gegenwart dieser Überlieferung“ zeigt sich nicht zuletzt „in Tun und Leben der glaubenden und betenden Kirche“, die auf diese Weise „ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit“ entgegenstrebt.

Wenig später heißt es: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären (authentice interpretandi), ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut.“ Hier erscheint Überlieferung eher als satzhaft festgelegte Lehre, deren eigentlicher Träger und verbindlicher Interpret das Lehramt ist. Tatsächlich greift das Konzil bewußt, wie der Verweis anzeigt,

eine Formulierung des 1. Vat. (DS 3011) auf, wo genau diese Konzeption vorliegt. Zugleich übernimmt es mit dem „soli . . . Magisterio“ die verschärfende Zuspritzung aus der Enzyklika „Humani generis“ Pius’ XII., wo es heißt, der Erlöser habe sein Wort „weder den einzelnen Gläubigen noch den Theologen als solchen zur authentischen Erklärung anvertraut, sondern einzig und allein dem Lehramt“ (DS 3886). Zwar ist dieser Satz des 2. Vat. zweifellos richtig, denn die allgemein verbindliche Feststellung der Glaubenslehre ist eine spezifische Aufgabe des Lehramtes der Hirten. Aber der Bezug zu jener authentischen Glaubenserfahrung und -einsicht, die im Gottesvolk lebt, Frucht trägt und zur Sprache kommen will, wird nicht artikuliert. Aus dem Zusammenhang gerissen, ist ein solcher Satz geeignet, als Einfallstor für eine Ekklesiologie zu dienen (auf die er sich ja auch ausdrücklich beruft), die Rezeption nur von oben nach unten kennt und den sensus fidei der Gläubigen zwar theoretisch als relativ selbstständiges Zeugnis des hl. Geistes wertet, ihn aber praktisch auf gehorsame Gefolgschaft gegenüber dem Lehramt reduziert.

Das zeigt sich auch dort, wo das 2. Vat. ausdrücklich den sensus fidei des ganzen Gottesvolkes würdigt, im 2. Kap. der Kirchenkonstitution. „Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des hl. Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt, den einmal den Heiligen übergebenen Glauben unverlierbar fest.“ Auch hier bleibt die Frage offen, ob der sensus fidei der Gläubigen über die treue Gefolgschaft gegenüber dem Lehramt hinaus ein relativ eigenständiges prophetisches Zeugnis dafür darstellt, wie heute in den unterschiedlichen Kontexten unserer Welt der Glaube festgehalten, lebendig bezeugt und fruchtbar werden kann.

Bei manchen Konflikten spielt deshalb auch das Problem des Gehorsams gegenüber dem Lehramt eine Rolle, weil es vom 2. Vat. nicht ausreichend geklärt ist. Daß dieser Gehorsam differenziert und differenzierend ist, bestimmt vom formalen Gewicht einer lehramtlichen Äußerung, aber auch von dem Gewicht ihrer Begründung, wird durch eine Formel wie „unter der Leitung des Lehramtes“ eher verdeckt. Verdeckt wird dies auch dadurch, daß man hauptsächlich auf den Gehorsam gegenüber *unfehlbaren* Lehrentscheidungen abhebt oder von einer Konzeption des Lehramtes ausgeht, das „sich in einem beinahe magischen Selbstbewußtsein auf seine formale Autorität und deren Berechtigung *allein* verlassen“ zu können glaubt und wenig beachtet, „daß es bei authentischen Lehräußerungen auch irren könne“². Auf das authentische Lehramt der Bischöfe und des Papstes, das zwar Rechtsgültigkeit und Verbindlichkeit, nicht aber Irrtumslosigkeit und Irreformabilität beansprucht, geht das Konzil im 3. Kap. der Kirchenkonstitution, Art. 25, ein. „Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen.“ Dieser „religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes“ wird in besonderer Weise für die Lehräußerungen des Papstes gefordert, auch wenn diese nicht Unfehlbarkeit beanspruchen wollen.

Da mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgetragene Lehrentscheidungen sel-

² K. Rahner, Lehramt und Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 13, Zürich 1978, 81.

ten vorkommen, betreffen diese Aussagen des Konzils jenen Bereich, wo Schwierigkeiten und Konflikte mit dem Lehramt am ehesten ins allgemeine Bewußtsein treten. Mit Recht wird die formale verbindliche Kraft auch der Äußerungen des ordentlichen kirchlichen Lehramtes eingeschränkt. Denn die Kirche darf darauf vertrauen, daß mit dem amtlichen Auftrag, dem Glauben der Kirche zu dienen, auch eine Führung des hl. Geistes verbunden ist. Dieses Vertrauen begründet eine Präsumtion für die Wahrheit lehramtlicher Äußerungen. Wo das Lehramt für seine Äußerungen aber Irrtum weder ausschließen kann noch will, kann es sich nur um eine bedingte und relative Präsumtion handeln. Für die Differenzierung des entsprechenden Gehorsams gibt das Konzil selbst Kriterien an: entsprechend der vom Lehramt „kundgetanen Auffassung und Absicht“. Des näheren läßt sich das formale Gewicht einer Lehräußerung erkennen „aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, und der Sprechweise“. Auffallend ist, daß hier nur formale Kriterien genannt werden. Mindestens so bedeutsam ist aber das Gewicht der Gründe für eine lehramtliche Äußerung, das ja auch auf deren formale Verpflichtungskraft zurückwirkt. Dieses inhaltliche Kriterium, das die inhaltliche Diskussion und Kritik von lehramtlichen Äußerungen bedingt, die ja keine Letzturteile sind, wird nicht genannt. Nun widerstreitet eine solche Kritik, wo sie notwendig ist, keinesfalls dem gebotenen Gehorsam, was traditionelle Auffassung der Theologie ist.

Für diese Auslassung lassen sich zwei Gründe vermuten. Einmal mag sich darin jene Konzeption des Lehramtes geltend machen, die herkömmlicherweise die lehramtliche Autorität vornehmlich formal begründet. Zum anderen (eng damit verknüpft) mag sich hier die Furcht auswirken, das Ansehen des Lehramtes und die gewünschte Wirkung seiner Äußerungen werde in Frage gestellt, „wenn man nicht den Eindruck erwecke, die vorgetragene Lehre sei im Grunde eben doch irreformabel“³. Natürlich kann man fragen, ob eine solche Erörterung in einen konziliaren Text gehört. Würde aber eine selbtkritische Darstellung des Lehramtes wirklich eine Beeinträchtigung seiner Autorität bedeuten, zumal wenn die Kriterienfrage doch schon angeschnitten ist? Ist diese nicht eher zu befürchten, wenn der Eindruck einer unehrlichen Überbeanspruchung der lehramtlichen Autorität entsteht? Diese Auslassung ist umso mehr zu bedauern, weil hier die Ursache vieler Gewissens- und äußerer Konflikte gegeben ist und auf diese Weise der Notwendigkeit ausgewichen wird, Formen der Konfliktlösung auf dem Wege eines sachbezogenen Dialogs aufzuweisen. Hinter der Überbetonung der formalen Autoritätsaspekte steht das Modell einer obrigkeitlichen Weise der Konfliktlösung.

Zur Ehre des 2. Vat. darf indes nicht unterschlagen werden, daß es auch die inhaltliche Bindung des Lehramtes hervorgehoben hat. In dem schon angeführten 2. Kap. der Offenbarungskonstitution heißt es: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, insofern (quatenus) es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des hl. Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt . . .“ Die indikativische Form verdeckt allerdings, daß damit zugleich ein inhaltliches Kriterium gegeben ist. Das offene Problem des 2. Vat. besteht zudem darin, daß daraus nicht ekclesiologische Konsequenzen gezogen werden, welche die vielfäl-

³ A. a. O. 82.

tigen Bezeugungs- und Gegenwartsweisen des Wortes Gottes in der Kirche berücksichtigen, besteht also in dem unvermittelten Nebeneinander unterschiedlicher ekclesiologischer Ansätze.

4. Unfehlbar? Fehlbar?

Am deutlichsten zeigt sich dieses Nebeneinander wohl bei der fast unveränderten Übernahme der beiden Dogmen von 1870 über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes in das 3. Kap. der Kirchenkonstitution. Daraus entstand der neuerliche Streit über die päpstliche Unfehlbarkeit. Der bekannte Vorwurf lautet, das 1. Vat. habe eine A-priori-Unfehlbarkeit gelehrt: der Papst müsse nur wollen und entscheiden, so sei die Unfehlbarkeit seiner Entscheidung garantiert. Angesichts der geringen praktischen Bedeutung dieses Dogmas erscheint vielen Gläubigen der Streit darüber als bloßes Theologengezänk. Nun ist nicht zu übersehen, daß hinter der Kritik an diesem Dogma ein praktisches Anliegen steht. Es soll damit generell eine als autoritär kritisierte Lehramtspraxis getroffen werden. Außerdem bildet dieses Dogma in seiner jetzigen Fassung ein unüberwindliches ökumenisches Hindernis. Nur sind die in diesem Zusammenhang vertretenen Gegenthesen nicht minder einseitig, indem sie eine lange herrschende Fehl- und Überinterpretation zum eigentlichen Inhalt dieses Dogmas machen wollen, um es dadurch ad absurdum zu führen. Vor allem trifft es nicht zu, daß das 1. Vat. trotz der zu Recht kritisierten einseitigen Herausstellung der formalen Autoritätsaspekte eine A-priori- und Willkür-Unfehlbarkeit gelehrt habe⁴. Auf die historischen Ursachen und die Ekklesiologie, die zu der einseitigen Fassung des Dogmas von 1870 führten, kann hier nicht eingegangen werden⁵. Nur soviel zur Frage der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes selbst: Das 1. Vat. hat einseitig die verfahrensmäßige Ungebundenheit des Papstes bei feierlichen Glaubensentscheidungen betont. Diese Betonung wurde in der Nota praevia zum 3. Kap. der Kirchenkonstitution während des 2. Vat. noch verschärft, um die Zustimmung der Minorität zur communio-Ekklesiologie zu gewinnen. Dennoch erscheint selbst im 1. Vat. die feierliche Dogmendefinition durch den Papst als die gebundenste Form der Lehramtsausübung überhaupt, und zwar infolge der drei Bedingungen, durch die das Konzil den Unfehlbarkeitsanspruch des Papstes einschränkte⁶. Denn diese besagen, daß sich der Papst auf ein vorausgehendes Zeugnis der Hl. Schrift bzw. der verbindlichen Glaubenstradition der Kirche und (wenn er gegeben ist) auf den consensus der gegenwärtigen Kirche beziehen muß und daran gebunden ist. Ferner, daß er diese Form der Lehramtsausübung nur als Ausdruck höchster Verbindlichkeit gebraucht, was ihn zu größter Verantwortlichkeit verpflichtet. Beide Aspekte sind vom 2. Vat. durch deutliche, wenn auch sehr vorsichtige Ergänzungen hervorgehoben worden. Nur wenn diese Bedingungen erfüllt sind, ist eine Entscheidung ex cathedra im Sinne des 1. Vat. gegeben, liegt also ein rechtsgültiges Urteil vor, für das Irrtumslosig-

⁴ So das Ergebnis der historischen Untersuchungen von A. Houtepen, Onfeilbaarheid en Hermeneutiek, Brügge 1973, und Kl. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum (= Misc. Hist. Pont. Bd. 40), Rom 1975.

⁵ Vgl. H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (= Tüb. Theol. Stud. Bd. 5), Mainz 1975.

⁶ Vgl. H. J. Pottmeyer, Die Bedingungen des bedingungslosen Unfehlbarkeitsanspruchs, in: ThQ 159 (1979), 92–109.

keit in Anspruch genommen und eine unbedingte Zustimmung gefordert wird. Damit ist, bildlich gesprochen, die Sprunglatte für eine mögliche Kritik oder Ablehnung höhergelegt worden. Eine Entscheidung würde dann nicht rechtsgültig sein, wenn die Kirche in ihr eine notorische Häresie erkennen oder das Vorgehen des Papstes als offenbar verantwortungslos und leichtfertig beurteilen und sich dagegen wie ein Mann erheben würde. Die bloße Tatsache einer päpstlichen Entscheidung bleibt daher auch nach dem 1. Vat. ein nachgeordnetes Kriterium. An sich ist die Wahrheit einer dogmatischen Entscheidung in ihrer Übereinstimmung mit dem Evangelium Jesu Christi und dem Glauben der Kirche begründet, die deshalb auch ihr erstes Kriterium darstellt. Nur für den Fall, daß dieser Glaube und seine Interpretation in der Kirche strittig ist und ein Konsensus darüber nicht besteht, kann die Tatsache einer verantwortlichen päpstlichen Entscheidung *quoad nos* zum entscheidenden Kriterium der Glaubenswahrheit werden. In diesem Fall, wo die Einheit der Kirche und ihres Glaubens auf dem Spiel steht, hat die Kirche das unbedingte Vertrauen (das bringt das 1. Vat. zum Ausdruck), daß Gott seine Kirche durch den Dienst des Einheitsamtes in der Einheit der Wahrheit halten und bewahren will. Tatsächlich tritt das autoritative Gegenüber von Papst und Kirche nur in diesem Fall eigentlich und in aller Schärfe hervor. Viele Mißverständnisse röhren daher, daß dieser Fall als Modellfall für die allgemeine Verhältnisbestimmung von Papst und Kirche dient und dadurch die wesentliche Bindung des Papstes an die Kirche und seine Einbindung in diese verdunkelt werden.

Daraus ergibt sich, daß auch nach dem 1. Vat. die Rezeption konziliärer wie päpstlicher Lehrentscheidungen ein relevanter Lebensvorgang der Kirche ist, nicht nur reduziert auf gehorsame Gefolgschaft, sondern als ein durchaus kritischer und interpretierender Prozeß. Die Rezeption bewirkt zwar nicht erst die Verbindlichkeit der Lehrentscheidungen, ist aber ein Zeugnis der communio für den gemeinsamen Glauben, der in der Entscheidung zum Ausdruck kommt, und daher ein wichtiges Glaubwürdigkeitszeichen.

Die Rezeption ist ein *kritischer* Prozeß. Das gilt nicht nur für den oben genannten, historisch gesehen mehr abstrakten Fall der Verweigerung der Annahme, die auf der fehlenden Rechtsgültigkeit gründet. Der Vorgang kritischer Annahme und Verarbeitung geschieht laufend, an ihm sind sowohl der *sensus fidei* der Gläubigen wie die Theologie auf je spezifische Weise beteiligt, im Fall päpstlicher Entscheidung auch die Bischöfe. Der *sensus fidei* bezieht sich vor allem auf die Fruchtbarkeit bzw. Unfruchtbarkeit eines Dogmas für einen lebendigen Glauben und das Leben der kirchlichen communio. Die Theologie untersucht, ob das Dogma die angezielte Wahrheit in der geeigneten Weise zum Ausdruck bringt oder ergänzungsbedürftig ist, ob sich inzwischen die allgemeine Bedeutung der verwandten Begriffe geändert hat, studiert seine historischen Bedingungen, deckt die eingeflossenen zeitbedingten Vorstellungen und irrige maximalistische oder minimalistische Interpretationen auf und ordnet das Dogma in den Gesamtzusammenhang der Überlieferung ein, wobei manche historisch bedingte Einseitigkeit korrigiert werden kann.

In diesem Sinne ist die Rezeption zugleich ein *interpretierender* Prozeß. Die gesamte bisherige Glaubenstradition, das fortschreitende Glaubensverständnis wie die sich verändernde Selbst- und Welterfahrung bilden den Verständnis- und Interpretationsrahmen, in dem sich die Wahrheit eines Dogmas erschließt. Darin

zeigt sich die Geschichtlichkeit des Dogmas wie des Lehramtes selbst, das erst unterwegs ist zur Fülle der Wahrheit. Irreformabilität einer Lehrentscheidung heißt daher, daß die Kirche nicht hinter das Niveau des Glaubensbewußtseins zurückfallen darf, das in einem Dogma seinen Ausdruck gefunden hat, nicht aber, daß damit der Prozeß der Wahrheitserkenntnis abgeschlossen sei. Die Unfehlbarkeit des Lehramtes ist wie die des Glaubens der Kirche eine Unfehlbarkeit auf dem Wege. Die Dogmen der Kirche sind in all ihrer Bedingtheit bleibende Wahrzeichen an diesem Wege, die aber von sich aus auf einen weiteren Horizont vorausweisen.

5. Autorität und Glaubwürdigkeit

In den bisherigen Analysen sind bereits einige wichtige Probleme, die heute das Thema Lehramt belasten, sichtbar geworden, aber in Ansätzen auch Auswege, die alle in die Richtung des Bewußt- und Praktischwerdens einer communio-Ekklesiologie deuten. Zu den Hindernissen auf diesem Wege gehören jene Vorstellungen oder Modelle, an denen sich die Lehramtspraxis orientiert.

In Zusammenhang mit dem Überlieferungsbegriff stießen wir auf das klassische Unterrichtsmodell, mit dem sich die Vorstellung vom Lehramt lange verband. Analog dem klassizistischen Bildungsideal, erscheint die Überlieferung als ein unwandelbares, in zeitlicher Ferne festgelegtes und nur noch zu reproduzierendes Erkenntnisgut, das jeder Erfahrbarkeit entzogen ist und durch die Lehrer der Kirche autoritativ vorgelegt wird, nicht aber auch als ein lebendiger Vorgang der Wirksamkeit und Entfaltung in den Gläubigen auf eine größere Fülle hin⁷.

Mit solchem Überlieferungsbegriff verbindet sich leicht jene obrigkeitliche Vorstellung des Lehramtes, auf deren Einfluß wir aufmerksam wurden. Tatsächlich wurde das Lehramt zur Zeit des 1. Vat. allgemein der hoheitlichen Jurisdiktionsgewalt eingeordnet oder überhaupt selbst als potestas gefaßt, womit *ein* Aspekt des Lehramtes absolut gesetzt wurde und die testificatio fidei hinter der determinatio fidei verschwand⁸. Zudem verband sich der Unfehlbarkeitsbegriff mit dem der Souveränität des absoluten Herrschers⁹. Die Ausübung des Lehramtes wurde als Gesetzgebung durch den souveränen Papst verstanden, die den unbedingten Gehorsam der Untertanen fordert. Daher auch das einseitige Hervortreten der formalen Autoritätsbegründung; denn die Verbindlichkeit der Gesetze gründet in dieser Vorstellung allein in der souveränen Gewalt des Gesetzgebers. Um der für den Glauben unannehbaren Konsequenz dieses Denkens zu entgehen, dem Auseinanderbrechen von Legitimität und Legalität – „*auctoritas, non veritas, facit legem*“ (Hobbes) –, zwang sich ihm die Notwendigkeit des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit auf, das theologisch schon vorbereitet, wenn auch bis dahin noch umstritten war.

Eine eher zutreffende Vorstellung von der autoritativen Lehrfeststellung orientierte sich am Modell der richterlichen Jurisdiktion. Mit diesem Modell läßt sich immerhin die Notwendigkeit einer der Schwierigkeit und dem Gewicht der Sache entsprechenden Zeugenbefragung und Beweisaufnahme, die Forderung nach Durchsichtigkeit und Öffentlichkeit des Verfahrens und Beziehung aller

⁷ Vgl. B. Lonergan, Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen (= QD Bd. 67), Freiburg 1975.

⁸ Vgl. H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität, 371–387.

⁹ Vgl. ebd. 388–408.

Betroffenen und die Angemessenheit ihrer kollegialen Ausübung bei schwerwiegender Materie verknüpfen. Allerdings diente auch dieses Modell zumeist dazu, auf die formalen Aspekte der Rechtsgültigkeit und Inappellabilität letztinstanzlicher Urteile abzuheben.

So scheint mir die formale Wahrheits- und Autoritätsbegründung, insofern sie sich mit den genannten Modellen und Vorstellungen verbindet, das eigentliche Problem zu sein, das unserem heutigen Verständnis berechtigte Schwierigkeiten macht. Solange die Gläubigen auch ihre übrige soziale und politische Umwelt von solchen Autoritätsvorstellungen geprägt sahen und sich in der Untertanenrolle fanden, mochte eine entsprechende Vorstellung vom Lehramt und seiner Ausübung ihnen glaubwürdig erscheinen. Der Verlust der Glaubwürdigkeit eines in dieser Weise begründeten und ausgeübten formalen Autoritätsanspruchs, nicht eine theologisch begründete formale Verbindlichkeit des Lehramts überhaupt, ist der eine Kern des anstehenden Problems.

Um hier einen Ausweg anzudeuten, mag ein Hinweis auf die Bedingungen von Autorität und ihrer Wirksamkeit dienlich sein. Autorität setzt zu ihrer Wirksamkeit nicht nur die Begründung ihrer Legitimität durch den Aufweis ihrer legitimen Einsetzung und Beauftragung voraus. Autorität ist nicht nur legitime Gewalt, sondern auch Glaub- und Vertrauenswürdigkeit, daß ihre Entscheidungen auch wirklich ihrem Anspruch, ihrem Auftrag und dem Wohl, dem sie zu dienen hat, entsprechen. Dazu genügt auch nicht allein der Verweis auf ihre früheren Leistungen, es bedarf vielmehr der dauernden Bestätigung ihrer Vertrauenswürdigkeit. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß die *theologische* Begründung und Erklärung der vorrangigen Autorität Roms erst wirksam wurde, nachdem sich die Autorität der römischen Kirche und ihres Bischofs *faktisch* als hervorragend bewährt hatte. Auch bei der Bildung des Kanons war nicht nur die formale Begründung der Autorität einer Schrift aus ihrer Herkunft wirksam, sondern gleicherweise deren offenbarend-inspirierende Kraft und Fruchtbarkeit in den Gemeinden.

Daß das Lehramt sich nicht einfach mit der formal begründeten Gehorsamsforderung begnügen kann, sondern zu seiner Wirksamkeit auch der dauernden, für alle einsichtigen und auch erfahrbaren Bestätigung seiner Vertrauenswürdigkeit bedarf, ist der traditionellen Theologie noch unmittelbar nach dem 1. Vat. durchaus bewußt. Bei M. Scheeben lesen wir:

„Obgleich es an sich denkbar wäre, daß die göttlichen Zeichen und Bürgschaften unmittelbar bloß mit der ursprünglichen Vorlage und Verkündigung der Offenbarung durch Christus und die Apostel verbunden worden wären: so ist es durchaus naturgemäß und tatsächlich so von Gott geordnet, daß auch die fortlaufende Bezeugung und Verkündigung der Offenbarung durch die Kirche in ihrer Eigenschaft als authentische und autoritative Vorlage nicht bloß mittelbar aus der durch historisches Zeugnis erkennbaren Mission Christi und der von Christus ausgegangenen Einsetzung der Kirche zu erkennen sei, sondern zugleich durch eigene, unmittelbar mit der Kirche und ihrer Tätigkeit verbundene, sichtbare und offenkundige göttliche Zeichen und Bürgschaften gekennzeichnet und beglaubigt oder legitimiert werde. Diese sichtbare und offenkundige göttliche Beglaubigung des kirchlichen Lehrvortrages dient dann aber nach der Natur der Sache und der Intention Gottes nicht bloß dazu, um uns zu versichern, daß wir die göttliche Lehre Christi in der kirchlichen Lehre wiederfinden, sondern auch dazu, um überhaupt das Dasein und den göttlichen Ursprung der Lehre Christi selbst lebendiger, nachdrücklicher und wirksamer,

als es auf dem Wege des historischen Zeugnisses für die ursprüngliche göttliche Besiegung geschehen könnte, der Welt zum Bewußtsein zu bringen¹⁰.“

Im einzelnen können diese Zeichen nach Scheeben „teils in speziellen, mit der Verkündigung oder der gläubigen Annahme derselben verbundenen Wunderwerken Gottes, teils in dem allgemeinen geistigen Wunder bestehen, welches in der Fortdauer und Wirksamkeit der Verkündigung liegt“¹¹. Er verweist dabei auf jenen Text des 1. Vat. (DS 3013), in dem von der Kirche als dauerndem Glaubwürdigkeitszeichen die Rede ist und besonders auf die menschen- und weltverändernde Kraft der christlichen Verkündigung abgehoben wird¹².

Sieht man einmal davon ab, wie hier die Wunder im Rahmen der traditionellen Apologetik als der Verkündigung nur äußerlich beigegebene Glaubwürdigkeitsbeweise erscheinen, und begreift man diese als die sich äußernde befreende Kraft des Evangeliums selbst und seiner Verkündigung, so liegt auf der Hand, daß hier von dem die Rede ist, was heute unter den Stichworten „Theorie und Praxis“, „Orthodoxie und Orthopraxie“, „Glaube und Erfahrung“ verhandelt wird. Es liegt demnach wohl nicht nur am Unglauben oder Ungehorsam der Christen, wenn lehramtliche Äußerungen wirkungslos bleiben. Welches sind die „Erweise des Geistes und der Kraft“ (2 Kor, 2, 4)¹³, die notwendig sind, den Gehorsam zu wecken, die Bereitschaft zu treuer Gefolgschaft zu unterstützen und die Autorität des Lehramtes heute glaubwürdig erscheinen zu lassen? Wohl keine anderen, als daß das Lehramt sowohl in seiner Lehre wie in der Art und Weise seiner Ausübung die Wirklichkeit erhellende, verändernde, Zukunft eröffnende, befreiente und communio stiftende Kraft des Evangeliums Jesu Christi vergegenwärtigt. Nicht also auf gesetzliche Weise nach Art des Rabbinismus, sondern nach Art der Propheten, von der auch die Verkündigung Jesu geprägt war, bewährt sich das Charisma der Wahrheit, und daß es durch Über-Zeugung Gehorsam zu wecken vermag¹⁴. Das ist wohl gemeint, wenn heute nach einer prophetischen Gestalt des Lehramtes Ausschau gehalten wird – einem Modell, das besser als die bisher vorherrschenden Modelle geeignet ist, die verschiedenen Aspekte des Lehramtes und seiner Ausübung zu integrieren. Daß solche Konturen in der Ausübung des Lehramtes bei einzelnen Hirten heute sichtbar werden, gehört zu den Hoffnungs- und Glaubwürdigkeitszeichen für unsere Zeit.

Auf diese Weise könnte sich auch ein ökumenischer Konsens anbahnen. In dem Bericht „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?“ der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen vom Oktober 1977 heißt es: „Die Glaubwürdigkeit ist zwar letztlich eine Gabe des Geistes, der den menschlichen Geist überführt; aber sie setzt auch voraus, daß das Zeugnis der Kirche verständlich ist, daß es der menschlichen Erfahrung entspricht, daß es den

¹⁰ M. J. Scheeben, HB. der katholischen Dogmatik. 1. Buch (1874), Freiburg 21948, 333.

¹¹ Ebd. 52.

¹² Vgl. ebd. 333f.

¹³ Das Problem der Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung, wie es M. J. Scheeben aufgreift, war sehr deutlich von G. E. Lessing in seiner Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ (1777) gestellt worden. Er bestreitet, daß sich die Glaubwürdigkeit auf historische Berichte von früher geschehenen Wundern stützen könne, und fordert einen unmittelbar erfahrbaren „Beweis des Geistes und der Kraft“, den er vor allem in der Verwirklichung des „Testamentes Johannis“ (1777): „Kinderchen, liebt euch!“ gegeben sieht; vgl. G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschen-Geschlechts und andere Schriften (= Reclam-Universal-Bibliothek Nr. 8968), 31–43.

¹⁴ Vgl. H. J. Pottmeyer, Petrusamt in der Spannung von Amt und Charisma, in: Una Sancta 31 (1976), 299–309.

Menschen eine Perspektive über die Bedeutung des Lebens und der geschichtlichen Ereignisse eröffnet und daß es ihnen hilft, verantwortlich zu handeln, und sie als eine Gemeinschaft in Einheit zusammenhält. Die Autorität hängt außerdem weitgehend von der persönlichen Glaubwürdigkeit der Zeugen und auch vom Lebensstil der Gemeinschaft ab¹⁵.“

6. Dogma und Erfahrung

Ein anderer Kern des Problems, das wir mit der formalen Autoritäts- und Wahrheitsbegründung haben, kann nur noch angedeutet werden. Es ist das allmähliche Auseinandertreten von Glaube und Erfahrung, das wir in der Neuzeit beobachten, die Entzweiung von Dogma und Erfahrung. Angesprochen wurde dieses Phänomen bereits, weil es eine der Ursachen des Glaubwürdigkeitsverfalls ist. Die Gründe für diese Entwicklung sind vielfältig, außerkirchlich wie innerkirchlich. Und vielschichtig ist ihre Dimension. Denn einmal veränderte sich jene Welt- und Selbsterfahrung, auf die sich der Glaube lange bezogen hatte, zum andern wurde erfahrungsbezogene Glaubenseinsicht als Zustimmungsgrund zum Glauben abgewertet. Ein Hinweis auf das Ergebnis muß hier genügen: Aus der offenbarenden Wahrheit wurde die geoffenbarte Wahrheit. Von der Erfahrung gelöst, wirkt die Glaubenswahrheit auch nicht mehr erfahrungsstiftend. Damit bietet sie immer weniger Anhaltspunkte für Identifikation und persönliche Aneignung. Übrig bleibt der formale Autoritätsanspruch, der ohne jede erfahrungsmäßige Stützung als bloße Gehorsamsforderung überfordert. Als Ersatz boten und bieten sich die Erfahrung der geschlossenen Kirchengesellschaft und private Andachtsformen an – ein Ersatz, der über kirchliche Kerngruppen hinaus kaum Bedeutung gewinnen kann.

Von soziologischer Seite wird deshalb auf die Bedeutung von „Modellen personaler christlicher Existenz“ hingewiesen, die einen erfahrungsbezogenen Zugang zur Authentizität des Glaubens vermitteln könnten¹⁶. Ähnlich haben Theologen auf solche Bedeutung der Heiligen hingewiesen¹⁷. Wenn die Teilnehmer des Berliner Katholikentags (1980) die Wahrheit des Motto „Christi Liebe ist stärker“ verstanden, war es, weil sie diese in der Begegnung mit Mutter Teresa erfuhren. Bei einzelnen hervorgehobenen Zeugen, zumal Heiligen, darf es allerdings nicht bleiben. Denn diese geraten leicht zum Alibi oder zu entmutigenden Hochzielen. Zu den notwendigen „Modellen personaler christlicher Existenz“ gehören auch jene christlichen Gruppen und Gemeinden, in denen die gemeinschaftstiftende und welt- wie menschenverändernde Kraft des Glaubens im Kontext des Alltags erfahren wird. Verbindliches Lehren wird sich mehr denn je auf solches Zeugnis beziehen und mit solcher Praxis vermitteln müssen, wenn es überzeugen will.

¹⁵ Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und Texte der Faith and Order-Konsultation, Odessa 1977, hg. v. Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 33), Frankfurt 1978, 217.

¹⁶ A. Zingerle, Soziologische Bemerkungen zur ökumenischen Diskussion über „Verbindliches Zeugnis“, in: Verbindliches Lehren der Kirche heute, 104.

¹⁷ Vgl. z. B. H. Urs von Balthasar, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 195–225.

7. Regelkreis wechselseitigen Austausches von Lehramt, Theologie und Glaubenserfahrung

Eine Entwicklung, die einen Ausweg aus den Problemen um das Lehramt anbahnen kann, scheint sich mir beispielhaft im Schreiben der französischen Bischofskonferenz (1976) „Annahme und Verkündigung des Wortes Gottes heute“ abzuzeichnen. Dort heißt es: „Wir glauben, daß heute von der ganzen Kirche gilt, was sich im Bereich der Katechese vollzieht. Man geht von einem sozusagen fertig übernommenen Glaubenswissen über zu einem gemeinsamen Suchen und Finden der Wahrheit. Das Problem besteht darin, einen Weg zu finden, damit sich alle (Theologen, Bischöfe, Gemeinden, Aktionsgemeinschaften usw.) zum Ausdruck bringen können, ohne daß die einen die Artikulierung der anderen unterdrücken . . . Der Glaube spricht sich in vielen und unterschiedlichen Sprachen aus; er wird eher angenommen, wenn diese Sprechweisen die des heutigen Menschen sind . . . Das Wort Gottes kommt nicht nur von oben. Es kreist (circule) im Volk Gottes selbst. Und das Volk Gottes verantwortet es in der Welt.“

Um das Wort der französischen Bischöfe aufzugreifen: Mir schwebt vor, daß Lehramt, Theologie und das gläubige Volk eine Art Regelkreis bilden, in dem jede der drei Größen ihre spezifische und eigenständige Funktion ausübt, alle aber aufeinander angewiesen sind, um diese ihre Funktion im wechselseitigen Austausch zu erfüllen.

In den wechselseitigen Austausch haben die Gläubigen oder (wie man heute sagt) der Glaube und die Theologie des Volkes, wie sie in Gemeinden und Ortskirchen lebendig sind und sich entfalten, jene Erfahrungen einzubringen, die die Gläubigen in Alltag und Gemeinde mit Gott und der Wirksamkeit seiner Verheißungen machen¹⁸. Hier drängt die Welt mit ihren Widersprüchen und Problemen an und fordert zu tätigem Zeugnis und Dienst heraus. Hier findet der Glaube zu neuen Ausdrucksformen und zu neuer Sprache. Die Nichtbeachtung dieser Erfahrungen und Bedürfnisse durch Lehramt und Theologie haben nicht wenig zur Sterilität und Lebensferne lehramtlicher Äußerungen und zur Abstraktheit theologischer Rede, zur Selbstaussperrung der Kirche aus der Welt beigetragen. Die Gläubigen ihrerseits sind auf den Dienst des Lehr- und Verkündigungsamtes und der Theologie angewiesen, da ihr Glaube aus dem Evangelium Jesu Christi und der gemeinsamen Glaubenstradition und deren lebendiger Reflexion lebt. Aufgabe der Hirten und ihres Lehramtes ist es, die Gemeinden und Ortskirchen mit ihren vielfältigen Erfahrungen füreinander und für den gemeinsamen Glauben offenzuhalten. Damit sich diese Vermittlungsaufgabe nicht als Gleichschaltung versteht, wird sich sowohl die vielfach abstrakte und starre Konzeption der Glaubenseinheit wie das Selbstverständnis des Lehramtes ändern müssen. Es sollte sich nicht länger als zentral steuernde Glaubensverwaltung betätigen. Dazu wird das Lehramt selbst die Tugend des Hörenkönnens lernen müssen, die es so lange den Gläubigen gepredigt hat. Welcher Wandel hier seit dem letzten Konzil eingetreten ist, wird niemand leugnen können. Wie stark sind aber auch die Tendenzen, zu einer autoritären Praxis und zur Einwegkommunikation zurückzukehren.

Die wissenschaftliche Theologie ihrerseits ist auf die Erfahrungen der Gemeinden

¹⁸ Vgl. H. J. Pottmeyer, Theologie des Volkes – ihr Begriff und ihre Bedingungen, in: A. Exeler/N. Mette (Hg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978, 140–159.

angewiesen, um den Bann eines sich verselbständigen wissenschaftlichen Apparates zu brechen. Sie darf sich nicht der Schwerkraft der sich rein wissenschaftsimmanent fortspinnenden Problemstellungen überlassen, sondern wird sich ihre Themen- und Problemstellungen von den Herausforderungen vorgeben lassen müssen, vor denen sich der Glaube heute als befreende und sinnstiftende Praxis bewähren muß. Daß Theologie und Lehramt schließlich einander bedürfen, darüber ist bereits so viel gesagt und geschrieben worden, daß ich mir dazu weitere Bemerkungen erspare.

Auswege aus den Problemen und dem Streit um das Lehramt der Hirten müssen deshalb auf vielfältigen Wegen gesucht werden. Bei allem aber geht es um die Verwirklichung der Kirche als communio. Denn diese ist der Ort der Wahrheit, das Zeichen der Wahrheit und die Frucht der Wahrheit, in die uns der Geist durch den Dienst der mannigfaltigen Charismen einführen will.



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

glasmalerei

Ein Blick in „Arzt und Christ“, Heft 3/1980, Geschichte und Gegenwart: Heinrich Schipperges, Sorge um den Kranken und Dienste am Kranken. Gottfried Roth, Medycyna Pastoralna – Eine medizingeschichtlich-bibliographische Studie über drei Lehrbücher der Pastoralmedizin in polnischer Sprache. Kongregation für die Glaubenslehre, Declaratio de Euthanasia. Wojciech Karol Meissner, Geschlecht – Person – Empfängnisverhütung. Tagungsberichte – Aus Zeitschriften – Wir haben für Sie gelesen – Aus dem Leben erzählt – Diskussion – Nachrichten.

„Arzt und Christ“ – . . . einzige deutschsprachige Zeitschrift, die sich seit über zwanzig Jahren intensiv mit Fragen der medizinischen Ethik beschäftigt . . .“ („Deutsches Ärzteblatt“) – erhalten Sie im Oberösterreichischen Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau. Einzelheft öS 68.–; DM 9.50; sfr 8.50. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 240.–; DM 33.–; sfr 30.– (zuzüglich Porto).

Alternativen der heutigen Christologie

Es ist eine Neuheit der letzten Dezennien, daß Bücher über Jesus Christus in großer Zahl geschrieben werden und ihren Weg zum Leserpublikum finden. Solche Bücher sind nicht nur von Theologen verfaßt, und sicher nicht nur für Theologen und „fromme Leute“. Das Buch von K.-J. Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*¹, überrascht, indem es eine Menge gesellschafts- und kirchenkritischer Literatur vorführt, die sich auf Jesus beruft. Gesellschaftskritische Christologie wird uns in den Büchern der Befreiungstheologen Leonardo Boff und Jon Sobrino geboten; mit ihnen verwandt sind die christologischen Arbeiten Schillebeeckx². Schwerer in eine gesellschaftliche Richtung einzureihen sind die christologischen Versuche eines Kasper und Küng aus der Mitte der siebziger Jahre. Dennoch behalten diese Werke ihr Gewicht, weil darin Grundfragen sozusagen in Reinkultur erörtert werden. Rezente Maßnahmen und Äußerungen „Roms“ bestätigen, daß es hier um Entscheidungen geht, die wenigstens für das Christusverständnis der kath. Glaubensgemeinschaft wichtig sind. „Für wen haltet ihr mich?“ Für wen halten wir diesen Jesus, über den soviel geschrieben wird? Die Wichtigkeit dieser Frage soll meinen Beitrag rechtfertigen, in dem noch einmal, mit einer gewissen Distanz, alte und immer neue Fragen in der Christologie überprüft werden.

Ich beziehe mich hauptsächlich auf zwei Theologen, in deren christologischen Arbeiten heutige Fragen und verschiedene Antworten darauf deutlich werden: Walter Kasper und Hans Küng. Es sind hauptsächlich drei Veröffentlichungen, die hier zwar nicht völlig rezensiert, aber doch öfters zitiert werden sollen: Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974 (WK), Hans Küng, *Christ sein*, München 1974 (HK), Leo Scheffczyk (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1975 (GF), besonders die in diesem Buch enthaltene Beiträge: W. Kasper, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, GF 141–170, H. Küng, *Anmerkungen zu Walter Kasper, „Christologie von unten?“*, GF 170–179, W. Kasper, *Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng*, GF 179–183.

„Es bleibt vor allem die Grundfrage, wie wir in einer heute verständlichen und vollziehbaren Weise von Jesus so sprechen können, daß die Identität des christlichen Glaubens gewahrt und doch seine Relevanz deutlich wird“, sagt Kasper (GF 165). Diese Grundfrage enthält für den Theologen, zumal für den kath. Theologen, viele Einzelfragen. Soll er zuerst „dogmatisch“ sprechen oder „biblisch“? Soll er Christologie „von unten“ treiben oder „von oben“? Soll diese Christologie „funktional“ sein oder „ontologisch“? Und schließlich, wie wird dann die Person Christi qualifiziert, als göttlich, menschlich oder gottmenschlich? Die in diesen Fragen enthaltenen Alternativen sollen im folgenden kurz besprochen werden.

¹ Benziger/Gerd Mohn 1978 (*Ökumenische Theologie*, 1).

² L. Boff, *Jesus Christ Liberator*, Maryknoll (NY) 1978; J. Sobrino, *Christology at the Crossroads*, ib. 1978; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder 1975.

Biblisch oder dogmatisch?

Wie im Zitat von Kasper schon angedeutet wurde, geht es um die Identität und die Relevanz des Christusglaubens; anders gesagt, um dessen Wahrheit und Verständlichkeit. Wir müssen den wahren Christus bekennen, nicht einen Christus unserer Wünsche; diesen Christus müssen wir aber dann so verkündigen, daß er auf die tiefsten Fragen des heutigen Menschen eine Antwort ist. Das ist ein Problem aller Jahrhunderte gewesen. Seine Schärfe wurde besonders deutlich, als in der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh. nach dem Wort Albert Schweitzers Jesus mehr der Zeit der damaligen Forscher als seiner eigenen Zeit entsprach. Wir müssen nicht zu leichtfertig denken, daß unser Jahrhundert – etwa kraft „objektiver“ Forschungsmethoden – gegen diese Gefahr immun ist. Es liegt auf der Hand, daß eine ausgesprochen „engagierte“ Christologie, so wie die der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, besonders von dieser Gefahr bedroht ist. Ich kann das ruhig sagen, weil ich andererseits mein Vertrauen auf Theologen wie Leonardo Boff und Jon Sobrino dabei bekunden will.

Ganz allgemein ist über das Verhältnis von Objektivität und subjektiven Versuchen, von Wissenschaft und Engagement nur zu sagen, daß sie einander bedingen. Erst die Fragen einer Zeit, als zeitliche Form der Fragen des „ewigen Menschen“, stimulieren unsere Kenntnisnahme: Jesus Christus kann nur gekannt und bekannt werden, nachdem er befragt ist. Aber auf der anderen Seite ist er die Antwort, nicht durch eine bloße „Korrelation“, sondern nur wenn unser Fragen selbst sich „bekehrt“. Diese Behauptung wird aber erst interessant, wenn sie in einigen Punkten konkretisiert wird.

Bis jetzt stellten wir den heutigen Fragen das Christusbekenntnis gegenüber. Aber dieses ist schon – und war immer schon – von den Fragen und Anliegen einer jeweiligen Epoche mitgestaltet. Es ist nicht zufällig, daß wir es lieben, Jesus Christus als den Befreier, und die Byzantiner ihn als den Pantokrator zu sehen. Deshalb stellt sich nun eine konkrete Frage: Was hat den Primat im Ausgangspunkt unserer Christologie, das heutige Christusbekenntnis, ja die heutige Christuserfahrung, oder der „Ursprung“, der „historische Jesus“? Hier treffen wir verschiedene Auffassungen. Kasper sagt: „Ausgangspunkt der Christologie ist die Phänomenologie des Christusglaubens, wie er konkret in den christlichen Kirchen geglaubt, verkündet und praktiziert wird“ (WK 30). Man kann verstehen, daß Küng hier etwas ironisch fragt: „Was gehört da alles hinzu?“ (GF 172). Ich möchte sagen: Dazu gehört sicher eine ekklesiologische Entscheidung. Inwieweit lassen wir z. B. die nicht-chalkedonischen Kirchen mitsprechen? Dann ist noch nichts gesagt über den Pluralismus des Christusglaubens innerhalb unserer römisch-kath. Kirche selbst, der etwa zum Ausdruck kommt, wenn man z. B. Küngs Christologie mit der von Louis Bouyer³ vergleicht.

Kasper nuanciert seine Worte über den Ausgangspunkt der Christologie dann auch, indem er hinzufügt: „Der eigentliche Inhalt und das letzte Kriterium der Christologie ist jedoch Jesus Christus selbst, sein Leben, sein Geschick, sein Wort und sein Werk. In diesem Sinn kann man auch sagen: Jesus Christus ist das primäre, der Glaube der Kirche ist das sekundäre Kriterium der Christologie“ (WK 30). Das bestätigt er in seinem Buch, indem er die von ihm genannte „Phänomenologie“ nicht ausarbeitet, sondern nach seinen methodologischen Überle-

³ L. Bouyer, *Le Fils éternel*, Éd. du Cerf 1974.

gungen unmittelbar zu „Geschichte und Geschick Jesu Christi“ übergeht. Auf der anderen Seite handhabt er doch seine These, daß diese Geschichte und dieses Geschick immer im Glauben interpretiert werden müssen, will man Christologie treiben, und er begründet diese These zu Recht damit, daß schon im NT dies immer so gemacht wurde. Man kann sich fragen, ob Küng in dieser Sache anders als Kasper vorangehen will. Mir scheint, daß das nicht der Fall ist. Ob die beiden Autoren dennoch implizit eine verschiedene Methode gebrauchen, kann erst deutlich werden, nachdem wir die Alternative abermals konkretisiert haben.

Der Christusglaube unserer Kirche wird, zumal in ihrer offiziellen Verkündigung und in der Theologie, weitgehend vom Dogma bestimmt, namentlich von dem des Konzils von Chalkedon (451). Daher jetzt die Alternative: Schrift oder Dogma? Für Kasper ist (wie wir hörten) Jesu Geschichte das primäre Kriterium, wobei das NT eingeschlossen ist; sekundäres Kriterium ist der Glaube der Kirche, der das Dogma miteinschließt. Küng sagt: „Auch für mich hat die nachbiblische kirchliche Tradition – ganz unabhängig von der Lösung der Unfehlbarkeitsfrage – die Funktion eines sekundären Kriteriums“ (GF 172). Der Zwischensatz aber und das ganze Buch Küngs zeigen, daß er das Dogma nicht so vom Herzen in sein Kriterium einschließt, wie das bei Kasper der Fall ist. Selbst habe ich einmal die These vorgelegt: „Die nachbiblische Tradition, und in ihr das Dogma, interpretiert die Schrift, wird aber auch wieder durch die Schrift interpretiert“⁴. Vielleicht werden sowohl Kasper als Küng eine solche These unterschreiben; doch habe ich den Eindruck, daß praktisch Kasper ihre erste und Küng ihre zweite Hälfte betont. Das gibt mir die Gelegenheit, zu sagen, was ich bei beiden Autoren als eine gewisse Einseitigkeit ansehe.

Es handelt sich dabei natürlich vor allem um die chalkedonische Definition. Sowohl Küng als Kasper sind darin einig, daß in ihr vieles aus dem NT ungesagt bleibt, z. B. das Mysterium von Kreuz und Auferstehung, das Verhältnis Jesu zu Gott, seinem Vater, und die ganze Aszendenz- und Pneuma-Christologie. Es ist ein großes Verdienst Kaspers, daß er in den letzten Partien seines Buches den Hl. Geist immer zur Sprache bringt und ihm im Wirken des erhöhten Christus eine zentrale Stelle einräumt. Wie steht es aber mit dem Verhältnis zwischen Chalkedon und den Texten des NT, welche von diesem Konzil wohl berücksichtigt werden? Ich meine, daß hier Küng und Kasper auseinander gehen, und hier habe ich für beide etwas zu bemerken. Für mich interpretieren Nikaia und Chalkedon die Schrift insoweit, daß sie die „hohe“ Christologie des Johannesevangeliums als normativ für unseren Christusglauben darstellen. Dabei kann ich nicht umhin, das Verhältnis zwischen Jesus und Gott auch als seinsmäßig, als eine Homo-usie einschließend, aufzufassen. Ich weiß nicht, ob Küng hier zustimmen würde. Über den Terminus „ontologisch“ sagt er: „Wenn mit ‚ontologisch‘ der Gegensatz zu ‚psychologisch‘ gemeint ist und ein Auseinanderklaffen von Person und Werk, Sein und Deutung, Glaubensinhalt und Glaubensvollzug abgelehnt werden soll, kann ich in der Sache zustimmen, auch wenn ich das Wort in diesem Zusammenhang nicht schätze“ (GF 176). Warum das letzte? M. E. weil Küng immer die Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons verabscheut, denn er fährt fort: „Wenn aber mit ‚ontologisch‘ faktisch doch eine hellenistische (und dann

⁴ Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas, in: P. Schoonenberg (Hg.), *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, 58–110, S. 76.

vielleicht modern angepaßte) Ontologie gefordert werden soll, wie sie der traditionellen Zwei-Naturen-Lehre, der Seins- und Wesenschristologie zugrunde liegt, kann ich mit vielen anderen nicht zustimmen.“

In dieser Kritik der Zwei-Naturen-Lehre ist eine Kritik Küngs an Kasper enthalten, die teilweise auch die meinige ist. Hat Kasper genügend Chalkedon vom NT her interpretiert? Dieses sagt ungefähr alles Göttliche und alles Menschliche von Jesus aus, was Chalkedon zu bekennen lehrt (mit Ausnahme des *Terminus „ὅμοούσιος“* und der Geburt aus dem Vater „vor allen Zeiten“); aber ist Kasper sich genügend bewußt, daß eine *Zweiheit* von Naturen im NT gerade *nicht* genannt wird? Chalkedon interpretiert das NT. Aber Chalkedon interpretiert es genau in einer theologischen Situation, die für dessen Verfasser noch nicht da war. Es war die nachnizänische Lage, in der, nach der Bestätigung der Gottheit Christi seine Menschheit, nach dem *ὅμοούσιος τῷ πατῷ* das *ὅμοούσιος ἡμῖν* zurückgewonnen werden mußte, eine Lage, die es notwendig machte, in zwei Terminen das zu bestätigen, was das NT nur in einem Bild oder Begriff ausgedrückt hat.

Wenn Kasper, R. Schnackenburg zitierend, sagt: „In Joh 1,14 sei „die Zwei-Naturen-Lehre – noch unentfaltet – eingeschlossen“; sie „kann im metaphysischen Denken der griechischen Väter legitim entwickelt werden““ (GF 181), dann kann ich dem nur mit Einschränkung zustimmen. Joh 1,14 kann auf den ersten Blick sogar besser monophysitisch interpretiert werden; es ist ja bemerkenswert, daß Kyrillos von Alexandrien diesen Text, namentlich in seinen Anathematischen, unaufhörlich gegen die Antiochener verwendet, während so viele Chalkedonianer das „Fleisch geworden“ durch das „das Fleisch angenommen“ ersetzt haben. Chalkedon, und zuvor die Antiochener, haben ihre Zwei-Naturen-Lehre erst in der oben erwähnten theologischen Situation aus Joh 1,14 entwickelt. Legitim? Ja, aber nur so, daß die Zweiheit der Naturen auch selbst legitim kritisiert werden kann. Der wichtigste Punkt einer solchen Kritik an Chalkedon oder an der aus Chalkedon abgeleiteten Christologie, ist m. E. in der Frage enthalten, ob diese Christologie notwendigerweise die Person Christi zu einer der zwei Naturen, nämlich der göttlichen, beschränkt. Mit dieser Frage aber sind wir schon bei den inhaltlichen Alternativen der Christologie angekommen. Doch zuvor sollen noch andere beachtet werden.

Christologie „von unten“ oder „von oben“?

In den *Grundfragen* richtet Kasper seinen Hauptangriff gegen eine Christologie, die nur „von unten“ vorangeht. Was soll man darunter verstehen? Auf jeden Fall verstehen weder Künig noch Kasper sie als eine Christologie, die nur den Menschen (den heutigen Menschen oder den Menschen überhaupt) zu ihrem Ausgangspunkt macht. Eine solche wäre ja nur eine auf Jesus angewandte Anthropologie. Nebenbei gesagt, auch K. Rahner treibt nicht eine so verstandene Christologie, wenn er diese als „sich selbst transzendernde Anthropologie“ (und umgekehrt die Anthropologie als „defiziente Christologie“) versteht^s, denn Rahner will keineswegs den Menschen als sich *aus eigener Kraft* zum „absoluten Heilbringer“ entwickelnd sehen, sondern nur als offen für das freie Geschenk Gottes, das

^s Probleme der Christologie von heute, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, Benziger 1956, 169–222, S. 184, Anm. 1.

ein solcher Heilbringer ist. Soweit ich sehe, verstehen alle Theologen Christologie als eine Besinnung auf die einzigartige und einmalige Person Jesu von Nazareth. Nur innerhalb der Besinnung auf ihn ist der Unterschied zwischen Christologie „von oben“ und Christologie „von unten“ wirksam. Aber was bedeutet er dann? Zuerst muß gesagt werden, daß der Unterschied sich auf die *Kenntnis* bezieht, die wir von Christus haben. Also nicht auf das Wirken Gottes. Ob und inwiefern Jesus Christus „von oben“ kommt, Gottes Gabe und Tat ist, ist eine Frage, die durch den genannten Unterschied nicht berührt wird. Er kann ganz von oben gekommen und geschenkt worden sein, aber insofern er als Mensch in unserer Geschichte steht, doch nur von unten, d. h. aus seiner menschlichen Existenz heraus, kennbar sein, so daß unser Erkennen den umgekehrten Weg geht als Gottes Wirken (wie das, so scheint mir, bei jeder Gottesgabe der Fall ist). Das gilt sowohl für Jesus in seinem irdischen wie in seinem auferstandenen und verherrlichten Leben. Auch beim wechselseitigen Interpretationsverhältnis dieser beiden (das Kasper genau bestimmt: WK 43f) bleibt doch eine Übereinstimmung. Obwohl die Auferstehung (mehr noch als Jesu Predigt, seine Zeichen und sein Kreuz) eine Tat Gottes ist, kennen wir sie von unten, aus der menschlichen Erfahrung, welche die Jünger vom auferstandenen Menschen Jesus hatten, und aus ihrem menschlichen Zeugnis über diese Erfahrung. So ist es für mich – wie für Küng (GF 172) – dann auch unverständlich, wenn Kasper sagt: „Jede Theologie der Auferweckung als einer Tat Gottes . . . ist nur als pure Christologie ‚von oben‘ zu denken“ (GF 162). Gottes Tat und menschliche Erkenntnis gehen entgegengesetzte Wege. Dennoch muß das soeben Gesagte nuanciert werden. Es ist nicht möglich, daß Gottes Tat, gerade als „von oben“, ganz vom Bereich unserer Erkenntnis „von unten“ abwesend ist; sonst könnten wir nicht „von unten“ (und m. E. überhaupt nicht) sagen, daß Gott „von oben“ wirkt. Die Wirkung, die Präsenz Gottes ist in unserer Erkenntnis der kreatürlichen Wirklichkeit mitgegeben, wird mit-erfaßt und mit-affirmiert, ist wie eine implizite Intuition in ihr enthalten. Dieses implizit-intuitive Moment kann durch Reflexion ausdrücklich gemacht werden (das ist der Gang aller „Gottesbeweise“). Aber dieses Explizieren geschieht doch wieder „von unten“. Wir kennen Gott analog mittels von Begriffen, die unserer Welt entnommen sind; sogar der Begriff „oben“ entspringt unserer innerweltlichen Raumerfahrung. So ist unsere ganze Erkenntnis von Gottes Dasein, Präsenz, Wirkung, *insofern sie sich begrifflich ausdrückt*, „von unten“ oder unserer Welt entnommen. Offenbarung und Heilswirken Gottes machen davon keine Ausnahme. Gottes Heilspräsenz wird erfahren und zur Sprache gebracht (das ist ja Offenbarung), indem wir sie durch Begriffe ausdrücken, die unserer Welt und Geschichte entnommen sind. Christologie, insoweit sie begrifflich vorangeht, folgt dem selben Weg. Sie schließt vom Menschen Jesus auf seine Gottheit. (Natürlich wird dabei immer ein Gottesverständnis vorausgesetzt, aber eben das ist wieder „von unten“, aus dem AT und aus der Welt heraus, gebildet.)

Kann es dann gar keine Christologie „von oben“ geben? Ja doch, aber nur als eine Reflexion auf Christologie „von unten“. Jede Christologie „von oben“ verhält sich zu der „von unten“ wie eine „via expositionis“ zur „via inventionis“. Sie kann *nichts mehr* als eine Christologie „von unten“ enthalten, sie kann nur das darin Mitgegebene, das Implizite explizieren. Diese These kann sowohl positiv als negativ konkretisiert werden. Positiv besagt sie, daß die Dreieinigkeit Gottes nur vom Christusereignis, so wie es sich in unserer Welt abspielt, formuliert wer-

den kann⁶. Tatsächlich hat die Trinitätslehre immer von Worten Jesu oder Worten über Jesus ihren Ausgangspunkt genommen. Die Frage ist nur, ob eine Trinitätslehre, die vor der Christologie entwickelt wird, genügend „christologisches Material“ in sich aufnimmt. Auf jeden Fall möchte ich das manchmal propagierte Ideal einer trinitarischen Christologie durch das einer christologischen Trinitätslehre ersetzen. Das führt uns schon zur negativen Konkretisierung meiner Ansicht. Man kann niemals legitim „von oben“ her (etwa aus der Trinitätslehre heraus) etwas verneinen, was „von unten“ her bejaht werden muß. Nachdem man Jesus von Nazareth aus den Evangelien als eine menschliche Person anerkannt hat (bei allem, was diese Person unüberbietbar und göttlich macht), kann man ihm nicht nachher kraft des göttlichen Personseins des Logos ein menschliches Personsein absprechen, wie das in vielen spät- und neuscholastischen Theorien getan wird. Von solchen Theorien ist Küng natürlich weit entfernt. Aber auch Kasper reновiert sie nicht, denn nach ihm ist Jesus „im Logos und durch ihn eine menschliche Person“ (WK 294). Die Frage ist nur, wie er das versteht. Damit werden wir uns bald auseinandersetzen; zuerst aber eine andere Frage.

Funktionale oder ontologische Christologie?

Sprechend über Schrift und Dogma, begegneten wir einem Gegensatz zwischen Kasper und Küng, der jetzt genauer ausgedrückt werden soll. Es hat den Anschein, daß Küng dem chalkedonischen Dogma etwas allergisch gegenübersteht. Was ihn aber dazu reizt, ist genau die „hellenistische Ontologie“ (sogar wenn sie „vielleicht modern angepaßt“ ist), „wie sie der traditionellen Zwei-Naturen-Lehre, der Seins- und Wesenschristologie zugrunde liegt“ (GF 176). Etwas später sagt er: „Eine ‚Einheit‘ zwischen Jesus und dem Vater ist also selbstverständlich zu bejahen. Aber diese Einheit muß, wie auch Kasper sagt, personal, relational, funktional verstanden werden und eben – anders als Kasper gern folgern möchte – nicht unbedingt ontologisch im Sinne einer (womöglich umgedeuteten) Zwei-Naturen-Lehre: gerade nicht als eine von vornherein gegebene ontologische Seinseinheit, die sich auch vom Johannesprolog oder vom Philipperhymnus her – beides Hymnen, nicht Dogmen! – nicht begründen läßt, sondern als eine geschichtlich zu verstehende Offenbarungseinheit oder . . . als Aktionseinheit“ (GF 176f). Diesen zwei Qualifikationen will ich ausdrücklich beipflichten, aber nicht Küngs Verbot, diese ontologisch zu interpretieren, und besonders nicht seinem Verbot, Ontologie oder Zwei-Naturen-Lehre weiter zu entwickeln (was er als „anpassen“ und „umdeuten“ disqualifiziert). Auch die hymnische Sprache des Johannesprologs zwingt uns nicht, die Sätze „das Wort war Gott“ und „das Wort ist Fleisch geworden“ als Metaphern oder Hyperbeln zu verstehen. Auch kann ich nicht umhin, die Offenbarungs- und Aktionseinheit zugleich als eine Seinseinheit aufzufassen, ohne dabei die klassische Zwei-Naturen-Lehre in allen Punkten zu unterschreiben. Die Grundfrage ist, was man unter „Sein“ versteht. In der philosophischen Sprache der Griechen ist das Verb „Sein“ eng verbunden mit seiner grammatischen Funktion als Kopula, und hat deshalb hauptsächlich die Bedeutung von So-sein, der-Fall-sein. So kann es bei Parmenides ganz

⁶ Alle Versuche, außerhalb des Christusereignisses Gottes Trinität (tiefer) zu verstehen (z. B. die psychologische Theorie Augustins) oder zu beweisen (Anselm, Richard von St. Viktor usw.: vgl. W. Simonis, *Trinität und Vernunft*, Frankfurt/M. 1972) müssen m. E. doch noch auf die Frage überprüft werden, ob ihr Resultat mit der in Christus offenbarten Trinität zusammenfällt.

statisch aufgefaßt werden, sodaß die Philosophie Platons und der platonischen Schulen im Hellenismus immer wieder die Frage zu beantworten versucht, inwieweit die Welt aus dem parmenidischen Sein und inwieweit sie aus dem heraklitischen Werden erklärt werden kann. Das statische, unveränderliche Sein hat dabei unbedingt einen Mehrwert über Werden und Veränderung. So wurde im hellenistischen Christentum Gottes Sein als unveränderlich aufgefaßt. Das Konzil von Nikaia bekennt den Sohn als göttlich und verurteilt deshalb, ihn als veränderlich ($\tau\varrho\pi\tau\circ\varsigma$, $\bar{\alpha}\lambda\lambda\circ\iota\omega\tau\circ\varsigma$) aufzufassen, was für das Konzil mit der arianischen Behauptung, der Sohn sei ein Geschöpf, zusammenfällt (DS 126). Gerade diese Entscheidung hat die Auslegung des chalkedonischen Dogmas vereinseitigt. Es ist von daher nicht mehr möglich, eine gegenseitige Bedingung von Gottheit und Menschheit in Christus (eine wirkliche Peri-Chorese seiner Naturen) anzunehmen und zu sagen, daß der Logos im Fleische *selbst* leidet. Es ist jetzt auch notwendig, zu sagen, daß der Logos im voraus zur Menschwerdung schon völlig Person ist, sodaß die Menschheit das menschliche Personsein entbehrt. Sind das vielleicht die Punkte, welche Küng in der Zwei-Naturen-Lehre nicht annehmen kann? Auf jeden Fall kann ich sie nicht annehmen, und vielleicht auch Kasper nicht.

Deshalb will ich im „Sein“ Aktion und Werden einschließen. Sogar das Sein Gottes bewegt sich auf die Welt hin und in dieser Weise (aber nicht durch Vermehrung oder Minderung) ändert es sich. Das kann durch Einführung des Begriffs der „Präsenz“ verdeutlicht werden. Gott ist immer auf die Welt bezogen, ihr gegenwärtig in den Präsenzweisen des Wortes und des Geistes. Diese konzentrieren sich aber in Jesus Christus in der Weise, daß er der endgültig vom Geist Erfüllte wird, *der* Geisterfüllte und deshalb *der* Geistspender, – und daß er endgültig vom Wort Gottes besessen und in seiner ganzen Existenz getragen wird, der mit dem Wort Identifizierte ist, das fleischgewordene göttliche Wort. Küng sagt ganz zu Recht, „daß die Beziehung zwischen Gott und Jesus . . . von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist“ (HK 437). Kann das aber nicht zugleich bedeuten, daß Gott der Welt schon vom „Anfang“ an in der Präsenzweise seines Wortes gegenwärtig war, ja daß er in seiner Ewigkeit sich auf die Welt und auf seine Begegnung mit ihr in Jesus bezieht, und das gerade in seinem Verbum *incarnandum*? Das bringt dann nicht eine „Gottesgeschichte“ zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen“ (HK 436) mit sich, sondern eine Geschichte Gottes auf Christus und uns hin, wie Küng sie selbst früher im Exkurs „Der Erlöser in Gottes Ewigkeit“ zu seinem Buch *Rechtfertigung* dargestellt hat⁷. Wie in einer solchen Sicht die Person Jesu zu betrachten ist, soll zum Schluß dieses Artikels noch angedeutet werden.

Göttliche oder menschliche Person?

Wir sind an die klassische Lehre, daß Jesus Christus eine göttliche Person und nicht eine menschliche Person ist, sosehr gewöhnt, daß wir göttliche und menschliche Person als einander ausschließend empfinden. In meinem Buch *Ein Gott der Menschen* habe ich mit der These angefangen, Jesus sei eine menschliche Person, habe aber damit nicht geendet. Im Gegenteil, ich habe die Frage gestellt:

⁷ H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, 277–288.

„Kann er dann noch eine göttliche Person genannt werden?“ und mit dieser Frage 17 Seiten lang gerungen. Ich faßte meinen Gedanken dabei so zusammen: „Deshalb kann die Formel von Chalkedon, daß derselbe Jesus Christus ganz Gott und ganz Mensch ist, noch in die Worte zugespitzt werden, daß er *göttliche* Person und zugleich menschliche Person ist. Das ist keine Aufzählung von Personen, kein Dialog und keine Verschmelzung, sondern dieselbe Person ist göttlich und menschlich, und zwar eben als Person“⁸. Dennoch werde ich von J. Galot in einigen Veröffentlichungen und in einem Interview im Radio Vatikan unter die Ariander gerechnet⁹. Auch Kasper will mich auf die These festlegen, Christus sei „nur ein Mensch, in dem Gott in einmaliger Weise präsent ist“ (WK 289). Das hat wahrscheinlich darin seinen Grund, daß ich das gottmenschliche Personsein durch eine Umkehrung der Enhypostasie-Lehre erklärte. Nicht die menschliche Natur Jesu sei im Logos enhypostatisch, sondern umgekehrt der Logos in der menschlichen Wirklichkeit Jesu. Schon damals habe ich hinzugefügt, daß doch diese menschliche Wirklichkeit nicht dem Logos das Personsein mitteilt, sondern daß der Logos sich selbst zur Hypostase macht, indem er aktiv die menschliche Natur zur Hypostase macht¹⁰. Diese Einsicht brachte die Wahrheit der klassischen Lehre in meine Auffassung zurück, weshalb ich später öfters von einer *gegenseitigen* Enhypostasie gesprochen habe¹¹. Das wurde von vielen nicht beachtet¹², aber Kasper erwähnt die Modifizierung meines Standpunktes (WK 289), obwohl er später ihn doch wieder mit den Worten „eine Christologie der Gegenwart Gottes in der menschlichen Person Jesu“ wiedergibt (GF 164). Ich scheine also nicht deutlich genug gewesen zu sein und möchte darum noch einmal meinen Vorschlag kurz zur Sprache bringen.

Eine gottmenschliche Person ist natürlich nicht als eine Mischung zu fassen, welche ein Drittes, eine halb-göttliche, halb-menschliche Entität hervorbringen würde. Schon die Väter, die von einer „Mischung“ der Naturen sprachen, lehnten etwas Derartiges ab. Noch vielmehr taten es jene, die wie Johannes von Damaskus eine „Perichoresis“, ein Durch-einander-Gehen von Gottheit und Menschheit befürworteten. In einer solchen Perichoresis teilen sich die göttliche Wirklichkeit des Logos und die menschliche Wirklichkeit gegenseitig in ihren Eigenschaften, und das gerade dadurch, daß sie ganz sie selbst bleiben. Nun ist meine Behauptung, daß eine solche Perichoresis der Naturen eine gegenseitige Enhypostasie einschließt, so daß die Person Christi mit den beiden Naturen in ihrer Perichoresis identisch ist. So kehre ich zum alten Terminus „zusammengesetzte Person“ (ὑπόστασις σύνθετος) zurück, nur mit dem Unterschied, daß Christi menschliche Wirklichkeit selbst zu seinem Personsein beiträgt und nicht nur von der göttlichen Person „gehabt“ wird. Selbstverständlich bleiben dabei Gottheit und Menschheit unterschieden, aber gerade kraft ihrer unendlichen Verschie-

⁸ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Benziger 1969, 92.

⁹ J. Galot, *Vers une christologie nouvelle*, Gembloux 1971, 40; ders., *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*, Firenze 1979, 11–18; Interview: Kathpress 6. Dezember 1979, Nr. 245.

¹⁰ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, 90, Anm. 15 am Ende; mehr betont: ders. *Spirit Christology and Logos Christology*: Bijdragen 38 (1977) 350–375, S. 368.

¹¹ In einigen holländischen und englischen Veröffentlichungen; deutsch in: *Ich glaube an Gott. Eine Antwort an Prof. Dr. Klaus Reinhardt*: TThZ 81 (1972) 65–85, S. 83; *Trinität – der vollendete Bund: Orientierung* 37 (1973) 115–117, S. 116.

¹² R. Medisch, *Neues zur Christologie Schoonenbergs*: Theol. der Gegenwart 16 (1973) 52–53; A. Schilson – W. Kasper, *Christologie im Präsens*, Herder 1974, 122.

denheit können sie derartig eins werden, wie es für geschöpfliche Wirklichkeiten (etwa Geist und Leib) unmöglich ist. Kasper sagt zu Recht: „Das an sich Unbestimmte und Offene, das zur menschlichen Person gehört, wird durch die Personeinheit mit dem Logos auf endgültige Weise bestimmt, so daß in Jesus durch die Personeinheit mit dem Logos die menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung kommt“ (WK 294f). Ich möchte aber hinzufügen: Auch der Logos selbst hat eine Offenheit und bestimmt sich selbst auf endgültige Weise, indem er zugleich die Menschheit Jesu und sich selbst zu der einen Person des Gottessohnes macht. Der Logos *wird Fleisch* (er nimmt es nicht nur an), und gerade dadurch wird er Sohn.

Sprechend über Christologie „von oben“ und „von unten“, sagte ich, daß man von Christus her auf die Trinität Gottes schließt. Die oben vorgetragene Auffassung der Person Jesu Christi macht das konkret. Wir müssen jetzt sagen, daß der göttliche Logos vor der Menschwerdung auf eine solche Weise existiert, daß er in der Menschwerdung die Person des Gottmenschen werden kann. Ich will diesen Artikel nicht durch Zufügung einer Trinitätslehre noch einmal um einige Seiten verlängern, sondern nur kurz auf zwei Möglichkeiten weisen. Eine ist, daß wir den Logos vor der Menschwerdung nicht eigentlich als Subsistenz neben dem Vater, sondern nur als aus ihm ek-sistierend auffassen, als des Vaters „Ausdehnung“ zu uns, seine völlige Präsenzweise in der Welt, eben sein „Wort“. Die andere Auffassung wird dem Logos auch eine Subsistenz, eine Hypostase zuerkennen, aber keine Reziprozität im Verhältnis zum Vater: er ist sein personales Wort, aber selbst ist er (noch) nicht Antwort. Beide Auffassungen stimmen darin überein, daß erst in der Menschwerdung der Logos völlig des Vaters „Gegenüber“ wird, indem er Gott-Mensch wird, daß er im vollen Sinne des Wortes Gott der Sohn wird, indem er Gott-Mensch wird. Das schließt ein innergöttliches Werden ein, worüber oben schon etwas gesagt wurde und noch vieles zu sagen wäre. Ich wage es aber zu denken, daß viele Einwände verschwinden werden, wenn man ganz ernsthaft bedenkt, daß das Wort Fleisch *geworden* ist.



Die Alternativen der heutigen Christologie sind teilweise falsche Alternativen. Die Frage „Schrift oder Dogma?“ wird grundsätzlich gelöst, wenn man sie als einander interpretierend sieht, obwohl die Anwendung dieses Prinzips immer neue Fragen auf uns zubringt. Die Frage „Funktionale oder ontologische Christologie?“ ist ihrer Lösung nahe durch einen dynamischen Seinsbegriff, dessen Auswirkung aber niemals zum Abschluß kommt. In der Frage „Christologie von oben oder von unten?“ hat man sich m. E. für eine Christologie von unten zu entscheiden, insoweit es sich um begriffliche Erkenntnis handelt. Tut man das, dann wird vielleicht auch die Frage nach der Person Jesu dadurch gelöst, daß man diese ohne Einschränkung als eine gottmenschliche Person sieht. Ich hoffe, daß so unser Christusglaube sowohl integral als auch verständlich sein kann.

Die gemeinsame Berufung der Christen und besondere Berufungen in der Kirche*

Wird die Behandlung dieses Themas einem Kanonisten anvertraut, so besteht die Gefahr, daß er von seinem Fachgebiet aus das gängige verfassungsrechtliche Begriffsinstrumentarium heranträgt und damit das Ziel der Themenstellung möglicherweise von vornherein verfehlt. Das soll vermieden werden. Es geht in diesem Beitrag *nicht* um eine Darstellung der Verfaßtheit der Kirche; es ist *nicht* die Rede von Sendung, einem Zentralbegriff im Zusammenhang mit der Kirche in den Dokumenten des II. Vat.¹, auch *nicht* von Dienst, einem Aspekt, unter dem die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD die Materie dargestellt hat². Entsprechend dem Rahmenthema dieser Tagung „Berufen vom Herrn der Zeiten!“ ist von Berufung die Rede, einer Kategorie, die im ekcllesialen Bereich das personale Moment außerordentlich stark hervorhebt. Die darin liegende Chance soll ins Auge gefaßt werden, damit in den Gemeinden das Bewußtsein gefördert werde, vom Herrn der Zeiten berufen zu sein.

I. Allgemeine Berufung zum Christsein?

Diese Formulierung geht über den in der kirchlichen Verkündigung weit verbreiteten Sprachgebrauch, der Berufung nur im Zusammenhang mit Priester- und Ordensberufen kennt, hinaus und charakterisiert das Christsein überhaupt schon als Berufung. Solche Sprechweise ist nicht nur theol. legitim, sondern entspricht buchstäblich dem Sprachgebrauch des NT wie dem des II. Vat. Im NT ist es vor allem Paulus, der sich des Begriffs „Berufung“ (λήπτις) bedient³. Berufene sind nach Paulus jene, die Gott zur Gemeinschaft seines Sohnes (1 Kor 1,9) und in die Gnade des Christus gerufen hat (Gal 1,6), so daß sie, in Christus geheiligt (1 Kor 1,2), als im Herrn Berufene zu Christus gehören (1 Kor 7,22). In der Berufung verwirklicht Gott seine ursprüngliche Absicht, den Menschen nicht nur zu schaffen, sondern dem Bild seines Sohnes gleichzugestalten. Paulus nennt seine Gemeinde in Rom „die berufenen Heiligen“ (Röm 1,7). Die Auserwählung und Sendung der Zwölf dagegen wird bei Paulus wie auch nach synoptischem Sprachgebrauch nicht „Berufung“ genannt⁴. Beim ntL Befund bleibt zu beachten: Obgleich der Berufungsvorgang sich ekcllesial in der Taufe verleiblicht, erreicht er dennoch nicht in der Taufe und Eingliederung in die Kirche sein Ziel, sondern weist weiter in die Zukunft, auf das kommende, unverhüllte Heil⁵. Ihm wohnt damit eine starke, auf die Endzeit ausgerichtete Dynamik inne.

Wie in den Schriften des NT ist auch in den Dokumenten des II. Vat. im Zusammenhang mit dem durch die Taufe begründeten Christsein von „Berufung“ die Rede, und zwar unter doppeltem Aspekt: a) Alle Menschen werden zum Heil⁶, zur Einheit mit Christus⁷, zum neuen Gottesvolk⁸ berufen. b) Alle Getauften oder (wie es zumeist in den Konzilstexten heißt) alle Christgläubigen sind berufen, als lebendige Glieder der Kirche zu leben, an der Heilssendung der Kirche teilzunehmen⁹, zum Wachstum und zur Heiligkeit der Kirche

* Vortrag auf einer Priestertagung am 2. Oktober 1979 in Osnabrück.

¹ S. die Stichworte „Missio“, „Missus“, „Mitto“ bei X. Ochoa, Index verborum cum documentis Concilii Vaticanii Secundi, Roma 1967, 305f., 307f.

² Die pastoralen Dienste in der Gemeinde: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. I, Freiburg 1976, 597–636.

³ Zum folgenden s. E. Neuhäusler, Berufung (λήπτις): LThK² II, Sp. 280–283.

⁴ Vgl. *dens.*, ebd.

⁵ 1 Thess 2,12; 2 Thess 1,11; Eph 1,18; Kol 1,5; Hebr 3,1; 9,15; 1 Petr 2,9; 5,10.

⁶ „Lumen Gentium“ (= LG) 13.

⁷ „LG“ 3.

⁸ „LG“ 13.

⁹ „Apostolicam actuositatem“ 33.

beizutragen¹⁰. Diese mit der Taufe gegebene Berufung in der Kirche ist *fundamental*. Sie ist allen Differenzierungen in der Kirche theol. vorgeordnet und wird durch diese nicht aufgehoben. So kann das II. Vat. nicht nur von der gemeinsamen Würde aller Glieder des Gottesvolkes und ihrer gemeinsamen Berufung zur Vollkommenheit sprechen¹¹, sondern sogar von wahrer Gleichheit aller Gläubigen in der ihnen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi¹². Dieser fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen entsprechen Grundrechte und Grundpflichten, die ausnahmslos allen Gliedern der Kirche gemeinsam sind und sich aus der allen Gläubigen in gleicher Weise zukommenden Würde und Sendung ergeben¹³.

Auf der Grundlage dieser allen Gliedern der Kirche *gemeinsamen* Berufung, die eine fundamentale Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche impliziert, zeichnen sich die unterschiedlichen, je *besonderen* Berufungen in großer Vielfalt ab, die in ihrer Verschiedenartigkeit für die Auferbauung der Kirche und die Durchsetzung der Gottesherrschaft gegeben werden. Die Kirchenkonstitution des II. Vat. nennt dabei in einem Atemzug mit den Dienstleistungen jene geistgewirkten Befähigungen, die den Gläubigen zuteil werden, wie der Geist es will¹⁴.

Nach diesem Kirchenbild des II. Vat., das am NT (vor allem an 1 Kor 12) orientiert ist, gibt es auf der Grundlage der gemeinsamen Berufung aller Gläubigen im Organismus der Kirche eine Vielfalt an Charismen, Befähigungen, Gaben, Aufgaben, Diensten, Berufungen, die nicht eine primär außerordentliche, sondern eine durchaus alltägliche Erscheinung in der Kirche darstellen, die nicht auf einen bestimmten Personenkreis eingeschränkt, sondern ganz und gar allgemein sind¹⁵. Diese Ebene der charismatischen Dimension umfaßt ebenso die dauernde Begabung mit einem sakramental begründeten Amt wie die vorübergehende Geistesgabe und Herausforderung, die sich aus einer konkreten, persönlichen Situation ergibt¹⁶; sie umfaßt nicht nur die Einladung zu einem christlichen Lebensentwurf, der sich in stiller Abgeschiedenheit, in Buße, Gebet und Sühne vollzieht, sondern auch die Berufung zur consecratio mundi, zur Durchdringung der einzelnen Lebensbereiche mit christlichem Geist und zu deren sach- bzw. menschengerechter Fortentwicklung. Nach dieser Lehre des II. Vat.¹⁷ sind alle Charismen in der Gemeinde, auch die schlüchten, unauffälligen, alltäglichen, die sich in der Vielfalt christlicher Situationen zeigen, als *besondere* Berufungen anzusprechen. Konkret: die Frau, die in der Nachbarschaft zerbrochene Verbindungen wieder aufbaut; der Vorarbeiter, der in der Firma für ein menschenwürdiges Arbeitsklima sorgt; der Arzt, der seinen Patienten über die medizinisch-technische Versorgung hinaus persönliche Zuwendung schenkt; der Ehepartner, der auch in schwerer Enttäuschung nicht aufgibt, sondern durch seine Haltung an das erinnert, was Ehe sein soll: sie alle erfüllen eine *besondere*, aus der konkreten Lebenssituation erwachsene Berufung, die über die allen Gläubigen *gemeinsame* Berufung hinausgeht.

Es fragt sich deshalb, ob es nicht richtiger ist, die Formulierung von der „allgemeinen Be-

¹⁰ Ebd.

¹¹ „LG“ 32.

¹² Ebd.

¹³ In der Neukodifikation des kirchlichen Rechts ist ein Grundrechtskatalog vorgesehen: s. Schema canonum Libri II. De Populo Dei, Typ. Pol. Vat. 1977, cc. 18–38.

¹⁴ „Derselbe Hl. Geist heiligt außerdem nicht nur das Gottesvolk durch die Sakramente und Dienstleistungen, er führt es nicht nur und bereichert es mit Tugenden, sondern teilt den einzelnen, wie er will' seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gaben. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen . . . Solche Gnadengaben, ob sie nun von besonderer Leuchtkraft oder aber schlüchter und allgemeiner verbreitet sind, müssen mit Dank und Trost angenommen werden, da sie den Nöten der Kirche besonders angepaßt sind“ (LG 12).

¹⁵ A. Grillmeier, Kommentar zur Kirchenkonstitution: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. I, 190.

¹⁶ Vgl. W. Kasper, Die Funktion des Priesters in der Kirche: GuL 42 (1969), 110; K. Rahner, Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche: HPTh I, 170; H. Socha, Das Ordensapostolat in der Teilkirche, Bamberg 1973, 49.

¹⁷ „LG“ 12.

rufung zum Christsein“ zu überbieten und stattdessen zu unterscheiden zwischen der grundlegenden, *gemeinsamen* Berufung aller Gläubigen¹⁸ und den je *besonderen* Berufungen, die der Geist in der Kirche schenkt. Diese durch die Ekklesiologie des II. Vat. theol. gedeckte Sprechweise hätte pastoral den Vorteil, daß nicht einem durch unterschiedliche Stände begründeten Trennungsdenken Vorschub geleistet, auch nicht einem Minimalismus das Wort geredet würde, der möglicherweise aus der Formulierung von der *allgemeinen* Berufung herausgelesen werden könnte, sondern daß die je persönliche Berufung und Sendung des einzelnen angesprochen und damit sein geistliches Selbstwert- und Sendungsbewußtsein gestärkt würde¹⁹.

II. Besondere Berufungen in der Kirche

Nach diesen mehr grundlegenden Erwägungen sollen nun besondere Berufungen in der Kirche näher ins Auge gefaßt werden. Aus der Vielfalt besonderer Berufungen sollen hier nur 3 zur Sprache kommen: Berufung des priesterlichen Amtes, Berufung des Laien in der Kirche, Berufung zur Lebensform der evangelischen Räte.

1. Berufung des priesterlichen Amtes

Das II. Vat.²⁰ und in seinem Gefolge die nachkonziliare Gesetzgebung haben die Ämtertrias Episkopat, Presbyterat, Diakonat entsprechend der altkirchlichen Tradition und der auch heute noch im Osten geltenden Ordnung wieder deutlich herausgestellt. Diese 3 Stufen allein bilden auch in der Lateinischen Kirche nunmehr den Ordo²¹. Trotzdem soll zunächst nur über die Berufung des *priesterlichen* Amtes gesprochen werden, während der Diakonat später in anderem Zusammenhang gestreift wird. Hinsichtlich des *priesterlichen* Amtes sind an erster Stelle jene Neuansätze ins Gedächtnis zu rufen, die das II. Vat. gebracht hat; denn sie scheinen geeignet, auch in der Praxis des kirchlichen Lebens zu Neuakzentuierungen zu führen.

a) Das II. Vat. handelt über das kirchliche Amt nicht wie das Tridentinum (und in seinem Gefolge die Dogmatikbücher bis in die zweite Hälfte unseres Jh. hinein) im Zusammenhang der Sakramententheologie, sondern in der Lehre über die Kirche; es weist damit dem ein wenig ortlos erscheinenden Amt wieder seinen „Sitz im Leben“, *in* der Kirche zu. Ehe die Kirchenkonstitution im 3. Kap. über die Hierarchie spricht, handelt sie im 2. Kap. über das dem gesamten Volk Gottes gemeinsame Priestertum. Damit ist das kirchliche Amt aus seiner Isolierung befreit und von vornherein in seiner Bezogenheit zu den übrigen Gläubigen dargestellt. Es steht nicht über der Gemeinde, sondern hat seinen Platz *in* der Gemeinde.

Zur Beschreibung des Amtspriestertums dient dem Konzil der Begriff der Sendung²². Die Sendung des Amtspriesters, die zwar auf dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen basiert, von diesem aber nicht einfach hin ableitbar ist, sondern auf eine besondere, unmittelbar christologisch verwurzelte und pneumatisch bevollmächtigte Berufung zurückgeht,

¹⁸ „LG“ 10 spricht auch nicht vom allgemeinen, sondern vom gemeinsamen Priestertum.

¹⁹ Worum es geht, kann vielleicht ein Leserbrief verdeutlichen aus „Christ in der Gegenwart“ (31/1979, 266): „... nach Zeiten von Geboten und Verboten, nach Angstmacherei und Prüderie sollten nicht nur Psychologen, sondern auch Theologen und Seelsorger uns helfen, freiere Menschen zu werden. Sie sollten uns ermutigen, an das Gute in uns zu glauben und auf die Ausstrahlungskraft unserer Liebe zu vertrauen“, m. a. W.: die besondere Berufung zu erkennen und an diese Berufung zu glauben.

²⁰ Vgl. „LG“ 28: „So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen.“

²¹ S. Paul VI., Motuproprio „Ministeria quaedam“ vom 15. 8. 1972 über die Neuordnung der Disziplin in bezug auf Tonsur, niedere Weihen und Subdiakonat in der Lateinischen Kirche (AAS 64/1972, 529–534).

²² Vgl. P. J. Cordes, Sendung zum Dienst, Frankfurt 1972.

beinhaltet eine Beziehung nach 2 Seiten: Stellvertretung dessen, der gesandt hat, und Dienst an dem, zu dem gesandt ist.

Der Priester ist Stellvertreter Christi als Haupt der Gemeinde, wobei Stellvertretung nicht neuplatonisch in einer übersteigerten Repräsentationsmystik mißverstanden werden darf, die lediglich die Abbildlichkeit betont, dabei aber den größeren Abstand zu dem, der repräsentiert wird, übersieht. Der christliche Amtsträger steht nie für sich, ist nie selbständiger Mittler zwischen Gott und Menschen (das wäre der religionsgeschichtliche Priesterbegriff!), sondern bleibt immer Gesandter, Vikar, Vertreter dessen, der die gesamte Menschheit vertreten hat und einziger Mittler bleibt. Außerdem ist er gesandt (und das ist die andere Dimension) zum Dienst der Gemeinde. Im II. Vat. ist Dienst geradezu der Name für Amt. Die Beziehung, die im Dienst ihren Ausdruck findet, ist für das Amt nicht nur irgendeine Qualifikation, sondern konstitutiv: Amt ist Relation. J. Ratzinger hat diesen Gedanken im Anschluß an das in der Kirchenkonstitution zitierte Augustinus-Wort: „Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ“ weiterentfaltet und diesen Ausspruch des Bischofs von Hippo als theolog. Aussage über das Wesen des Amtes verstanden, die sich an die augustinische Trinitätstheologie anlehnt²³.

Für die Wirklichkeit kirchlichen Lebens erwächst daraus die Notwendigkeit, das Priesterbild (soweit das noch nicht geschehen ist) von einer falschen Interpretation der sakramentalen Vollmacht (die gelegentlich zu theolog. nicht gerechtfertigten Privilegien und einem gesellschaftlichen Überlegenheitsanspruch geführt hat) zu reinigen. Das schließt nicht aus, daß der Amtsträger eine echte Symbolgestalt der Gemeinde ist, in der die Glieder der Gemeinde ihre Anliegen und Ideale verkörperlt sehen. Auszuschließen ist jedoch eine theologisch ungerechtfertigte Privilegierung.

b) Ein 2. Merkmal, mit dem das II. Vat. die frühere Amtsauffassung überbietet, ist die kommunäre Dimension des Amtes, nicht nur in seiner communio mit der Gemeinde auf Grund des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, sondern auch in seiner communio mit dem Presbyterium (d. h. mit den übrigen Presbytern und dem Bischof). Dieser Aspekt ist im Konzil bei der theolog. Beschreibung des Presbyterats vorherrschend geworden. Es ist ein Charakteristikum des II. Vat., den Presbyterat vorwiegend im Verhältnis zum Episkopat zu sehen²⁴ und die altkirchliche Idee des Presbyteriums wiederentdeckt zu haben. Der Priester steht in seinem Dienst nicht isoliert in der Gemeinde, sondern auf Grund der Weihe und oberhirnlichen Sendung in Verbindung mit den übrigen Priestern der Partikularkirche und dem Bischof. Für die Gemeinde bedeutet dies, daß sie auch über den Priester, der nicht nur ihr Vorsteher, sondern zugleich Mitglied des Presbyteriums ist (mit dem Bischof an der Spitze) zur größeren kirchlichen Einheit, der Diözese, geöffnet ist und über den Bischof als Mitglied des Bischofskollegiums auch zur Universalkirche.

c) Die seit dem Mittelalter vorherrschende und nach dem Tridentinum verfestigte theologische Auffassung, das priesterliche Amt fast ausschließlich in Beziehung zu Meßopfer und Altar zu sehen²⁵, überwindet das II. Vat. durch die Lehre von den 3 in der sakramentalen Ordination mitgeteilten Ämtern: Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt. Der einseitig kultische Charakter des Amtes wird in die größere Weite des apostolischen Dienstes „aufgehoben“: die Priester werden ordiniert „zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes“²⁶. Notwendig ist deshalb eine gewisse Ent-

²³ J. Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes: GuL 41 (1968), 370f: Wie in Gott die drei Personen nur als Relation existieren, wie in Gott Vater, Sohn und Geist nur existieren in der jeweiligen Hinwendung auf den anderen, so gibt es kirchliches Amt nur als Relation: für die anderen, für die Gemeinde! Für sich gesehen ist jeder Christ nur Christ und kann gar nichts Höheres sein. Träger des Amtes wird jemand nur für die Gemeinde, und zwar in einer unumstößlichen, die ganze Existenz tangierenden Weise. Priester ist jemand für die anderen, oder er ist es überhaupt nicht.

²⁴ Vgl. H. Müller, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil, Wien 1971.

²⁵ Vgl. DS 1771.

²⁶ „LG“ 28.

sakralisierung des Amtes in dem Sinne, daß eine Übersteigerung der liturgisch-sakramentalen Funktionen (die übrigens von neuem droht, da sonstige Aufgaben immer mehr von anderen Mitarbeitern übernommen werden, indes die kultischen Funktionen allein dem Priester verbleiben) zu überwinden ist.

Bemerkenswert ist, daß im II. Vat. der Dienst der Verkündigung an erster Stelle genannt wird. Dieser Vorrang kommt der Verkündigung als Initialfunktion im Rechtfertigungsprozeß und damit im gesamten pastoralen Dienst zu. Die Verkündigung des Wortes ist das Erste und Grundlegende, weil sie unmittelbar Dienst am Ereignis des Glaubens, der christlichen Grundgegebenheit schlechthin, ist. Was die Aufgabe des Priesters bei der Eucharistiefeier betrifft, so ist zu beachten, daß diese aus dem Versammlungscharakter der Eucharistie abgeleitet wird als Dienst des Vorstehens²⁷. Das bedeutet: Aufgabe des Priesters ist es, den Dienst des Hausvaters zu tun und der Familie Gottes das Tischgebet des Herrenmahls zu sprechen, ihr danksagend Tod und Auferstehung des Herrn zu verkünden und so die Vergegenwärtigung des Opfers Christi kraft sakramentaler Vollmacht zu vollziehen. Bei der Beschreibung des Hirtenamtes schließlich wird das Bild vom Guten Hirten als Modell vor Augen geführt, das sich nicht auf die Sorge für die einzelnen beschränkt, sondern wesentlich auch Bildung einer echt christlichen Gemeinde umfaßt, Auferbauung des Leibes Christi am Ort²⁸.

Dazu gehört, daß das Amt des Priesters ein Dienst an den anderen Diensten in der Gemeinde ist, daß der Amtsträger die verschiedenen Gaben und Berufungen in der Gemeinde anerkennt und zum Zuge kommen läßt. Der Vorsteher hat die Rollenverteilung möglich zu machen, so daß tatsächlich die Gemeinde Trägerin der 3 Funktionen martyria, liturgia und diakonia werden kann. Er kann nicht das Amt der Einheit ausüben, wenn er kein Vielerlei an verantwortlichen Tätigkeiten anderer zuläßt, sondern alles selbst festlegen wollte. Kardinal J. Höffner sieht den Priester unter dem Anspruch der Frage: „Werden die Berufungen und Gnadengaben des Geistes in der Gemeinde entdeckt, gefördert und zur Wirkung gebracht?“²⁹. Auch andere nachkonziliare Veröffentlichungen und Verlautbarungen haben aus den Neuansätzen des Konzils insofern Konsequenzen gezogen, als sie das priesterliche Amt verstehen als Charisma geistlicher Leitung, als Dienst des Vorstehens, als Verantwortung fürs Ganze, als Dienst an der Einheit der Gemeinde, als Dienst an den übrigen Diensten der Gemeinde³⁰. „Das spezifisch Priesterliche . . . ist die geistliche Sorge, daß in allem der eine Dienst Christi ausgeübt wird. In Aufgaben der Organisation und der Verwaltung kann der Priester entlastet werden, in der Aufgabe des geistlichen Inspirierens und der geistlichen Unterscheidung ist er nicht zu ersetzen“³¹. Bischof K. Hemmerle fordert deshalb in bezug auf die Identität des priesterlichen Dienstes: „. . . das frühere Bild vom Dienst des Priesters kann nicht fortgeschrieben werden; Priester und Gemeinden werden in manchem umdenken müssen. Ob es den Priester je gab, den wir oft und nicht immer gerechtinstellen als den universalen, alleinigen ‚Macher‘ von Gemeinde, mag dahingestellt sein. Auf jeden Fall ist eine Umstellung heute unbedingt fällig: Es braucht mehr Bereitschaft zur Kooperation, mehr das Inspirieren zum Tun und das Initiiieren von Tun, weniger ein Nur-selber-Tun“³². Diese durch das II. Vat. angestrebte Neuakzentuierung im Verständnis der priesterlichen Berufung verdeutlicht das Spe-

²⁷ „Presbyterorum Ordinis“ 5: „Die Zusammenkunft zur Feier der Eucharistie, der der Priester vorsteht, ist . . . Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen.“

²⁸ Von den Priestern heißt es in „LG“ 28: „Das Amt Christi des Hirten und Hauptes üben sie entsprechend dem Anteil ihrer Vollmacht aus, sie sammeln die Familie Gottes als von einem Geist durchdrungene Gemeinde von Brüdern und führen sie durch Christus im Geist zu Gott dem Vater.“

²⁹ Brief des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz an die Mitarbeiter im pastoralen Dienst: Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1978/79, 11.

³⁰ Z. B. Synodenbeschuß „die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ (Anm. 2), 619f.

³¹ Brief des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (Anm. 29), 12.

³² Einführung in die Thematik: Zur Ordnung der pastoralen Dienste, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1977, 35. Vgl. die jüngsten Ausführungen von Kardinal Höffner und Bi-

zifikum des priesterlichen Dienstes, wobei dieser durchaus von der Eucharistie her und auf die Eucharistie hin als Höhepunkt und Quelle allen kirchlichen Tuns zu begreifen ist, eröffnet zugleich aber auch einen Freiraum für andere Berufungen in der Kirche, vor allem für die sog. Laien.

2. Berufung des „Laien“ in der Kirche

Neben der Berufung zum priesterlichen Amt ist deshalb nach der Berufung des Laien in der Kirche zu fragen. Das II. Vat. hat sich eingehend damit befaßt. Die Entwicklung nach dem Konzil ist inzwischen weitergegangen. 3 Problemkreise scheinen hier derzeit auf:

a) Der Begriff des Laien

Während im verfassungsrechtlichen Sinn Laie jeden Getauften meint, der nicht Kleriker ist³³ (dieses Verständnis ist sowohl auf dem II. Vat.³⁴ als auch auf der deutschen Synode³⁵ bestätigt worden) versucht ein anderer Sprachgebrauch, der auf dem II. Vat. und in der nachkonziliaren Literatur vorwiegt, sich stärker am konkreten Erscheinungsbild in Kirche und Welt zu orientieren. „LG“ 31 versteht unter Laie einen Getauften, der nicht zum Kleriker- und auch nicht zum Religiosestand gehört. Bei diesem 2. Laienbegriff ist zu beachten, daß er nicht eine theologische oder gar kanonistische Definition darstellt, sondern lediglich eine phänomenologische oder typologische Umschreibung bieten will³⁶. Außerdem ist festzustellen, daß die Bemühungen, den Laienbegriff stärker positiv zu fassen, wie bei anderen Versuchen so auch bei diesem Versuch gescheitert sind^{36a}.

Auch im christlichen Wortgebrauch ist immer ein negatives und damit ein disqualifizierendes Element enthalten³⁷: sowohl beim verfassungsrechtlichen als auch beim typologischen Laienbegriff. „Laien“ meint eben nicht alle zum Volk Gottes Gehörenden, sondern nur jene Glieder des Gottesvolkes, die kein Leitungsaamt innehaben bzw. die obendrein auch nicht dem Religiosestand angehören. Aus dieser Feststellung sollte ernsthaft die Konsequenz gezogen werden, die Verwendung des Laienbegriffs im kirchlichen Raum zu überprüfen und zu fragen, ob er nicht weithin entbehrlich ist³⁸. Mindestens in Katechese und Predigt scheint ein Verzicht auf den Laienbegriff ohne weiteres möglich und auch notwendig. Wenn dies in der wissenschaftlichen Theologie nicht der Fall sein sollte, muß man sich von vornherein darüber im klaren sein, daß dann die Verwendung des Begriffs „Laie“ auf Gegenüberstellung zu den Amtsträgern abzielt und nicht eigentlich ein positives Element zum Ausdruck bringt. Was im Laienbegriff an Positivem enthalten ist, wird durch den Begriff „Kirchenglied“ abgedeckt³⁹. Insofern die Laien Kirchenglieder sind, ist ihre Stellung in der Kirche mit positivem Inhalt gefüllt; insofern jedoch Kirchenglieder Laien sind, ist damit eine Einschränkung auf jene Kirchenglieder zum Ausdruck gebracht, die nicht Kleriker bzw. darüber hinaus auch nicht Religiose sind.

schof Hemmerle mit den vorher von H. Küng vorgelegten Gedanken über die Funktionen des Priesters: *Wozu Priester?*, Zürich 1971, 89–96, 100–108.

³³ Vgl. c. 107 CIC.

³⁴ S. „LG“ 43; „Perfectae caritatis“ 11.

³⁵ Vgl. Synodenbeschuß „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“: Gemeinsame Synode (Anm. 2), 169–178.

³⁶ E. Schillebeeckx, *Die typologische Definition des christlichen Laien: De Ecclesia*. II, hg. von G. Baraúna, Freiburg 1966, 269–288.

^{36a} Der Grund dafür ist schon etymologisch bedingt. Der theologisch-kanonistische Begriff „Laie“ ist bekanntlich vom griechischen *λαός* (= Volk) abgeleitet, aber nicht von *λαός* im Sinne 1 Petr 2,9f als Volk im Gegensatz zu Nichtvolk (Laie ist nicht jeder zum Volk Gottes Gehörende), sondern von *λαός* im Sinne von Pöbel, Masse (vgl. Lk 22,2 und 23,5,13), das einfache Volk, die nicht zu den Herrschenden Gehörenden.

³⁷ Y. Congar, Laie: LThK2 VI, Sp. 733.

³⁸ H. Heimerl, *Ist der Laienbegriff noch aktuell?: La Chiesa dopo il Concilio*. II/2, Milano 1972, 797–806.

³⁹ M. Kaiser, *Der Laie in der Kirche: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, hg. v. J. Listl/H. Müller/H. Schmitz, Regensburg 1980, 121–126.

b) Spezifikum des Laien

Ein 2. Problemkreis berührt die Frage, worin das Spezifische oder Typische der Berufung des Laien zu sehen ist. Die Problematik tritt schon in der Kirchenkonstitution des II. Vat. klar zutage, die ein eigenes (4.) Kap. über die Laien hat, dessen Aussagen sich aber weithin mit denen des 2. Kap. über das Volk Gottes decken, also für alle Kirchenglieder gelten. Außerdem wird wiederholt ausdrücklich betont, daß das von den Laien Gesagte für alle Christgläubigen gelte⁴⁰. Höchstens ein Schwerpunkt, nicht aber ein Spezifikum liegt in der Konzilsaussage, wonach den Laien besonders der Weltcharakter zukomme. Denn das II. Vat. lehrt: a) daß auch Kleriker „bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun haben, sogar in Ausübung eines weltlichen Berufes“⁴¹, z. B. Diakone mit Zivilberuf, aber auch Priester, die etwa im Schuldienst oder als sog. Arbeiterpriester (richtiger: Priester-Arbeiter) tätig sind; b) daß die Laien ihre Berufung nicht nur in der Welt, sondern zuerst in der Kirche auszuüben haben⁴². Es dürfte keinen Ausweg aus diesem Dilemma geben, solange man unkritisch am Laienbegriff festhält und nicht merkt, daß die Frage selbst schon falsch gestellt ist. Vielleicht kann die eingangs angedeutete Konzeption unter Beachtung der vielfältigen Berufungen in der Kirche wenigstens für die Verkündigung einen möglichen Weg weisen, indem die jeweils konkreten Berufungen beim Namen genannt und je einzeln beschrieben und gewürdigt werden.

c) Berufung zum pastoralen Dienst

Ein 3. Problemkreis betrifft die innerkirchliche Berufung und Aufgabe der „Laien“, näherhin die Frage nach der Berufung zum hauptberuflichen pastoralen Dienst. Der ehren- und auch der nebenamtliche Dienst stehen nicht zur Diskussion, da sonst von vornherein schon das Prinzip Gemeinde als Subjekt, nicht Objekt der kirchlichen Sendung aufgegeben wäre. Wenn in den letzten 10 Jahren der hauptberufliche Einsatz von Laien im pastoralen Dienst verstärkt diskutiert worden ist, dann einerseits wegen des wachsenden Priestermangels, anderseits wegen eines neuen Zugangsweges, des Hochschulstudiums; denn grundsätzlich hat sich auch der hauptberufliche Dienst von Laien in der pastoralen Tätigkeit schon seit Jahrzehnten in der Praxis bewährt: die früheren Seelsorgehelferinnen in den Großstädten und in der Diaspora⁴³, die Ordensschwestern in überwiegend kath. Gebieten. Er hat auch durch das II. Vat. seine universalkirchliche, amtliche Anerkennung gefunden, wenn die Kirchenkonstitution feststellt: „Außerdem haben sie die Befähigung dazu, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen“⁴⁴. Ähnlich heißt es im Dekret über das Laienapostolat: „Schließlich vertraut die Hierarchie den Laien auch gewisse Aufgaben an, die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind, etwa bei der Unterweisung in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge“⁴⁵.

Die Deutsche Bischofskonferenz (= DBK) hat 1977 Grundsätze und einen Beschuß zur Ordnung der pastoralen Dienste⁴⁶ gefaßt sowie 1978 Rahmenstatuten und -ordnungen für Laien im pastoralen Dienst⁴⁷ erlassen, um der neuen Situation gerecht zu werden. Dabei sind die pastoralen Laiendienste grundsätzlich so konzipiert worden, daß diese nicht als Lückenbüßer für fehlende Priester erscheinen und damit nur zur Zeit des Priestermangels Existenzberechtigung haben; auch nicht so, daß sie auf Dauer nur dann Sinn haben, wenn Verheiratete zum Priestertum zugelassen werden, also nicht für „Priester von morgen im Wartestand eines unabsehbaren Heute“⁴⁸, sondern als in sich stimmige, eigenständige

⁴⁰ So z. B. „LG“ 33 und 37.

⁴¹ „LG“ 31.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. H. Müller, Von der Seelsorgehilfe zum pastoralen Dienst: ThPQ 124 (1976), 360–369.

⁴⁴ „LG“ 33.

⁴⁵ „Apostolicam actuositatem“ 24.

⁴⁶ Zur Ordnung der pastoralen Dienste (s. Anm. 32).

⁴⁷ Rahmenstatuten (s. Anm. 29).

⁴⁸ K. Hemmerle, Einführung (Anm. 32), 31.

Dienste neben denen der geistlichen Amtsträger. Dies hat zur Folge, daß die DBK den Akzent dieses kirchlichen Berufs nicht auf die Unterstützung der Amtsträger in deren spezifischen Aufgaben legt, sondern darauf, aus Kirche und als Kirche in die Welt hineinzuwirken, und umgekehrt aus Welt und Gesellschaft Erfahrungen in den kirchlichen Lebensbereich einzubringen, also kirchlicherseits sich Aufgaben zu stellen, die aus Veränderungen der pastoralen Ausgangssituation erwachsen sind. Gedacht ist hier an die zunehmende Pluralisierung der Lebenssituationen unter den Gemeindemitgliedern, die an die pastorale Hilfe immer persönlichere Ansprüche stellen, sowie an die Gefährdung des Wertkonsenses in der Gesellschaft, die von den Gemeinden vielfältige Bemühungen um einen Vermittlungsdienst für die Evidenz des Ethischen, und vom Glauben her motivierte Anstrengungen um eine engagierte Erkenntnis humaner und sozialer Werte fordert⁴⁹.

Gegenüber dieser vorrangigen Aufgabe der hauptberuflichen Laiendienste soll nach der Konzeption der DBK die Unterstützung der Amtsträger in ihrer Verantwortung für das Ganze nur sekundär sein, wobei auffällt, daß unterschiedliche Zugangswege unterschiedliche Schwerpunkte in der Tätigkeit und der Anstellung setzen sollten^{49a}.

Ungeklärt bleibt dabei nach wie vor die Abgrenzung des pastoralen Laiendienstes zum *Diakonat*. Die DBK hält ihre Entscheidung, den ständigen Diakonat wiedereinzuführen, aufrecht und will ihn auch fördern. Wird sein Proprium jedoch darin gesehen, daß er „Vorposten des kirchlichen Amtes (ist) in den unterschiedlichen katechumenalen und Randsituationen und in den vielfältigen Zellen, aus denen Gemeinde wächst“⁵⁰, dann verschwimmt die Grenze zum pastoralen Laiendienst. Die Problematik ist u. a. in mangelnder Erfahrung und zahlreichen theologischen Ungeklärtheiten begründet. Gerade unter theologischen Aspekten hat sich das II. Vat., das die Wiedereinführung des ständigen Diakonats ermöglicht hat⁵¹, sehr zurückgehalten. Es bestimmt lediglich: „... es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder karitativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können“⁵². Für den gen. Fall lehrt das II. Vat. nicht die Notwendigkeit, sondern nur die Angemessenheit des Diakonats, und zwar nur für Männer, nicht auch für Frauen⁵³. K. Forster macht die theologische Unbestimmtheit in erster Linie dafür verantwortlich, daß auch in den Texten der DBK das Profil des ständigen Diakons „verhältnismäßig wenig konturiert“⁵⁴ geblieben ist.

3. Berufung zur Lebensform nach den evangelischen Räten

Am 3. Stelle soll noch eine Berufung in der Kirche angesprochen werden, die nach dem II. Vat. eine Gabe des Herrn an die Kirche darstellt und unerschütterlich zum Leben und

⁴⁹ K. Forster, Das Apostolat der katholischen Laien und ihr Anteil am gemeinsamen Priestertum in der Kirche: *Lebendiges Zeugnis* 33 (1978), 64.

^{49a} Während der (die) Pastoralreferent(in) mit Hochschulabschluß Verantwortung für einzelne Sachgebiete übernehmen und in der Regel auf der Ebene des Pfarrverbandes bzw. einer größeren Seelsorgeeinheit eingesetzt werden soll, ist der (die) Gemeindereferent(in) mit Fachschul- oder Fachhochschulabschluß für die allgemeine Unterstützung des Dienstes kirchlicher Amtsträger vor allem in der Gemeinde bestimmt. Die konkreten Auswirkungen dieser Konzeption werden nicht nur von den noch ausstehenden diözesanen Ordnungen abhängen, sondern auch von den Anstellungspraktiken der einzelnen Diözesen, sowie von den Wirkmöglichkeiten, die der leitende Seelsorger in der Gemeinde seinem Mitarbeiter bzw. seiner Mitarbeiterin eröffnet.

⁵⁰ K. Hemmerle, Einführung (Anm. 32), 40.

⁵¹ „LG“ 29.

⁵² „Ad Gentes“ 16.

⁵³ Die Würzburger Synode hat den Papst in einem Votum gebeten, „die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen“; s. Gemeinsame Synode (Anm. 2), 634.

⁵⁴ K. Forster, Situationsbericht: Zur Ordnung der pastoralen Dienste (s. Anm. 32), 63.

zur Heiligkeit der Kirche gehört⁵⁵: die Lebensform nach den evang. Räten Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen, die als solche auch Gegenstand der Verkündigung ist⁵⁶.

Das geltende Recht unterscheidet hier Orden, Kongregationen, apostolische Gemeinschaften ohne kirchenamtliche Gelübde und Säkularinstitute. Diese Einteilung ist größtenteils historisch begründet und nur so zu erklären. Nach traditioneller Doktrin bilden diese Vereinigungen den sog. Vollkommenheitsstand (*status perfectionis acquirendae*), wobei zwischen den unterschiedlichen Rechtsformen ein Wertgefälle angenommen wurde, je nachdem wie weit äußere Trennung von der Welt, in der das Hochbild evang. Vollkommenheit gesehen wurde, verwirklicht ist. Jede Anpassung des kirchlichen Rätelebens an pastorale Notwendigkeiten und konkrete Lebensumstände wurde als unerwünschte Abschwächung und Abweichung von diesem Ideal betrachtet.

Das II. Vat. hat diese überkommene Konzeption des Rätelebens in der Kirche einer gründlichen Revision unterzogen. Es hat einerseits eine Neueinschätzung der Weltverantwortung und damit der Weltzuwendung des Christen eingeleitet und das Kriterium der Weltflucht als Voraussetzung zur Erlangung evang. Vollkommenheit aufgegeben; anderseits hat das Konzil gleichzeitig die traditionelle Lehre von den 2 Heilswegen, dem Weg der Gebote und dem der evang. Räte, die zu einer unterschiedlichen Vollkommenheit führen⁵⁷, überwunden und dafür die Berufung aller Christen „zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe“⁵⁸ gelehrt. Mit diesem Neuansatz vertritt das II. Vat. nicht nur die Einheit des christlichen Vollkommenheitsideals, sondern verbindet damit auch „die grundsätzliche, wesentliche Gleichheit des christlichen Weges, insofern alle Getauften die bloß einsichtige Gebotsethik in Richtung auf eine Offenheit für den je größeren Gott überschreiten müssen, um ihr Heil in Christus zu wirken“⁵⁹. Alle sind zum Streben nach Heiligkeit verpflichtet⁶⁰, die in der Kirche vielgestaltig zum Ausdruck kommt. Ein „hervorragendes Zeugnis und Beispiel dieser Heiligkeit“⁶¹ besteht in der Beobachtung der evang. Räte⁶², die nach der Lehre des II. Vat. freilich nicht in erster Linie heilsindividualistisch als aszetisches Mittel zur persönlichen Heiligung⁶³ zu verstehen sind, sondern vielmehr auf neue Weise in das Geheimnis der Kirche und des Erlösungswerkes Christi einführen. Im Bekenntnis und effektiven Vollzug der evang. Räte erfahren die von allen Getauften auf Grund ihrer Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn (Röm 6, 3ff) verlangte Weltentsagung und der für jedes Christenleben notwendige Geist der Räte⁶⁴ zeichenhafte Greifbarkeit und letzte Unbedingtheit. Deshalb ist die Darlebung der Räte in einer von der Kirche anerkannten Vereinigung auch nicht nur *Mittel* zur Erreichung der vollkommenen Liebe⁶⁵, sondern zugleich auch *Ausdruck* jener Totalhingabe, die das Leben für Gott und den Nächsten einsetzt⁶⁶. Der Kern dieser Lebensform besteht darin, „daß der Mensch um Christi und seiner Botschaft willen und auf seinen Ruf hin sich von irdischen Sicherungen und Erfüllungen losreißt, um sich auf das eine Notwendige (vgl. Lk 10, 42) einzulassen“⁶⁷; Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam „stehen für die Ganzentscheidung

⁵⁵ „LG“ 44.

⁵⁶ Zum folgenden s. H. Müller, Grundfragen der Lebensgemeinschaften nach den evangelischen Räten: Grundriß (s. Anm. 39), 373–383.

⁵⁷ Vgl. Augustinus: „Eine Mutter wird im Himmelreich einen geringeren Platz einnehmen, weil sie verheiratet ist, als ihre Tochter, weil diese Jungfrau ist“ (PL 39, 1568).

⁵⁸ „LG“ 40.

⁵⁹ F. Wulf, Einleitung und Kommentar: LThK2-Konzilskommentar. II, 256.

⁶⁰ „LG“ 42.

⁶¹ „LG“ 39.

⁶² Vgl. auch „LG“ 42.

⁶³ Vgl. „Perfectae caritatis“ 6.

⁶⁴ „LG“ 42.

⁶⁵ So „LG“ 44.

⁶⁶ „LG“ 44; 45; „Perfectae caritatis“ 1.

⁶⁷ Synodenbeschuß „Orden und andere geistliche Gemeinschaften“: Gemeinsame Synode (s. Anm. 2), 562.

des Glaubens, die alle Bereiche des Lebens umfaßt, und sind damit Hinweis und Zeugnis dafür, daß der ganze Mensch für Gott und seinen Heilswillen, für die Sendung Christi, für die Unheilssituation der Welt eingefordert wird“⁶⁸.

Auf dem Fundament dieser theologischen Konzeption des Rätelebens entwirft das Konzilsdekret „Perfectae caritatis“ ein breites Spektrum unterschiedlicher Lebensformen, in denen die Ganzhingabe an Gott und die Menschen mit Hilfe der evang. Räte geübt wird. Dabei strebt das Dekret nicht eine strenge juristische Klassifizierung des kanonischen Rätestandes an, sondern versucht, die Mannigfaltigkeit der auf die evang. Räte verpflichteten Vereinigungen typologisch in folgenden 4 Arten zu erfassen: a) die ausschließlich kontemplativen Institute⁶⁹; b) das Mönchtum⁷⁰; c) die mit apostolischen Aufgaben befaßten Institute⁷¹; d) die Säkularinstitute⁷². Der Fortschritt dieser konziliaren Typologie, der als Einteilungskriterium unterschiedliche Berufungen und nicht mehr historische Entwicklungen zugrunde liegen, besteht darin, daß hier nicht nur entsprechend dem derzeitigen Stand der rechtsgeschichtlichen Entwicklung die verschiedenen Formen des durch die evang. Räte geweihten Lebens in der Kirche lehramtlich bestätigt werden, sondern darüber hinaus auch das bis in die Konzilsentwürfe hinein vorherrschende Stufendenken, das in der größeren oder geringeren Trennung von der Welt eine Wertskala sah (nach der die Orden mit feierlichen Gelübden die Spitze einnehmen), überwunden ist.

Das Konzilsdekret stellt das Spezifikum der einzelnen Gruppen des kirchlich anerkannten Rätelebens heraus, ohne diese wertend miteinander zu vergleichen. Die Eigenständigkeit und Vollwertigkeit der apostolischen und der säkularen Form des Rätelebens wird lehramtlich erstmals ausdrücklich festgestellt. Für die Verkündigung stellt sich nach dem II. Vat. infolgedessen eine doppelte Aufgabe:

- a) die Lebensform nach den evang. Räten als eine für das Leben der Kirche notwendige Gabe des Herrn aufzuzeigen, die nicht zu einem höheren Ziel führt, sondern in zeichenhafter Greifbarkeit und letzter Unbedingtheit darstellt, was für jedes Christenleben erforderlich ist;
- b) von vornherein zwischen den unterschiedlichen Formen des Rätelebens, denen unterschiedliche Berufungen zugrunde liegen, zu unterscheiden und entsprechend dem Dekret „Perfectae caritatis“ diese nach den unterschiedlichen Zielsetzungen zu spezifizieren, wobei die Gleichwertigkeit der einzelnen Lebensformen zu betonen ist.

Schluß

Zum Schluß soll der Ausgangspunkt ins Gedächtnis zurückgerufen werden: Auf der Grundlage der allen Christen gemeinsamen Berufung gibt es eine Vielfalt unterschiedlicher besonderer Berufungen, in denen sich eine geheimnisvolle Freiheit des Hl. Geistes offenbart, der „durch keinen Stacheldraht am Wehen gehindert wird“⁷³. Zu den Aufgaben des priesterlichen Amtes gehört es, diese Berufungen anzuerkennen, sie zu fördern und zur Entfaltung kommen zu lassen. Was die Beanspruchung durch die je persönliche, besondere Berufung betrifft, so gilt das Wort von Guy de Larigaudie: „Der Handlanger und der Mönch sollten das gleiche Gebet haben: Gott, hilf mir meine Berufung zu erfüllen. Der eine muß sich bemühen, ein guter Mönch, der andere ein guter Handlanger zu sein. Beide haben die gleiche Aufgabe. Jeder, der seine Fähigkeiten und Talente auf sein Werk verwendet, erfüllt seine Berufung und arbeitet am Ruhme Gottes“⁷⁴.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ „Perfectae caritatis“ 7.

⁷⁰ „Perfectae caritatis“ 9.

⁷¹ „Perfectae caritatis“ 8 und 9.

⁷² „Perfectae caritatis“ 11.

⁷³ H. U. v. Balthasar, Wer ist die Kirche?, Freiburg 1965, 175 Anm. 18.

⁷⁴ G. de Larigaudie, Stern auf hoher See, Basel 1958, 21.

Die Chancen einer christlichen Politik im Österreich der Zukunft

Christliche Politik ist ein schwieriger Begriff. Allzuvielen Mißverständnisse hat es darum gegeben. Um solche zu vermeiden, wird es geraten sein, eher von einer Politik aus christlicher Verantwortung zu sprechen. Der Christ ist einmal mehr Bürger zweier Welten, nämlich Glied seiner Kirche – Volk Gottes auf Wanderschaft – und daher im Bewußtsein, daß er die Vollendung erst über Anschauung Gottes erlebt. Gerade der eschatologische Vorbehalt wird das große Unterscheidungsmerkmal zu all jenen politischen Lehren und Ideologien sein, die wie der klassische Marxismus eine Vollendung in der Zeit versprechen. Zum anderen hat er aber auch Verantwortung für sein Leben, für die ihm anvertraute Welt. Er kann sich also nicht der Aufgabe entziehen und meinen, man müsse die Dinge laufen lassen, weil sie ohnehin gottgewollt sind. Diese notwendigen Unterscheidungen hat Papst Johannes Paul II. sowohl in Mexiko vor der südamerikanischen Bischofskonferenz als auch vor kurzer Zeit in Brasilien festgehalten.

Nach Klärung des Ausgangspunktes müssen wir uns auch damit konfrontieren, daß wir in der nachindustriellen Gesellschaft der entwickelten Länder eine Wertkrise konstatieren müssen. Wenn von der Verantwortung des Christen die Rede ist, müssen wir uns darüber im klaren sein, daß Verantwortung heute als Verzicht auf Verantwortung verstanden wird. Ein „negativer Kompetenzkonflikt“ spielt sich heute ab, in dem jeder betont, für alles mögliche nicht verantwortlich zu sein: die Politiker für vergeudete Steuermilliarden, die Eltern für die Erziehung ihrer Kinder, die Lehrer für den Zustand der Schule, die Wissenschaftler für die Konsequenzen ihrer Forschungsergebnisse, der Täter für seine Tat etc. Dem steht ein Freiheitsverzicht gegenüber, der nicht zuletzt ein Ergebnis des extremen Strebens nach Sicherheit ist. Wir haben Sicherheit gegen Abhängigkeit eingetauscht und glauben in der Anonymität unsere Geborgenheit zu finden: in der Zugehörigkeit zur Interessenvertretung, zur Mieterorganisation, zur Sozialversicherung, zur Freizeitbewegung, Modeströmung etc. Letztlich aber ergibt sich die Wertkrise durch den Glaubensverzicht, in dem wir leben, und der schließlich Christen beunruhigen muß. Hatten wir uns auch nach dem zweiten Weltkrieg damit auseinanderzusetzen, daß uns Philosophen zugerufen haben, daß Gott tot sei, so können wir heute feststellen, daß in der westlichen Welt Gott und seine Kirche eigentlich niemand direkt bekämpft. Die Kirche ist wohl gelitten, sie hat ihren Platz als Dekoration, als Erziehungseinrichtung, als eine Art von humanistischer Vereinigung. Da aber die Anrufung des Glaubens mehr bedeuten muß, werden wir uns die Frage zu stellen haben, welchen Platz er heute hat, wieviel Kraft wir dafür einsetzen und in welchen Irrtümern wir leben.

Der Irrtümer gibt es viele. Fast wäre man versucht, von Häresien zu reden. Der Zielschwund in der Vorstellungswelt des Menschen wurde durch einen Fortschrittsglauben abgedeckt, der sehr viel Ähnlichkeit mit den drei Versuchungen des Teufels an Christus hat. Glauben wir nicht vielfach heute auch, vom hohen Turm springen zu können, ohne daß uns etwas passiert, d. h. die Schwerkraft aufheben zu können, um mit der Natur beliebig zu verfahren, wie es dem Menschen paßt? Ist nicht die Überzeugung, daß die gesamte Welt machbar ist, ähnlich

der Versuchung aus Steinen Brot zu machen? Kommt nicht das Gleichgewicht des Schreckens, das uns die nukleare Rüstung beschert hat, über alle Menschen gleich?

Prüfen wir uns als Christen, inwieweit wir nicht auch dem Glauben an die Vollendung in dieser Zeit verfallen sind, alles immer noch perfekter und funktionierender machen zu können, um letztlich die Vollkommenheit jetzt schon zu erreichen. Der Verlust der Metaphysik ist mit einer der Wurzeln, warum wir fassungslos irrationalen Phänomenen gegenüber stehen. Man mag zu Ayatollah Khomeini stehen, wie man will, aber eine Lehre über die Kraft des Irrationalen könnte es uns Aufgeklärten durchaus sein. Wir sind auch der Häresie des Rationalen verfallen, glauben, alles durch Kosten-Nutzen-Analyse klären zu können, und vergessen darüber, daß der Mensch Muße und Narrheit, Feste und Freude braucht. Die Hippie-Generation hat uns seinerzeit schon belehrt, daß es damit allein nicht sein Bewenden haben kann. Flower-power war es später und heute sind es die Aussteiger aus der Gesellschaft, mögen sie nun den Drogen verfallen sein, oder sich als extreme Grüne etikettieren. Auch die Idolisierung von Arbeit und Freizeit zählt zu dieser Ersatzreligion. Die Trennung in zwei voneinander völlig unabhängige Lebensbereiche, die miteinander kaum mehr etwas zu tun haben, wobei es die Ironie der Entwicklung will, daß wir bereits zwei Arbeitsbegriffe kennen: die Arbeit, von der wir leben, und die, die uns Freude macht – im Schrebergarten, im Zweithaus, oder im Pfusch. Zu diesen Häresien gehört auch – sit venia verbo – der Kult des Fleisches, der uns die Illusion gibt, ewige Jugend und vollkommene Schönheit haben zu können. Wie fassungslos sind dann die Menschen gegenüber Krankheit, Not und Tod, wie wenig gelingt es uns, auch auf das Sterben vorbereitet zu sein.

Kein Wunder, denn wir erwarten uns die Erlösung von kollektiven Einrichtungen. Der Glaube an die Gesetze und die Religion der Macht, nämlich den Staat als Beglückter zu haben, ist an diese Stelle getreten.

Wir müssen uns am Beginn der achtziger Jahre damit konfrontieren, daß wir mitten in jenen Bedrohungen drinnen stehen, die uns Utopien so mancher Literaten bereits vor geraumer Zeit vorhergesagt haben. George Orwells „1984“ mit dem Großen Bruder ist längst auf Eurovision Wirklichkeit geworden. Der Lichttest jagt Millionen zum gleichen Zeitpunkt an die Schalter, alle bekommen gleichzeitig mehr oder weniger gelungene Scherze serviert und ein bestimmtes Verhalten initiiert, die Neusprache wird durch die Werbung vermittelt und ist aus dem Sprachschatz unserer Kinder nicht mehr wegzudenken. In Aldous Huxleys „Tapfere, neue Welt“ gibt es die wenigen Alpha-Menschen, die gegenüber den reduzierten Epsilons wissen, wie die Systeme gehen, während diese untergeordnete Arbeiten verrichten. Viele fühlen sich heute als Epsilons, die keine Ahnung mehr haben, wozu sie irgendeine Tätigkeit ausüben, sondern nur noch ein Rädchen in einem großen Getriebe darstellen. Und ist nicht Alexander Solschenyzins Vision vom „Ersten Kreis der Hölle“ beklemmende Wirklichkeit, wo es einem Parteiapparat gelingt, intelligente Menschen in einem Konzentrationslager zusammenzufassen, um sie etwas Sinnloses arbeiten zu lassen. Wer den Dissidenten zuhört, sobald sie Freiheit verspüren, erlebt die beklemmende Wirklichkeit eines totalen Apparats.

Wir leben wahrscheinlich in einem Einschnitt der Geschichte, wo es die Chance eines Themenwechsels gibt. Eine Zeit der Bewegung ist merkbar. Unglaubliches

wird Wirklichkeit, wie es etwa der Versuch eines Friedens zwischen Israel und Ägypten angedeutet hat, oder die vor Jahren noch unmögliche Allianz zwischen den USA und der Volksrepublik China. Wer hätte es vor kurzem noch für möglich gehalten, daß ein Bischof aus dem östlichen Machtbereich Nachfolger des hl. Petrus in Rom sein könnte. Wir gehen auf neue Fragestellungen zu, wo wir als Christen in der Politik auch Antworten zu geben haben. Der Versuch sei gewagt, diese Fragen unserer Zeit in vier Themenbereiche zu gliedern: wir brauchen ein neues Verhältnis zur Natur, ein neues Verhältnis der Menschen zueinander, ein neues Verhältnis zu den Grundwerten und ein neues Verhältnis zu Staat und Demokratie.

Ein neues Verhältnis zur Natur

In der Genesis hat uns Gott den Auftrag gegeben, die Erde zu gestalten, sie uns untertan zu machen, sicher nicht sie zu zerstören. In den Menschen der entwickelten Welt ist ein starkes Gefühl dafür entstanden, in welchem Zustand sich heute die Natur befindet. Es ist kein „Zurück zur Natur“, nicht die Sehnsucht danach, mit dem Kienspan in der Höhle zu leben, sondern wieder eine Ausgewogenheit herzustellen. Schließlich ist der Mensch in der Natur eingebettet, er ist ja selbst Natur. Rund um den „Klub von Rom“ ist viel Literatur und einiges an wissenschaftlichem Material entstanden, das bis zu Schreckensvisionen eines Weltuntergangs gelangte. Es kann nicht nur eine Aufgabe sein, dies darzustellen. Nachdenklich aber stimmt einen Politiker, wenn etwa die Filme von heute von Katastrophenannahmen getragen sind: brennende Hochhäuser, die gerade noch im letzten Moment von einem Supermann gelöscht werden, eine Concorde, die nicht mehr landen kann, ein Atomkraftwerk, das durch Schlamperei zur Gefahr wird, oder ein irre gewordener General, der beinahe den Weltkrieg auslöst. Gerade das letztgenannte Thema hat durch den verrücktspielenden Computer der amerikanischen Abwehrinrichtungen eine neue Facette erhalten.

Was muß die Antwort einer Politik aus christlicher Verantwortung sein: Die Lebbarkeit und die Leistbarkeit unserer Gemeinschaft wiederherzustellen. Wir sind mitten in diesem Prozeß, nicht mehr an die Grenzen zu gehen, an die Ränder der menschlichen Möglichkeiten, sondern wieder Grenzen zu setzen. Wir leben heute mit Geschwindigkeitsbegrenzungen auf Straßen und Autobahnen, die Stadtplaner kritisieren den Wohnhochhausbau und die unbegrenzte Ausbreitung der Städte und das Verbetonieren der Landschaften. Die Kostenfrage der Energie zwingt uns, sparsamer mit diesem Träger unserer Zivilisation umzugehen, und die Knappheit der Rohstoffe ist ein alles beherrschendes Thema der politischen Auseinandersetzung. Diese Grenzsetzung wird aber noch weitere Wege gehen müssen. Das Ausufern der Verwaltung führt dazu, daß sie heute den Bürger überfordert und von vielen gar nicht mehr bewältigt werden kann; wer nicht die entsprechende Ausbildung und Selbständigkeit hat, ist den Computerformularen genausowenig gewachsen, wie dem Dschungel der heutigen Gesetzgebung. Haben frühere Geschichtsepochen nur das Problem der Witwen und Waisen, der Bresthaften und Kranken gekannt, wie es die Sprache von damals bezeichnet hat, so sind die Probleme heute von einer immer größer werdenden Zahl von Minderheiten bestimmt: ältere Menschen, kinderreiche Familien, grüne Witwen, psychisch Gefährdete, ältere Arbeitnehmer, Bergbauern, Kleingewer-

betreibende etc. – die Liste ließe sich beliebig fortsetzen. Die Arbeitsteiligkeit unserer Gesellschaft, die hohe technologische Entwicklung hat dazu geführt, daß immer wieder eine Gruppe einfach aus der Fähigkeit herausgefallen ist, mit der Entwicklung Schritt zu halten.

Wir können ruhig sagen, daß sich vielfach die Lebensform des Menschen gegen ihn selbst wendet. Daß an die Stelle der „Fremdausbeutung“ die eigene Ausbeutung getreten ist. Wir leben gegen uns, wenn wir in immer kürzer werdender Arbeitszeit möglichst viel erreichen wollen. Wenn wir in eine länger werdende Freizeit einen maximalen Genuss hineinstopfen. Wenn wir unter immer mehr Druck aus dem Leben herausholen wollen, als in Wirklichkeit drinnen sein kann. Wenn wir auf eine Entwicklung zugehen, in der immer weniger immer mehr arbeiten müssen, damit immer mehr immer weniger arbeiten können. Diese Umkehrung zeigt sich am deutlichsten in den Gesundheitsproblemen unserer Zeit, die im wesentlichen nicht mehr davon beherrscht sind, daß die Mängel des Menschen beseitigt werden, also das fehlende Gewicht ersetzt wird, sondern wir mit den Konsequenzen des Übergewichtes zu kämpfen haben. Die Frage nach dem Maß ist gestellt, wie es Tolstoi in seiner Novelle „Wieviel Erde braucht der Mensch“ so meisterhaft skizziert. Der Christ wird unwillkürlich daran erinnert, daß man sich schon lange nicht getraut hat, von „Askese“ zu reden. Die politische Frage nach dem Maß für den Menschen ist eine Frage nach der Verantwortung des Christen.

Ein neues Verhältnis der Menschen zueinander

Vom amerikanischen Kommunikationswissenschaftler Tom Lehrer stammt der bedenkenswerte Satz: „Es ist eigenartig, wenn Menschen stundenlang bereit über Kommunikationsmangel klagen können.“ Alle Briefkastenonkel, jeder Club 2 und sämtliche psychologischen Beratungen sprechen eine deutliche Sprache dafür, daß wir offensichtlich vor lauter Kommunikation nicht mehr zueinander finden können. Die Sprache ist heute weitestgehend nicht mehr zur Verständigung bestimmt, sondern zur Verschleierung. Es mag symptomatisch sein, daß unter dem Schlagwort „Transparenz“ genau das Gegenteil davon entstanden ist. Die politische Information hat ein virtuoses Instrumentarium entwickelt, um ja nicht informativ zu sein. Was sollen sich die Bürger unter Bruttonationalprodukt, unter Investitionsanleihe, Feedback und Rollover vorstellen? Wie sollen sie das wirtschaftspolitische Kauderwelsch deuten? Was sollen sie von der Notwendigkeit „intelligenter Produkte“ halten, wobei eigentlich mehr intelligente Menschen gefragt wären. Aber nicht nur in der Politik kennen wir diese Problemstellung. Sprachlosigkeit führt zur Einsamkeit der verschiedensten Gruppen, die bis in räumliche Siedlungsformen geht. Ältere Menschen wohnen in den Zentren der Städte, junge am Stadtrand. Fußgänger und Autofahrer finden keine Verständigung mehr, das Gruppendenken führt dazu, daß die Konflikte bestehen bleiben, denn in der Vereinfachung liegt noch die Möglichkeit, diese Welt zu verstehen. Daher ist es so leicht, alle Unternehmer zu Steuerhinterziehern zu deklarieren, von den Bauern zu behaupten, daß sie von Subventionen leben, die Lehrer als Halbtagsbeschäftigte zu bezeichnen, und letztlich zu behaupten, daß alle Konservativen oder alle Linken oder wer sonst immer die Demokratie gefährden. Kein Wunder, daß eine solche Entwicklung in den inneren Spannungsverhältnissen des Terrorismus, in der Sehnsucht nach mehr Sicherheit und in den Spannungsfeldern der Weltpolitik landen muß. Der Friede muß für einen Christen po-

litischer Verantwortung nicht nur eine außenpolitische Kategorie, sondern eine existentielle Sehnsucht sein. Frieden aber muß es unter allen „Menschen auf Erden“ geben, wobei der Friede im kleinen beginnt. Aus christlicher Verantwortung müssen wir daher Beiträge leisten, um die Sprache wieder zu dem werden zu lassen, was sie eigentlich ist, nämlich das Hören und Gehörtwerden zu ermöglichen. Pfarrgemeinden haben hier in der letzten Zeit sehr viel geleistet, die Bemühungen, in Fußgängerzonen das Zusammenkommen wieder zu ermöglichen, ist ein weiterer Beitrag dazu. Gesprächstechnik als Unterrichtsfach ist ein erschreckendes Zeugnis dafür, wie weit wir gekommen sind. Die konkreten Angebote sind viele, sie anzunehmen, wird unsere Aufgabe sein.

Neues Verhältnis zu den Grundwerten

Symptomatisch in unserer Sprache ist aber auch die Tatsache, daß verschiedene Begriffe verschwunden sind. Wer traut sich heute noch ohne Schaudern von Ehre, Tugend, Wahrheit oder gar der Liebe zu reden. Die Sinnentleerung der Begriffe hat uns vielfach auch die Begriffe genommen. Für eine Politik aus christlicher Verantwortung ist das eine existentielle Aufgabe. Wenn es uns nicht wieder gelingt, nicht nur durch die Sprache, sondern auch in der Überzeugung ein Empfinden für diese Werte zu haben, dann werden die Anrufungen der Bergpredigt oder das Hohe Lied der Liebe kaum mehr verstanden werden. Was aber heißt das in der Konsequenz?

Wir bemühen uns gegenwärtig, die Familie durch mehr und mehr materielle Leistungen aufzubauen. Die geistige Voraussetzung der Bereitschaft zur Familie aber bleibt auf der Strecke. Wir versuchen, den Bürgern einzureden, daß unsere Sozialversicherung nicht mehr funktionieren wird, wenn es nicht mehr Kinder gibt. Die Bereitschaft zur Gemeinschaft und zur Erziehung spielt aber keine Rolle. Wir versuchen, durch Gesetze und Verordnungen Autorität festzulegen. Wenn sie aber von Eltern und Lehrern, oder von denen, die Recht machen oder sprechen, nicht ausgeübt wird, bleiben es leere Buchstaben. Wir versuchen, die Menschen darauf aufmerksam zu machen, daß es nicht nur Menschenrechte, sondern auch Menschenpflichten gibt. Die Flucht vor der notwendigen eigenen Leistung aber ist allgemein. Wir erwarten uns, daß die Bürger bereit sind, für ihren Staat, für ihr Vaterland etwas zu tun. Die Flucht vor dem Gefühl, das sich mit Heimat verbindet, hat aber schon lange stattgefunden.

Dieser „moralische Kollaps“ ist nicht nur durch eine Ideologiedebatte allein zu bewältigen. Es ist die Frage nach der Bereitschaft kleiner Gruppen, davon zu reden und sich daran zu halten, diesen Werten eine Bedeutung zu geben und sie anzuerkennen.

Neues Verhältnis zwischen Staat und Demokratie

Der Staat ist heute vielfach zum Selbstbedienungsladen geworden. Nicht ohne Schuld der Politiker, denn immer wieder hat man versucht, durch mehr Angebote noch mehr Zustimmung zu erreichen. Der Staat hat sich jedoch gerächt dafür: nicht nur durch eine höhere Steuerbelastung, sondern auch durch eine Zunahme an Gesetzgebung und Verwaltung. Der Schrei nach dem Staat beschert uns jedes Jahr drei dicke Bände Bundesgesetzbücher, wobei man wohl nicht mehr annehmen kann, daß die Bürger auch noch im entferntesten eine Ahnung haben,

was überhaupt alles Gesetz geworden ist. Es heißt zwar, daß die Unkenntnis der Gesetze nicht vor deren Folgen schützt, aber die Vollziehbarkeit unserer gesamten Gesetzgebung ist keineswegs mehr gewährleistet. Wo sollen denn in Wien die Autos parken, wenn nicht in den Schienenstraßen, obwohl es durch Schienenstraßenparkverbot nicht gestattet ist? Wie kann denn die Verwaltung noch funktionieren, wenn sie nicht manchmal neben dem Gesetz oder hie und da auch gegen das Gesetz agiert? Die Konsequenzen sind deutlich. Wir brauchen Volksanwälte, um uns bei der Verwaltung über die Verwaltung zu beschweren. Wir brauchen Ombudsmänner in den Zeitungen, um uns zu unserem Recht zu verhelfen. Wir haben ein Zunehmen der beratenden Berufe, weil heute jeder Rat und Hilfe braucht, um mit diesem Staat fertig zu werden.

Was sollte der Staat eigentlich sein? Hilfe zur Selbsthilfe. Erst dann einschreiten, wenn wir aus eigener Verantwortung mit einem Problem nicht fertigwerden können. Die Verantwortung des Christen in der Politik liegt heute darin, Ermunterung zur eigenen Leistung zu vertreten. Die eigene Verantwortung wieder herauszuarbeiten, um einer Staatsverweigerung entgegenzuwirken, die heute in einer Skepsis zur Demokratie nur zu deutlich wird. Die Parteien haben sicher dazu einen Beitrag zu leisten. Nämlich für die Verständlichkeit der politischen Fragestellungen zu sorgen, die Möglichkeit der Mitwirkung zu garantieren und dafür zu sorgen, daß es auch eine funktionierende politische Aufgabenteilung und nicht eine Konzentration der Macht gibt. Letztlich aber steht über all dem die Frage der Glaubwürdigkeit, die auf eine geradezu bedrängende Weise bei den jungen Menschen gestellt wird. Hier ist es aber eine Frage der Personen und der Personenauslese. Halten wir Christen nicht als eine Art von politischem Manichäismus uns allzusehr von der Auslese ferne? Sind wir uns nicht zu gut, um uns der Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen? Bedeutet nicht die Gemeindetheologie auch, daß es politische Ämter in der Gemeinde gibt und wir unsere Begabung dafür zur Verfügung stellen müssen?

Unser Verhältnis zur Zukunft

Vieles an dem, was wir hören und lesen, ist davon getragen, daß es heute ein starkes Krisenbewußtsein gibt. Mit Unsicherheit ist aber niemandem geholfen. Christen haben die Aufgabe, von der Hoffnung zu reden – von der Hoffnung auf die eigene Kraft und auf die eigene Leistung, und nicht zuletzt von der Hoffnung auf Erlösung. Untätigkeit kann keine christliche Tugend sein, sondern höchstens eine Flucht aus der Verantwortung. Verantwortung aber ist für den Christen unverzichtbar.

Zur Rechtsentwicklung in der katholischen Kirche

Das kath. Kirchenrecht ist heute in einer inhaltlichen und formellen Umformung begriffen, hat aber die ersten Erschütterungen der Zeit unmittelbar nach dem Konzil hinter sich. In dieser also schon etablierten Übergangsphase befinden sich nicht alle Gebiete des Kirchenrechts in gleichartiger Konsolidierung bzw. Umbruchssituation; obwohl die Reform des ganzen CIC im Gange ist, trifft sie auf verschiedene Ausgangssituationen. Es lassen sich etwa folgende *Typen* des gegenwärtigen Standes der Rechtsentwicklung feststellen (wobei es natürlich Übergangsformen gibt):

1. Der Typus der subsidiär gestuften, hinreichend durchgesetzten Ordnung

Als Hauptbeispiel mag das liturgische Recht dienen: Die Liturgiekonstitution wurde auf dem Konzil als erstes Dokument mit noch frischem Elan beschlossen; sie sieht im gemeinkirchlichen Rahmen auch erweiterte Kompetenzen der örtlich zuständigen Bischofsvereinigungen (u. a. Bischofskonferenzen) und der Bischöfe vor¹, will keine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht machen, sondern berechtigter Vielfalt und Anpassung Raum lassen² und gestattet zu diesem Zweck auch Experimente³. Nach gesamtkirchlichen und partikularen Provisorien, die der Erprobung dienten, ist die liturgische Gesetzgebung zu einem gewissen Abschluß gelangt und hat sich im wesentlichen durchgesetzt – die Opposition von Traditionalisten fällt zahlenmäßig nicht sehr ins Gewicht, den Eigenmächtigkeiten von Neuerern wurde durch die Reform weithin der Boden entzogen. Das Recht der Priesterbildung (Seminare mit theolog. Ausbildung) ist ebenfalls durch das Konzil von Dezentralisierung der Gesetzgebung und Rechtsanwendung geprägt⁴. Es ist zu erwarten, daß die dementsprechend zustande gekommenen Priesterbildungsordnungen der Bischofskonferenzen Anwendung finden. Auch im Ordensrecht hat die Autonomie der einzelnen Institute größeren Raum erhalten⁵ und die auf dieser Grundlage durchgeführten Reformen zeigen erste Früchte einer neuen Ordnung.

2. Der Typus der vorwiegend partikulären, durchgesetzten Ordnung

Die Regelung einer Materie erfolgt auf der Basis des allgemeinen Rechtes in den Details durch Diözesangesetze, teilweise auch durch Koordinierungen oder Anordnungen der Bischofskonferenzen. Anders als beim ersten Typus sind die partikularen Verschiedenheiten sehr groß, vielfach bedingt durch den starken Zusammenhang der betreffenden Materien mit dem staatlichen Recht. Hierher kann man das Vermögensrecht einschließlich des Unterhaltes für den Klerus sowie auch die Katechese rechnen. Meist handelt es sich um Sachgebiete, auf denen eine exakte Normierung, sogar quantitativer Art, möglich und zur Vermeidung

¹ Sacrosanctum Concilium, n. 22.

² Ebd., n. 37.

³ Ebd., n. 40.

⁴ Optatam totius, n. 1.

⁵ MP Ecclesiae sanctae, II, bes. n. 1.6; AAS 1966, 775 f; Instr. Renovationis causam, n. 1.; AAS 1969, 105.

von Kontroversen dringlich ist und überdies vom staatlichen Recht gefordert wird. Es bestehen allgemein verbindliche diözesane Regelungen (gleichgültig ob Gesetze genannt oder nicht) und werden durchgesetzt. Etwaige Abweichungen vom ius commune sind eher auf äußere Einflüsse (Staat) als auf innerkirchliche Faktoren zurückzuführen.

3. Der „Nebengeleise-Typus“

Manche Teile des CIC sind zwar geltendes Recht, werden aber kaum angewendet oder haben in ihrer Anwendung für die Materien, die sie betreffen, nur untergeordnete Bedeutung. Das Strafrecht etwa wird höchst selten und dann oft unrichtig angewendet. Das Eheprozeßrecht beschäftigt zwar die kirchlichen Gerichte, trägt aber zur Lösung der Probleme gescheiterter Ehen so wenig bei, daß manche die Gerichte durch pastorale Ehekommisionen ersetzen wollen (ein recht problematischer Ausweg); das übrige Prozeßrecht ist unterhalb der Ebene des Apostolischen Stuhles praktisch inexistent.

4. Der Typus der neuen, noch in Entwicklung begriffenen Rechtsinstitute

Manche Rechtsinstitute, die dem CIC unbekannt sind, wurden vom Konzil oder im Gefolge des Konzils geschaffen, haben aber noch nicht ihre feste Gestalt und ihren Platz in der Rechtswirklichkeit gefunden. Hier wären vor allem neu geschaffene Gremien von der Bischofssynode bis zum Pfarrgemeinderat zu nennen, aber auch Ämter wie das des Bischofsvikars oder der ständige Diakonat und die pastoralen Laiendienste, die Verwaltungsgerichtsbarkeit, schließlich der in der Judikatur entstandene Ehenichtigkeitsgrund der Unfähigkeit, die ehelichen Pflichten zu übernehmen. Einige Grundzüge dieser Rechtseinrichtungen sind bereits vorhanden, aber Erfahrung und Bewährung müssen ihre nähere Gestalt reifen lassen, die dann erst in konkreteren, erneuerten Normen Niederschlag finden kann.

5. Der Typus des „pastoralen Wildwuchses“

Es gibt heute in der kath. Kirche rechtlich relevante Bereiche, in denen ein bestimmtes Verhalten geübt, empfohlen oder gefordert wird, das nicht dem an sich geltenden Recht entspricht. Man beschäftigt sich oft kaum mit der Frage, ob es Normen gibt, die andere Regelungen vorsehen als das tatsächliche Verhalten, oder man kennt diese Normen zwar einigermaßen und übertritt sie dennoch. Daß dies auf der Basis geschieht, ist nicht neu (Gesetzesübertretungen gab es immer), war und ist aber in den Jahren um das II. Vatikanum eine weit verbreitete Erscheinung, die man auf verschiedene Art zu rechtfertigen sucht. Doch ist diese Haltung und dieses Verhalten auch bei kirchlichen Autoritätsträgern, bei Bischöfen und sogar Behörden des Apostolischen Stuhles zu beobachten: Es werden Beschlüsse und Anordnungen erlassen, die höherrangigen Gesetzen inhaltlich nicht entsprechen und (oder) formal Unexaktheiten, ja sogar schwerwiegende Mängel aufweisen. In diesem Sinn handelt es sich um „Wildwuchs“. Solche Handlungsweisen finden sich häufig auf dem Gebiet der Pastoral im engeren Sinn; sie werden mit pastoralen Notwendigkeiten motiviert, sei es ausdrücklich, sei es durch die allgemeine, ebenso gängige wie falsche Gegenüberstellung von Pastoral und Recht.

Zum Unterschied vom Typus der vorwiegend partikularen, durchgesetzten Ordnung wird das geltende allgemeine Recht außer acht gelassen und überwiegt der Charakter von Maßnahmen der Verwaltung; vom „Nebengeleisotypus“ unterscheidet sich der pastorale Wildwuchs dadurch, daß er nicht neben, sondern genau auf dem Gebiet der nicht beachteten Normen wuchert. Doch kommt es freilich leicht vor, daß die gleichen Faktoren, die zum pastoralen Wildwuchs führen, sich dort auswirken, wo das ius commune nur einen weiteren Rahmen gibt oder sich als wenig wirksam erweist.

Ein Gebiet, auf dem sich der pastorale Wildwuchs breit macht, ist für das kirchliche und für das persönliche christliche Leben sehr bedeutsam: das der *Sakramentalpastoral*. Das Recht und die Möglichkeit der Taufe von Kindern wird den Eltern da und dort eingeschränkt, indem Tendenzen zum Aufschub oder zur Verweigerung der Taufe bestehen, wenn nicht bestimmte Bedingungen der christlichen Erziehung erfüllt sind, eine intensive Taufvorbereitung nicht akzeptiert oder die Taufe außerhalb der Wohnpfarre gewünscht wird. Die partikularen Vorschriften und die Praxis der Pfarrer gehen dabei über das hinaus, was der CIC und die Anweisungen des *Ordo Baptismi Parvulorum* (der an sich liturgisches, nicht disziplinäres Gesetz ist!) verlangen⁶. Das Firmalter wurde schon, bevor die Liturgiereform den Bischofskonferenzen die Möglichkeit dazu einräumte⁷, partikular bis zu 14 Jahren hinaufgesetzt, obwohl der CIC (can. 788) nur einen Aufschub bis ca. zum 7. Lebensjahr verlangt. Die Frage des Erstbeicht- und Erstkommunalalters zeigt mindestens seit Jahrzehnten, wie sehr die Praxis der Seelsorger und die Anordnungen der Bischöfe am allgemeinen Recht vorbeigehen, während die jüngsten römischen Dekrete über die Erstbeichte vor der Erstkommunion bei pastoraler Zielsetzung rechtlicher Anfechtbarkeit nicht entbehren⁸.

Die Behandlung der Geschiedenen, besonders der Wiederverheirateten, hinsichtlich des Sakramentenempfanges wies partikularrechtlich einen Rigorismus auf, der im CIC nicht volle Deckung fand⁹; starke Tendenzen zu einer positiveren Beurteilung haben (außer beim kirchlichen Begräbnis) noch kaum zu einer Änderung der Rechtslage, wohl aber zu sehr unterschiedlicher Praxis geführt.

Auch auf anderen Gebieten sind partikularrechtliche Eigenmächtigkeiten festzustellen. In manchen Diözesen wurden Pfarrer nicht investiert, um eine größere Mobilität zu erreichen¹⁰; es gibt Bestrebungen, Pfründenvermögen auch gegen den Willen der Pfründeninhaber zentral zu verwalten. Wenn der Österreichische Synodale Vorgang der Bischofskonferenz empfiehlt, auch Nichtpriestern die Habilitation an Theol. Fakultäten zu ermöglichen und die Österreichische Bischofskonferenz dies nur einschränkend „im Rahmen der kirchlichen Richtlinien“ approbiert, so haben beide Gremien anscheinend nicht untersucht, ob überhaupt und welche Einschränkungen es für die Laienhabilitation gibt – im allgemeinen Recht sind keine ersichtlich¹¹. Die Deutsche Bischofskonferenz verabschiedete

⁶ Vgl. H. Schinner, Taufaufschub und erneuerte Taufpastoral: ThPQ 126 (1978) 145 f; Kritik an diesen Tendenzen bes. P. M. Zulehner in der Rez. zu F. Recklinger, Kinder taufen: ThPQ 128 (1980) 206 f.

⁷ *Ordo confirmationis*, 1971, n. 11.

⁸ H. Heimerl, Erstbeichtalter und Beichtfreiheit: ThPQ 127 (1979) 49 ff.

⁹ H. Heimerl, Verheiratet und doch nicht verheiratet? Wien 1970, 109–121.

¹⁰ MP Ecclesiae Sanctae, I, n. 20, § 1 bietet dazu keine Handhabe, schwächt aber die Unabsetzbarkeit der Pfarrer etwas ab.

¹¹ Vgl. dazu Apost. Konst. Sapientia christiana, art. 25 f, die in dieser Hinsicht keine Einschränkungen enthält; Österr. Synodaler Vorgang, 1974, 106.

1972 eine Ordnung des Lehrbeanstandungsverfahrens, es wurde aber auch nachher in Fällen der Lehrbeanstandung an dieser Ordnung vorbeigehandelt¹². Auch andernorts geht man gegen mißliebige öffentliche Äußerungen gern nicht ad normam iuris, sondern mit so wirksamen Mitteln wie Drohungen des Entzugs von Subventionen oder personalpolitischer Maßnahmen vor. Wie dies mit den Ansätzen zu einer Meinungsfreiheit in der Kirche¹³ vereinbart werden kann, ist nicht immer leicht ersichtlich.

Die Behörden der römischen Kurie decken nicht nur mitunter rechtswidrige Verwaltungsakte von Bischöfen¹⁴, ihre Erlässe sind oft formal fragwürdig, da sie allgemeine Gesetze durch bloße Instruktionen, die eigentlich nur Durchführungsbestimmungen sein sollten, abändern, oder da sie dem Erfordernis der Promulgierung (can. 8 CIC) nicht entsprechen.

Beurteilung

Überschaut man die Typen der Rechtsentwicklung, so kann man feststellen, daß das Kirchenrecht auf verschiedene Weise in einem geordneten Wachstum begriffen ist. Ein gemeinrechtlicher Rahmen bietet Möglichkeiten für örtliche Anpassung und eigenständige Entwicklung, wobei die Gewichte abgewogen verteilt oder aber vorwiegend auf das Partikularrecht verlagert sein können, je nach Materie und Situation (Typ 1 und 2). Teils ausdrücklich¹⁵, teils aus der elastischeren Natur des Partikularrechtes ist auch für die zeitliche Anpassung an die sich verändernden Verhältnisse gesorgt. Daß dabei manche Rechtsinstitute erst in einem jungen Stadium ihrer Entwicklung stehen und noch der sachlichen und rechtlichen Ausreifung bedürfen, bleibt ebenfalls im Rahmen der geordneten Entwicklung (Typ 4). Auf allen diesen Gebieten sind Weiterentwicklungen im Gange, die auch in der Reform des CIC bestehen. Man wird sich vielfach wünschen, daß diese Reform mutiger konzipiert und zugleich etwas rascher vorangetrieben werde, damit die tatsächliche Lage vom Recht besser eingeholt wird, doch stimmt das kirchliche Leben in diesen Bereichen noch in großen Zügen mit seinen gesetzlichen Grundlagen überein.

Andere und sehr bedeutsame Gebiete geben in ihrer rechtlichen Entwicklung zu Besorgnis Anlaß:

1. Es ist ein Auseinanderklaffen von *Gesetz und Wirklichkeit* festzustellen. Das Recht ist auf einem Nebengeleise abgestellt, während die tatsächlichen Bedürfnisse der betreffenden Sachgebiete auf andere Weise befriedigt werden (Typ 3), pastorale Initiativen entfalten sich neben dem Recht oder gegen das Recht, Partikularrecht wird gegen das Gemeinrecht gesetzt, in der römischen Kurie weiß anscheinend die rechte Hand nicht, was die linke tut; und der Amtsträger und der Christ an der Basis wissen erst recht nicht, was sie tun sollen (Typ 5).
2. Gibt es Möglichkeiten, diese Situation *positiv zu beurteilen*? Die Kanonistik kennt eine Nichtannahme eines Gesetzes von seiten des Volkes, so daß die stillschweigende Zurücknahme vermutet wird; eine gegenteilige Gewohnheit kann

¹² J. Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche? Zürich 1976, 176 f.

¹³ Vgl. Lumen gentium, n. 37.

¹⁴ So z. B. die Klerikerkongregation in einem Fall von Inkardination durch bloßen Aufenthalt: *Communicationes*, 1978, 152 ff.

¹⁵ Optatam totius, n. 1; MP Ecclesiae sanctae, II, n. 19, AAS 1966, 778; Apost. Konst. Sapientia christiana, art. 93, AAS 1979, 498.

ein Gesetz aufheben (can. 27, § 1 CIC); bei gänzlichem und dauerndem Wegfall des Gesetzeszweckes sowie bei evidenter und gänzlicher Änderung der Gesetzesmaterie kann das Gesetz von selbst aufhören; der einzelne kann sich nicht nur wegen Unmöglichkeit, sondern auch in Anwendung von Epikie von der Gesetzesverpflichtung entbunden fühlen. Die Bedingungen dafür, auf solche Weisen die Nichtbeachtung des Gesetzes zu rechtfertigen, werden oft nicht leicht feststellbar und eindeutig sein (was freilich nicht auf deren praktische Leugnung hinauslaufen soll). Man kann also damit nicht von vornherein jeden pastoralen Wildwuchs sanktionieren. Die meisten Gesetzesübertreter lassen wohl ebenso wie die Gesetzeslage so auch die Möglichkeiten zur Rechtfertigung der Übertretung außer acht. Dennoch ist es nicht von der Hand zu weisen, daß unreflektiert und materiell ein nicht gesetzeskonformes Verhalten durch die genannten Kategorien legitimiert wird. Vorausgesetzt, daß Widersprüche zum Gesetz bzw. zum übergeordneten Gesetz verantwortungsbewußt in Kauf genommen werden, muß man sich aber fragen, warum es so weit kommen kann, zu Rechtfertigungen solcher Widersprüche Zuflucht nehmen zu müssen, anstatt mit dem gleichen Verantwortungsbewußtsein gesetzeskonform zu handeln und handeln zu können.

3. Wenn und soweit die *Schuld* am Auseinanderklaffen von Gesetz und Rechtswirklichkeit nicht der Situation und den Personen angelastet werden kann, muß sie beim *Gesetz* gesucht werden. Die Kirchenrechtsreform schreitet auf manchen Gebieten nicht nur zeitlich zu langsam voran, sie bleibt auch inhaltlich viel zu weit hinter den Bedürfnissen und Entwicklungen zurück. Man wirft ihr vor, sie gebe Gedankengut des I. Vatikanum in der Wortverpackung des II. Vatikanum wieder, die Praktiker der Pastoral würden zu wenig konsultiert; es dürfte aber auch das Interesse der Bischöfe an der Reform nicht allzu groß sein¹⁶ – vielleicht besteht eine Wechselwirkung zwischen Desinteresse der Praktiker und Praxisferne der Reform.

4. Der *Sinn für Recht* in der Kirche heute: Ist er mangelhaft oder weist er nur Besonderheiten auf? Eine längst vorhandene antijuristische Strömung auch innerhalb der Hierarchie hatte sich auf dem Konzil manifestiert; sie wurde zwar bekämpft, wirkt aber weiter, durch eine zunehmende spiritualistische Strömung unterstützt. Ist das, was wir pastoralen Wildwuchs genannt haben, vielleicht eine positive Frucht dieser Mentalität, nämlich eine neue Grundkonzeption des Kirchenrechtes, vom CIC abrückend, der den positivistisch orientierten staatlichen Rechtsordnungen nachgebildet ist?

Gewiß gibt es die Forderung nach einem neuen, der Kirche gemäßen Stil des Rechtes, und sie soll als Leitlinie bleiben. Aber das Phänomen eigenmächtiger, um das geltende Recht wenig bekümmerter Rechtsentwicklung dürfte nicht von dort her bestimmt sein. Einmal sind von der Neukonzeption des Kirchenrechtes kaum noch Konturen zu sehen, so daß sie das Rechtsleben noch nicht bestimmen kann; sodann wäre eine solch andere Grundkonzeption dem vom modernen demokratischen Leben her gewohnten Rechtssystem und Rechtsdenken so fremd, daß sie es schwer hätte, sich im Bewußtsein auch der Kirchenglieder durchzusetzen.

¹⁶ Z. B. kamen zum Schema des Sakramentenrechtes im allgemeinen nur 76 Stellungnahmen, was die Kommission ausdrücklich als sehr geringe Zahl im Verhältnis zu den angeschriebenen Personen und Stellen bezeichnet: *Communicationes*, 1977, 323.

zen – tatsächlich beobachtet man ja gerade bei neuen Rechtsinstituten wie Priesterräten und Pastoralräten oft eine sehr von weltlichen Vorbildern beeinflußte juristische Akribie. Und selbst wenn eine noch sehr undeutliche Neuorientierung des Kirchenrechtes sich anbahnte, so brächte sie doch wegen ihrer Unschärfe die Gefahr dessen mit sich, was auch als Konsequenz des pastoralen Wildwuchses zu vermuten ist, nämlich sich zugunsten der Inhaber der Macht auszuwirken. Eine Komponente des Wildwuchses scheint ja (wohl unbewußt) eine gerade in der Kirche lange aufrechterhaltene absolutistische Obrigkeitmentalität zu sein, jetzt mit pastoraler Ideologie gerechtfertigt: „Die Obrigkeit weiß eben am besten, was dem Volke nützt.“ Die ehrliche pastorale Intention der Verantwortlichen mildert die Auswirkungen.

5. Die Gefahren eines Rechtsdefizits werden durch die *Unterentwicklung der Kontrollinstanzen* verschärft. Die Verwaltungsgerichtsbarkeit ist über einen ersten Schritt nicht hinausgekommen, Priesterräte und Pastoralräte sind kaum als Kontrollorgane gedacht und wirken auch nicht als solche, der Apostolische Stuhl greift nur in Extremfällen ein.

Durch die aufgezeigte Entwicklung sind insbesondere die Rechte der einzelnen Gläubigen betroffen. Die nun schon seit Jahren ohne legislativen Erfolg geführte Diskussion um die Grundrechte der Gläubigen, insbesondere im Zusammenhang mit dem Entwurf eines kirchlichen Grundgesetzes, ist auch in diesem Licht zu sehen. Schaden nehmen wird letztlich aber auch das Kirchenrecht selbst, das auf wesentlichen Gebieten nicht ernst genommen und mit einiger Willkür gehandhabt wird.

Was tut not?

I. Zunächst bedarf es wohl einer *Gesinnungsänderung*

1. Die Notwendigkeit und der Wert des *Rechtes überhaupt* in der Kirche muß wieder besser anerkannt werden. Papstworte zur Stellung des Rechtes in der Kirche gibt es an Zahl und Deutlichkeit genug. Und wenn progressive Kreise die Anerkennung der Rechte dieser oder jener Gruppe (Frauen, Laien im kirchlichen Dienst usw.) reklamieren, so setzen sie damit die Anerkennung einer Rechtsordnung überhaupt voraus. Es käme darauf an, daß die Haltung der Rechtlichkeit so selbstverständlich wird, daß das Recht auch dann akzeptiert wird, wenn es den eigenen Interessen dann und wann zuwiderläuft. Die institutionelle Kirche mit ihrem Recht annehmen heißt aber nicht, ihre Mängel, ihre Vorgesetztheiten und scheinbaren oder wirklichen Ungerechtigkeiten widerspruchslös hinnehmen. Sich für Reformen einzusetzen, kann eine prophetische Funktion darstellen, die rechtlich und tatsächlich in der Kirche Raum hat und noch viel mehr haben müßte.

2. Innerhalb der Rechtsordnung müßte das *Gesetz* mehr Wertschätzung erlangen. Der aristotelische Grundsatz, daß nicht Menschen, sondern Gesetze uns beherrschen mögen, müßte uns zu denken geben. Die persönliche Entscheidung und die pastorale Initiative des Hierarchen in der Verwaltung mit all ihrer Subjektivität muß unter einem höheren Gesetz stehen, den elastischen und schwer abgrenzbaren allgemeinen Anordnungen wie Instruktionen, Direktoren und Verordnungen soll im Gesetz Norm und Grenze gesetzt sein. Diese Gewichtsverteilung

lung muß in einem Gesetz höchsten Ranges vorgegeben sein. Von da her ist ein kirchliches Grundgesetz zweifellos von Vorteil.

3. Zur Gesinnungsänderung gehört vor allem, ehrlich die Wende des II. Vatikanum vom hierarchischen Denken zur *Sicht vom ganzen Volk Gottes her* zu vollziehen. Die Meinung, das Wohl der Kirche sei identisch mit dem (vordergründig verstandenen) Wohl der Hierarchie, müßte der Vergangenheit angehören. Man sollte einmal untersuchen, wie viele fragwürdige rechtliche Maßnahmen letztlich von klerikaler Selbstbewahrung und Selbstbehauptung motiviert sind. Wenn die kirchlichen Amtsträger wirklich so viel Vertrauen in die Sorge Gottes für die Führung seiner Kirche haben, wie sie es (besonders etwa im Zusammenhang mit der Priesterfrage) äußern, dann könnte es ihnen leichter fallen, sich selbst loszulassen und anderen mehr Recht zu lassen.

4. Der immer deutlicher werdenden Tendenz, zugleich mit der innerkirchlichen Konsolidierung die *Konsequenzen aus dem II. Vatikanum* bei verbaler Proklamierung in Wirklichkeit einzuschläfern, muß auch auf dem Felde des Kirchenrechtes ernstlich widerstanden werden.

II. Um den Gefahren parakanonischer Entwicklungen zu entgehen, muß es ein kanonisches Recht geben, das die betreffenden Materien zufriedenstellend regelt. Das sollte Aufgabe der *CIC-Reform* sein. Um diese zu erfüllen, muß sie zuerst einmal da sein, sodann muß sie so sein, daß sie dem Entwicklungsstand des kirchlichen Lebens wenn schon nicht Richtung gibt, so doch nicht nachhinkt. Nur dann wird sie ernst genommen werden und läßt sich ihre Einhaltung durchsetzen.

Die Verabschiedung wenigstens dringend benötigter Teile des erneuerten CIC darf nicht zu lange auf sich warten lassen, sonst kommen die Regelungen zu spät, sind vielleicht inzwischen wieder veraltet und es haben sich unerwünschte Verhaltensweisen verfestigt. (Es ist z. B. schade, daß aus dem Entwurf für ein Verwaltungsverfahren von 1971 bis heute noch kein Gesetz geworden ist.) Die schon manchmal praktizierte Vorauspromulgation einigermaßen abgeschlossener Materien könnte die notwendige Reifungszeit des gesamten Reformwerkes überbrücken helfen.

Die Anwendung bereits bewährter Modelle der Rechtsentwicklung, besonders des Typus der subsidiär gestuften Ordnung, wird die gemeinkirchliche Regelung erleichtern und durchführbarer machen. Die Einplanung einer zukünftigen Gesetzeserneuerung kann helfen, Gesetze bald zu erlassen, da sie ja dann nicht „Ewigkeitswert“ haben müssen.

III. Die Schaffung wirksamer *Kontrollinstanzen* sollte entschiedener vorangetrieben werden. Der oberste und einzige Verwaltungsgerichtshof der kath. Kirche, die II. Sektion der Apostolischen Signatur, arbeitet nun schon mehr als ein Jahrzehnt, seit Jahren gibt es sehr konkrete Entwürfe für regionale Verwaltungsgerichte. Das würde erlauben, weitere Schritte zum Ausbau der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit ins Stadium der Verwirklichung treten zu lassen.



Die aufgezeigte Rechtsentwicklung und ihre Beurteilung gilt vor allem für die Kirche der westlichen Welt. Daß die Situation der Ostkirchen mit ihrer traditionellen rechtlichen Eigenständigkeit anders ist, versteht sich von selbst. Aber auch die

Länder der Dritten Welt, die an sich der lateinischen Kirche angehören, werden aufgrund ihrer andersartigen kulturellen und sozialen Voraussetzungen von den Problemen in verschärftem Maße betroffen, wenn sie nicht gar radikal verschiedene Gesichtspunkte in das Rechtsleben der Kirche einbringen. Eine gesunde Weiterentwicklung des lateinischen Kirchenrechtes muß auch katholisch sein, also offen für die Vielfalt; dann wird sie zur organischen Ordnung der Gesamtkirche beitragen.

Nekel & Friedrich

Elektronik im Büro

4020 Linz, Dametzstraße 47
Tel. 0 73 2/71 1 97

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

Ein Blick in „Kunst und Kirche“, Heft 3/1980, Alte und neue Kirchen in der DDR: Kirchenpräsident E. Natho, Dessau, „Wir stehen vor der Aufgabe . . .“ – Aus dem Bericht des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche der Union / Bereich DDR an die Synode der EKU (DDR) im Mai 1980 in Berlin. Trevor Besson, Zur Situation der Kirchen in der DDR. Werner Richter, Stationen der Kirchbaudiskussion. Joachim Rogge, Theologische Aspekte des Bauens in der Gemeinde heute. Gisbert Wolf, Alte Räume für eine offene Gemeinde. Michael Sussmann, Eine Dorfkirche – Belastung oder Chance? Gerhart Pasch, Zur Erhaltung und Sicherung von Kirchen. Erwin Gramse, Der Erfurter Dom in Geschichte und Gegenwart. Werner Richter, Französischer Dom, Berlin. Rüdiger Hoth, Der Berliner Dom. Johannes Swoboda, Kirche für neue Städte. Wolfgang Knauft, Katholischer Kirchenbau. Günter Rombold, Bilder vom Menschen. Informationen. Publikationen. English Summary. Bezugsmöglichkeit: OÖ. Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz a. d. Donau. Einzelheft öS 78.-; DM 12.-; sfr 11.-. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 278.-; DM 38.-; sfr 35.- (zuzüglich Porto).

Römische Erlässe und Entscheidungen

Konkordat mit Spanien

Das Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und Spanien vom 27. August 1953, das besonders seit dem II. Vat. immer stärker in den Widerstreit der Meinungen geriet, wurde durch 4 Einzelverträge ersetzt.

Das 1. dieser Abkommen hat rechtliche Fragen zum Inhalt. Art. I des alten Konkordats hatte gelautet: Die römisch-katholische, apostolische Religion bleibt auch weiterhin die einzige in der spanischen Nation und genießt die Rechte und Vorrechte, die ihr nach dem göttlichen Gesetz und dem Kirchenrecht zustehen. Nun gründen sich die Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und Spanien auf das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat. Der spanische Staat erkennt aber der kath. Kirche weiterhin das Recht zu, ihre apostolische Aufgabe durchzuführen und garantiert ihr die freie und öffentliche Ausübung der ihr eigenen Aktivitäten, besonders was Kult, Rechtsprechung und Lehramt angeht. Die Kirche kann sich frei organisieren, sie kann Diözesen, Pfarren und andere Kirchensprengel einrichten, umändern oder auflösen; diese werden den Status der zivilen Rechtspersönlichkeit erhalten, wenn sie auch die kanonische besitzen. In gleicher Weise kann die Kirche Orden, Kongregationen und andere kirchliche und religiöse Institute gründen, approbieren und unterdrücken. Kein Teil spanischen Territoriums wird in Zukunft von einem Bischof abhängig sein, dessen Sitz sich im Gebiet eines anderen Staates befindet, und kein spanisches Bistum oder Kirchengebiet wird Teile eines Territoriums umfassen, das einer ausländischen Obrigkeit unterworfen ist. (Das Fürstentum Andorra wird weiterhin zur Diözese Urgel gehören.)

Der Staat anerkennt die zivile Rechtspersönlichkeit der spanischen Bischofskonferenz, der Orden, Kongregationen und der anderen Institute des Ordenslebens, ihrer Provinzen und Häuser; welche diese noch nicht besitzen, sollen sie erhalten. Die Stätten des Gottesdienstes besitzen die garantierte Unverletzlichkeit nach Norm der Gesetze. Der Staat achtet und schützt die Unverletzlichkeit der Archive, der Register und der anderen Dokumente, die der spanischen Bischofskonferenz, den bischöflichen Kurien, den höheren Ordensleitungen, den Pfarren und anderen kirchlichen Einrichtungen gehören. Der Hl. Stuhl kann jedwede Verfügung frei promulgieren und publizieren, welche die Leitung der Kirche betrifft, und ohne Behinderung mit den Prälaten, dem Klerus und den Gläubigen verkehren, so wie jene es mit dem Hl. Stuhl tun können. Der Staat erkennt die Sonntage als Feiertage an; mit gemeinsamem Einverständnis wird man noch festlegen, welche anderen religiösen Feste als weitere Feiertage dazukommen. Der Staat erkennt an und garantiert die Ausübung des Rechtes auf religiöse Betreuung der Insassen in Gefängnissen, Krankenhäusern, Sanatorien, Waisenhäusern und ähnlichen Instituten, seien sie privat oder öffentlich. Die Kirche kann direkt ihre Aktivitäten wohltätiger und unterstützender Art ausüben. Der Staat erkennt der nach den Normen des kanonischen Rechtes geschlossenen Ehe die bürgerlichen Rechtswirkungen zu. Für die volle Anerkennung ist allerdings die Eintragung in das staatliche Register notwendig; diese wird mittels der einfachen Vorweisung der kirchlichen Bescheinigung über den Bestand der Ehe vollzogen. In Übereinstimmung mit den Bestimmungen des kanonischen Rechtes können die Eheleute sich an die kirchlichen Gerichte wenden, um eine Nichtigkeitserklärung zu erreichen oder eine päpstliche Dispens ihrer zwar geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehe zu erbitten. Die kirchlichen Entscheidungen werden auf Ersuchen der Partner auch im staatlichen Bereich Rechtskraft erhalten. Der Hl. Stuhl betont aufs neue den bleibenden Wert seiner Lehre über die Ehe und ruft den Ehemänner die schwere Verpflichtung ins Gedächtnis, sich an die kanonischen Normen zu halten, welche die Ehe regeln und besonders deren wesentliche Eigenschaften zu achten.

Das 2. Abkommen bezieht sich auf das Unterrichtswesen und auf kulturelle Fragen. Einleitend wird betont: Auf der einen Seite erkennt der Staat das grundsätzliche Recht der religiösen Erziehung an; auf der anderen Seite muß die Kirche ihre eigene erzieherische Aufgabe koordinieren mit den Grundsätzen der bürgerlichen Freiheit in religiösen Angelegenheiten und mit den Rechten der Familien und aller Schüler und Lehrer unter Vermeidung jeglicher Diskriminierung oder privilegierten Stellung. Das Kirchengut ist weiterhin in geschichtlicher, künstlerischer und dokumentarischer Hinsicht ein wichtiger Teil eines Komplexes der Kulturgüter der Nation; daraus rechtfertigt sich die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat, um ein solches Gut zu Dienst und Nutzen der ganzen Gesellschaft zu stellen, um damit auch die Erhaltung und Vermehrung zu sichern.

Die weiteren Artikel sehen hauptsächlich vor: Im Lichte der Religionsfreiheit wird die erzieherische Aktivität von Seiten des Staates das grundlegende Recht der Eltern auf die moralische und religiöse Erziehung der eigenen Kinder im schulischen Bereich respektieren. Auf jeden Fall wird die in den öffentlichen Schulen geleistete Erziehung die Werte der christlichen Ethik respektieren. In allen Stätten der Erziehung – vom Kindergarten bis zur Hochschule – werden die erzieherischen Programme den kath. Religionsunterricht einschließen zu gleichen Bedingungen mit den anderen Hauptgegenständen („fundamentalen Disziplinen“). Aus Achtung gegenüber der Gewissensfreiheit wird dieser Unterricht keinen verpflichtenden Charakter haben, das Recht darauf wird jedoch garantiert. Die akademischen Autoritäten werden die angemessenen Ausmaße festsetzen. Der Kirche wird es möglich sein, auch andere zusätzliche Aktivitäten der Bildung und Betreuung einzuführen. Der Religionsunterricht wird von Personen erteilt, die für jedes Schuljahr von der akademischen Autorität aus jenen bestimmt werden, die der diözesane Ordinarius für diesen Unterricht vorschlägt. Die Religionsprofessoren und -lehrer werden – mit allen Wirkungen – zum Lehrkörper der betreffenden Anstalten gehören. Es kommt der kirchlichen Obrigkeit zu, den Inhalt des Unterrichtes und der religiösen kath. Bildung anzugeben und auch die entsprechenden Lehrbücher und Unterrichtsbefehle vorzulegen.

Die kath. Kirche kann Diözesan- und Ordensseminare errichten, deren besonderer Charakter vom Staat respektiert werden wird. Der Staat erkennt die gesetzmäßige Existenz der schon bestehenden Universitäten der Kirche an. Die Hörer an diesen Universitäten werden dieselben Vorteile genießen, was den Gesundheitsdienst, die soziale Fürsorge in der Schule, die Beihilfen für das Studium und die Forschung und die anderen Formen des Schutzes der Studenten betrifft, die für die Hörer der staatlichen Universitäten vorgesehen sind. Die Universitäten des Staates können nach vorausgehender Übereinkunft mit der kirchlichen Autorität höhere Studienanstalten der kath. Theologie einrichten. Die Unterrichtsanstalten der Kirche und ihre Schüler werden das Recht haben, Subventionen, finanzielle Zuteilungen und andere Hilfen in Anspruch zu nehmen. Unter Achtung der Grundsätze der religiösen Freiheit wird der Staat darüber wachen, daß in den eigenen sozialen Kommunikationsmitteln die Gefühle der Katholiken respektiert werden.

Im 3. Abkommen geht es um die Militärseelsorge und um den Wehrdienst der Geistlichen und Ordensleute. Die religiös-pastorale Betreuung der kath. Angehörigen der Streitkräfte wird weiterhin über das Militärvikariat durchgeführt. Dieses bildet eine Personal- und keine Territorial-Diözese; es ist zusammengesetzt aus einem Erzbischof und einem Generalvikar mit einer eigenen Kurie, dazu kommt die Mitarbeit von entsprechenden Bischofsvikaren und Militärkaplänen mit dem Status von Personalpfarrern. Auch die Geistlichen und die Ordensleute sind den allgemeinen Anordnungen des Gesetzes über den Militärdienst unterworfen. Die Seminaristen, Postulanten und Novizen werden die Vergünstigung von jährlichen Zurückstellungen genießen können auf Grund ihrer besonderen Studien oder aus anderen Gründen, die von der geltenden Gesetzgebung zugelassen sind. Den Priestern können besondere dienstliche Aufgaben zugewiesen werden, für die sie die zuständigen Vollmachten vom Militär-Generalvikar erhalten werden. Als einen sozialen Ersatzdienst wird man auch die Aktivität jener betrachten können, die im Einvernehmen

mit ihrer kirchlichen Oberleitung sich dem Apostolat widmen für einen Zeitraum von 3 Jahren als Priester, Diakone oder Profes-Religiosen in Missionsländern oder als Kapläne für die Auswanderer. Zum Zwecke der Sicherung der notwendigen pastoralen Betreuung des Volkes sind von der Erfüllung der militärischen Pflichten die Bischöfe und jene, die diesen juridisch gleichgestellt sind, vollständig befreit. Im Falle der Mobilisierung der Reservisten wird man vorsorgen, daß die notwendige pfarrliche Betreuung gewährleistet ist; zu diesem Zwecke wird das Verteidigungsministerium das Gutachten des Militär-Generalvikars einholen.

Das 4. Abkommen, das wirtschaftliche Fragen zum Inhalt hat, regelt eine für Spanien völlig neue Materie, nämlich die Einführung der Kirchensteuer. Dazu wird in Art. I erklärt: „Die kath. Kirche kann frei Steuern von ihren eigenen Gläubigen einheben, öffentliche Sammlungen organisieren sowie Almosen und Gaben entgegennehmen.“ Der Staat verpflichtet sich außerdem – unter absoluter Achtung des Prinzips der Religionsfreiheit – mitzuwirken, daß die kath. Kirche die Mittel bekomme, die ihr eine entsprechende wirtschaftliche Grundlage sichern. Nach Ablauf einer Übergangsfrist von drei vollständigen Finanzjahren wird der Staat der kath. Kirche ein Prozent vom Ertrag der Einkommens- und Vermögenssteuer sowie von Steuern anderer Art mittels der technisch am besten entsprechenden Methode zuweisen. „Zu diesem Zwecke wird jeder Steuerzahler ausdrücklich in einer entsprechenden Erklärung den eigenen Willen bezüglich der Bestimmung des Prozentsatzes offenlegen müssen. Bei Fehlen einer solchen Erklärung wird die entsprechende Summe zu einer anderen Zielsetzung bestimmt werden“, d. h. es muß jeder Steuerzahler sein Religionsbekenntnis angeben und damit bestimmen, zu welchem Zweck sein steuerlicher Beitrag verwendet wird; die Abgaben der Nichtkatholiken fließen nicht der Kirche zu, sondern werden für andere Zwecke verwendet. Es handelt sich also im wesentlichen um das System, das in der BRD angewendet wird. Zu diesen Bestimmungen gibt es natürlich eine ganze Reihe von Exemtionen oder Ausnahmen.

Diese vier Abkommen wurden am 3. Jänner 1979 unterzeichnet. Nach der feierlichen Ratifikation zwischen dem Hl. Stuhl und der spanischen Nation wurden zu Madrid am 4. Dezember 1979 die Urkunden ausgetauscht; mit diesem Tag traten die Abkommen in Kraft. (AAS LXXII/1980, 29–62.)

Der spanische Außenminister äußerte sich, mit diesen Abkommen sei „eine anachronistische Situation“ in den Beziehungen zwischen Spanien und Vatikan beendet worden. Der spanische Kardinal Bueno y Monreal José, Erzbischof von Sevilla, unterstrich in einem Zeitungsinterview, die spanische Kirche habe sich als Folge des II. Vat. und des von diesem bekräftigten Prinzips der Religionsfreiheit grundlegend gewandelt. Sie sei nicht mehr klerikal und dafür weltoffener geworden; es sei ihr gelungen, sich vom Erbe des Nationalkatholizismus zu lösen. Sie habe Zukunft und sehe jetzt ihre wichtigste und auch schwierigste Aufgabe darin, das Glaubenserbe an künftige Generationen weiterzugeben. In Kürze werde die Mammudiözese Sevilla geteilt; auch andere Großbistümer würden schrittweise reorganisiert, die Kirchenprovinzen umgegliedert und unpraktische Zustände in der regionalen Organisation beseitigt.

Firmspendung; Dispens von Ehehindernissen; Normen bezüglich sozialer Kommunikationsmittel.

Die päpstliche Kommission für die Interpretation der Dekrete des II. Vat. befaßte sich in ihrer Generalversammlung mit einigen Fragen, die ihr vorgelegt wurden.

I.1 Darf ein Priester das Sakrament der Firmung einem Erwachsenen, der nach Empfang der Taufe in der kath. Kirche später ohne seine Schuld niemals nach seinem Glauben gelebt hat, spenden zum Zeitpunkt, da der Bittsteller wieder zur vollen Glaubenspraxis zurückgeführt und zugelassen wird? Antwort: Nein.

I.2 Darf ein Priester, der vom Bischof dazu beauftragt ist, einem Erwachsenen, der in der kath. Kirche zwar gültig getauft, später aber ohne seine Schuld in einer nichtkatholischen

Glaubensgemeinschaft unterrichtet wurde oder dieser anhing, beim Ritus der Zulassung (Reversion) selber das Sakrament der Firmung spenden, wenn er nicht gefirmt ist?

Antwort: Ja, nach n. 7b der Vorbemerkungen im Ordo der Firmung.

(Der Unterschied liegt darin, daß im 1. Fall der betreffende Gläubige eigentlich immer der kath. Kirche angehört hat und dieser nur in seiner Praxis fernestand, während im 2. Fall der erwachsene Mensch sich einer nichtkatholischen Religionsgemeinschaft zugewandt hat und für seine Wiederaufnahme in die kath. Kirche eine Intervention seitens des Bischofs in Form einer erteilten Reversionsvollmacht notwendig wurde, mit der auch die Vollmacht zur Firm spendung verbunden ist oder verbunden werden kann.)

II. Darf ein Diakon so wie ein Priester, der auf Grund einer delegierten Vollmacht einer Eheschließung im Namen der Kirche assistiert, von den Ehehindernissen dispensieren unter denselben Umständen, wie diese in c. 1044 CIC dargestellt sind („casus urgens“ und „casus perplexus“)?

Antwort: Ja.

III. Muß die Vollmacht, allgemeine Normen zu erlassen, von der im 1. Teil von n. 172 der Pastoralinstruktion „Communio et progressio“ vom 23. Mai 1971 die Rede ist, so verstanden werden, daß sie einer nationalen Bischofskonferenz gewährt ist oder auch einer bischöflichen Kommission, die mit dieser Materie befaßt ist?

Antwort: Ja zum 1. Teil und nein zum 2. Teil, d. h. die betreffende Vollmacht kommt der Bischofskonferenz zu nach Norm von n. 38,4 des Konzilsdekretes „Christus Dominus“, wie das auch schon am 10. Juni 1966 und am 5. Februar 1968 von zuständigen Kommissionen erklärt wurde.

Johannes Paul II. hat am 21. Dezember 1979 diese Entscheidungen gutgeheißen und bekräftigt sowie ihre Veröffentlichung angeordnet. (AAS LXII/1980, 105–106.)

Normen zur Feier der Eucharistie

„Nachdem Papst Johannes Paul II. in einem Schreiben, das er am 24. Februar 1980 an die Bischöfe und durch sie an die Priester gerichtet hat, erneut das unschätzbare Geschenk der heiligsten Eucharistie behandelt hat, macht die Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst die Bischöfe auf einige Normen aufmerksam, welche die Feier und Verehrung dieses so großen Geheimnisses betreffen.“ Das ist die Einleitung zu einer Instruktion, die gleichsam die bisherigen Erfahrungen mit der Liturgiereform zusammenfaßt und daraus Folgerungen für die Zukunft zieht.

Zunächst weist die Kongregation auf die zahlreichen positiven Ergebnisse der Reform hin, wie die „aktive und bewußte Beteiligung der Gläubigen“ an die liturgischen Feiern, „die Bereicherung für Lehre und Katechese durch den Gebrauch der Muttersprache“, ebenso einen wachsenden Sinn für Gemeinschaft im liturgischen Leben. „Die positiven und ermutigenden Aspekte können jedoch nicht die Sorge verdecken, mit der man die verschiedenartigsten und häufigsten Mißbräuche beachtet, die aus den verschiedenen Regionen der katholischen Welt berichtet werden: Verwechslung der Rollen, zumal was den Dienst der Priester und die Rolle der Laien angeht, . . . ein wachsender Verlust des Gespürs für das Heilige (man verzichtet auf die liturgischen Gewänder, zelebriert ohne wirkliche Notwendigkeit außerhalb von Kirchen . . .), man verkennt den kirchlichen Charakter der Liturgie . . .“ Die Instruktion meint weiter: „Die Gläubigen haben ein Recht auf eine wahre Liturgie, die nur dann gegeben ist, wenn sie vollzogen wird, wie die Kirche es gewollt und festgelegt hat. Diese hat dabei auch die Möglichkeit einer eventuellen Anpassung vorgesehen, die durch die pastoralen Erfordernisse an verschiedenen Orten oder durch unterschiedliche Gruppen von Personen notwendig werden. Unerlaubte Experimente, Änderungen und Kreativität verwirren jedoch die Gläubigen. Die Verwendung von nichtautorisierten Texten bewirkt, daß das notwendige Band zwischen der lex orandi und der lex credendi verlorengeht.“

Die konkreten Normen und Anweisungen werden in zwei Abschnitte zusammengefaßt,

zunächst über die hl. Messe: „Die beiden Teile, aus denen die Messe gewissermaßen besteht, nämlich Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, sind so eng miteinander verbunden, daß sie einen einzigen Kultakt ausmachen. Am Tisch des Brotes soll man sich nur dann einfinden, wenn man zuvor am Tisch seines Wortes verweilt hat. Daher ist die Hl. Schrift bei der Feier der Messe von größter Bedeutung . . . Es wäre ein schwerer Mißbrauch, das Wort Gottes durch Menschenwort zu ersetzen, von wem auch immer es sei.“ Der Vortrag des Evangeliums ist dem geweihten Altardiener vorbehalten, d. h. dem Priester oder Diakon. Die übrigen Lesungen sollen, wenn möglich, einem beauftragten Lektor oder anderen Laien übertragen werden. Die Homilie kommt dem Priester oder Diakon zu. Der Vortrag des eucharistischen Hochgebetes ist dem Priester vorbehalten, und zwar kraft seiner Weih. Verwendet werden dürfen nur jene Hochgebete, die im Römischen Meßbuch stehen oder rechtmäßig vom Hl. Stuhl zugelassen sind. Die Konzelebration macht in ausgezeichneter Weise die Einheit des Priestertums sichtbar. Daher sollen die Konzelebranten auf die Zeichen bedacht sein, die diese Einheit andeuten, z. B. die vorgeschrivenen Paramente tragen. Getreu dem Beispiel Christi hat die Kirche als Materie für die Eucharistie seit altersher Brot und Wein vorgeschrieben. Die hl. Kommunion ist ein Geschenk des Herrn, das den Gläubigen gereicht wird. Es ist nicht gestattet, daß die Gläubigen sich selbst das konsekrierte Brot und den hl. Kelch nehmen. Der außerordentliche Kommunionhelfer darf die Kommunion nur in Notfällen austeilen. Die hl. Kommunion darf man kniend oder stehend empfangen, je nach den Normen der jeweiligen Bischofskonferenz. (Die Handkommunion wird nicht erwähnt.) Die Gewährung der Kommunion unter beiden Gestalten soll nicht unterschiedslos erfolgen. Die übriggebliebenen Hostien sollen verzehrt oder an den entsprechenden Aufbewahrungsort gebracht werden; der konsekrierte Wein dagegen muß gleich nach der Kommunion konsumiert werden. Besondere Beachtung verdienen die hl. Geräte. Nach der Kommunion sollen die Gläubigen nicht die rechte und gebührende Danksagung unterlassen. Frauen können die Lesungen und Fürbitten vortragen, dürfen jedoch nicht die Funktionen eines Akolythen oder Meßdieners ausüben. Besondere Aufmerksamkeit und Sorgfalt wird für die Messen empfohlen, die mit audiovisiven Mitteln übertragen werden.

Der 2. Abschnitt befaßt sich mit dem eucharistischen Kult außerhalb der Messe. Nachdrücklich wird darin die öffentliche und private Verehrung der Eucharistie empfohlen; die Andachtsformen sollen mit der Liturgie übereinstimmen, sich von ihr anregen lassen und das christliche Volk zu ihr hinführen. Für die Aussetzung des Allerheiligsten, die eucharistischen Prozessionen und Kongresse und die Ordnung der eucharistischen Frömmigkeit überhaupt wird auf die entsprechenden Verfügungen im „Rituale Romanum“ verwiesen. Ebenso werden Regeln aufgestellt über die Aufstellung und Ausstattung des Tabernakels für die Verehrung des Sakramentes. Die abschließenden, allgemein gehaltenen Anregungen betonen die Notwendigkeit für Priester und Gläubige, sich ein ausreichendes Wissen und Verständnis für die theolog. und geistlichen Gründe mancher Veränderungen seit dem Konzil und überhaupt für die Liturgiegeschichte anzueignen, ebenso eine entsprechende Vertrautheit mit der Hl. Schrift. Dabei kommen die liturgische Bildung in den Seminaren und Fakultäten, Kurse, Tagungen und andere Zusammenkünfte für die Gläubigen, für Lektoren und Ministranten zur Sprache. Große Bedeutung wird den nationalen und diözesanen Liturgiekommissionen zuerkannt. Die letzte Verantwortung trägt die kirchliche Autorität, die in der Lage sein muß, sich auf eine treue und gewissenhafte Mitarbeit zu verlassen. Dieses Dokument erscheint 10 Jahre nach der Promulgation des Römischen Meßbuches durch Paul VI.

(Instruktion „In aestimabile donum“ der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst vom Gründonnerstag, 3. April 1980. Sie wurde von Johannes Paul II. approbiert mit dem Schlußsatz: „Indem er sie mit seiner Autorität bestätigt, hat er angeordnet, daß sie veröffentlicht und von allen Betroffenen eingehalten werde.“ AAS LXII/1980, 331–343.)

Erklärung zur Euthanasie

Die Kongregation für die Glaubenslehre hatte 1974 den Gläubigen die Lehre der kath. Kirche zum Schwangerschaftsabbruch in Erinnerung gerufen; sie hielt es nun für angebracht, die Lehre der Kirche zur Euthanasie darzulegen, nicht zuletzt deswegen, weil mehrere Bischofskonferenzen dazu in letzter Zeit einige Fragen vorgelegt haben. Die Erklärung umfaßt vier Abschnitte.

Nach der Einleitung, in der die Umstände der Ausarbeitung dargelegt werden, spricht das Dokument im 1. Abschnitt vom Wert des menschlichen Lebens, der auf der Lehre von der Schöpfung gegründet ist. Dabei nehmen die Ausführungen ihren Ausgang nicht so sehr von einer objektiven Naturordnung, sondern mehr von den menschlichen Grundwerten und Grundrechten: niemand kann das Leben eines unschuldigen Menschen angreifen, ohne damit der Liebe Gottes zu ihm zu widersprechen. Jeder Mensch muß sein Leben nach dem Ratschluß Gottes führen. Der Freitod oder Selbstmord ist daher ebenso wie der Mord nicht zu rechtfertigen; denn ein solches Tun des Menschen bedeutet die Zurückweisung der Oberherrschaft Gottes und seiner liebenden Vorsehung. Selbstmord ist ferner oft die Verweigerung der Selbstliebe, die Verleugnung des Naturinstinktes zum Leben, eine Flucht vor den Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe.

Der 2. Abschnitt bietet zunächst eine Begriffsbestimmung der Euthanasie. In der Antike wurde damit der sanfte Tod ohne übermäßige Schmerzen bezeichnet; heute versteht man darunter einen ärztlichen Eingriff, durch den die Schmerzen der Kranken und Sterbenden vermindert werden, womit auch eine Bedrohung des Lebens verbunden sein kann; außerdem wird der Ausdruck verstanden als Töten aus Barmherzigkeit. Das Dokument versteht Euthanasie als eine Handlung oder Unterlassung, die ihrer Natur nach oder aus bewußter Absicht den Tod herbeiführt, um so jeden Schmerz zu beenden. Erneut und mit Nachdruck wird erklärt, daß nichts und niemand je das Recht verleihen kann, ein menschliches Leben unschuldig zu töten, mag es sich um einen Fötus oder Embryo, ein Kind, einen Erwachsenen oder Greis, einen unheilbar Kranken oder Sterbenden handeln. Es kann auch keine Autorität eine solche Handlung rechtmäßig anordnen oder zulassen. Denn es geht dabei um die Verletzung eines göttlichen Gesetzes, um eine Beleidigung der Würde der menschlichen Person, um ein Verbrechen gegen das Leben, um einen Anschlag gegen das Menschengeschlecht. Die christliche Lehre kann freilich die Fragen, die schwere Leiden und unheilbare Krankheiten mit sich bringen, nicht ignorieren. Deshalb handelt ein dritter Abschnitt von den moralischen Problemen, die der Gebrauch oder die Anwendung von schmerzstillenden Mitteln mit sich bringt. Es lassen sich für die Schmerzen auch positive Aspekte finden; es gibt immer wieder Christen, die schmerzstillende Mittel nur mäßig anwenden wollen, um wenigstens einen Teil ihrer Schmerzen freiwillig auf sich zu nehmen und sich so bewußt mit den Schmerzen des gekreuzigten Christus vereinigen zu können: „Doch widerspricht es der Klugheit, eine heroische Haltung als allgemeine Norm zu fordern. Menschliche und christliche Klugheit rät im Gegenteil bei den meisten Kranken, solche Medikamente anzuwenden, welche den Schmerz lindern oder beseitigen können, auch wenn sich dadurch als Nebenwirkung Schläfrigkeit und verminderter Bewußtsein einstellen.“ Allerdings soll auch darauf Bedacht genommen werden, daß die Patienten ihren Verpflichtungen Angehörigen gegenüber nachkommen und sich auf die Begegnung mit Christus vorbereiten können.

Im vierten Abschnitt wird, ohne auf kasuistische Details einzugehen, über das richtige Maß in der Anwendung therapeutischer Mittel gesprochen. Die für die Kranken sorgen, müssen ihren Dienst mit aller Sorgfalt verrichten und die Therapien anwenden, die nötig oder nützlich erscheinen. Es wird betont, die betreffenden Entscheidungen stünden dem Gewissen des Kranken oder seiner rechtmäßigen Vertreter wie auch den Ärzten zu. Gegenüber früher wird heute wegen der Unbestimmtheit des Ausdrucks oder wegen der schnellen Fortschritte in der Heilkunst nicht mehr so sehr von ordentlichen oder außerordentlichen, sondern mehr von „verhältnismäßigen“ und „unverhältnismäßigen“ Mitteln

gesprochen. „Auf jeden Fall kann eine richtige Abwägung der Mittel nur gelingen, wenn die Art der Therapie, der Grad ihrer Schwierigkeiten und Gefahren, der benötigte Aufwand sowie die Möglichkeiten ihrer Anwendung mit den Resultaten verglichen werden, die man unter Berücksichtigung des Zustandes des Kranken sowie seiner körperlichen und seelischen Kräfte erwarten kann.“ Es ist also sittlich zulässig, sich einerseits für die Anwendung von Mitteln zu entscheiden, die noch nicht genügend erprobt und nicht ungefährlich sind; anderseits ist es jedoch auch vertretbar, sich mit den Mitteln zu begnügen, die die Medizin allgemein zur Verfügung stellt; ein Verzicht auf Mittel, die nicht allgemein üblich und noch riskant sind, darf nicht mit Selbstmord gleichgesetzt werden. Wenn der Tod nicht mehr verhindert werden kann, darf man sich sogar entschließen, auf weitere Heilversuche zu verzichten, die nur eine schwache und schmerzvolle Verlängerung des Lebens bewirken können.

Zum Schluß wird betont, daß die in dieser Erklärung enthaltenen Normen vom aufrichtigen Bemühen bestimmt sind, dem Menschen nach dem Plan des Schöpfers zu helfen. Bei der Unausweichlichkeit des Todes und bei allem Einsatz medizinischer Kunst soll bedacht werden, daß die Sterbenden noch einen anderen Trost viel notwendiger brauchen, nämlich uneingeschränkte Güte und liebende Anteilnahme. „Ein solcher Dienst, den Menschen geschenkt, wird zugleich Christus dem Herrn erwiesen.“

Diese Erklärung wurde allgemein günstig beurteilt, hier seien fachlich erfahrene Mitarbeiter am Werk gewesen. Darum ist zu wünschen, daß dieses Dokument auch eine entsprechende Beachtung findet. Diese Erklärung vom 5. Mai 1980 wurde von Johannes Paul II. gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

(*L’Osservatore Romano* am 27. Juni 1980.)

Katharina von Siena

Die 600. Wiederkehr des Todestages der hl. Katharina von Siena nahm Johannes Paul II. zum Anlaß, sich in einem Apostolischen Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen von Italien zu wenden. Im ersten Teil wird das Leben der Heiligen dargestellt, die als vorletztes von 25 Kindern der Färberfamilie Benincasa zu Siena 1347 geboren wurde. Für die Kirche war damals eine schwere Zeit; die Päpste residierten nicht in Rom, sondern weilten „im Exil“ zu Avignon. Der Initiative der einfachen, aber beherzten und mystisch begabten jungen Frau ist die Rückkehr Gregors XI. (1376/77) nach Rom zuzuschreiben. Leider nahm bald darauf das „abendländische Schisma“ seinen Anfang. Tief bekümmert um den Verlust der Einheit der Kirche und um die Wirren des Schismas starb Katharina, die unermüdliche Verteidigerin des römischen Papsttums, am Sonntag, 29. April 1380, in Rom, 33 Jahre alt, wie ihr geliebter „gekreuzigter Bräutigam“.

Der zweite Teil ist ihrem schriftlichen Nachlaß gewidmet. Obwohl sie keine Schulbildung genossen hatte, diktierte sie Briefe und andere Werke, die ihr mystisches Leben, ihre Gottverbundenheit, ihren Glauben und ihre Einsatzbereitschaft für die Belange der Kirche offenbaren und darüber hinaus zu den klassischen Schriften der italienischen Literatur zählen. So sind auch die ihr zuteil gewordenen Ehrungen verständlich: die Kanonisationsbulle ihres Landsmannes Pius' II. von 1461 rühmte sie mit fast prophetischen Worten, Pius IX. erklärte sie (1866) zur 2. Patronin der Stadt Rom, Pius XII. erhob Franz von Assisi und Katharina von Siena 1939 gleichzeitig zu den ersten Patronen von Italien; dieser Papst hielt auch in der Kirche S. Maria sopra Minerva (beim Pantheon), wo Katharina im anstoßenden Konvent gestorben war und wo der Großteil ihrer Reliquien ruht, während des Krieges (am 5. Mai 1940) eine vielbeachtete Ansprache; Paul VI. gab ihr schließlich zusammen mit der hl. Theresia von Avila 1970 den Titel „Kirchenlehrer“. Der derzeitige Papst stellt sie als Vorbild der Kirchentreue hin und bittet in einem als Gebet geformten Schlußabsatz um ihre Fürbitte für die Kirche unserer Tage. (Apostolisches Schreiben „Amantissima Providentia“ vom 29. April 1980; *L’Osservatore Romano* Nr. 136 vom 14. Juni 1980.)

Die Kirche in der Welt von heute

Dem Berichterstatter über das vergangene Halbjahr Kirchengeschichte oder kirchlicher Zeitgeschichte wird diesmal die Arbeit leichtgemacht, ja sogar weithin abgenommen von jemandem, der es besonders gut wissen muß: Von Johannes Paul II. höchstpersönlich. Hat doch der Papst am 28. Juni, dem Vortag von Peter und Paul, kurz vor seiner Abreise nach Brasilien, vor den Mitarbeitern der römischen Kurie, der 35 Kardinäle, 38 Bischöfe sowie 3200 Priester, Ordensleute und Laien angehören, eine große Rede gehalten, in der er die gegenwärtige Lage der Kirche schilderte und eine Bilanz der ersten 20 Monate seines „Dienstamtes“ zog. Diese Rede – schon an sich ein kirchengeschichtliches Ereignis – soll hier für das letzte halbe Jahr als Leitfaden dienen und lediglich in einigen Punkten ergänzt, in anderen kurz kommentiert werden. Dieses Verfahren ist in Anbetracht der dynamischen Persönlichkeit des Pontifex, dessen energische Ausstrahlung die ganze Kirche mehr und mehr berührt, durchaus geboten, wenn man auch – nicht zuletzt aus ökumenischer Besorgnis – davor warnen möchte, die kath. Kirche allzu einseitig in ein Licht zu rücken, in dem sie in der Tat als das erschiene, was ein kritischer Protestantismus schon früher pejorativ als „Papstkirche“ zu bezeichnen pflegte . . .

Nach einer wohldosierten „laus Curiae Romanae“ und der Evokation des II. Vatikanischen Konzils, dem sich der Papst weiterhin verpflichtet weiß, folgt unter dem Stichwort „*Kollegialität und Pramat*“ eine hierarchisch geordnete Aufzählung der Organe der Kollegialität „cum et sub Petro“: Die römische Bischofssynode(n), das von Johannes Paul II. aufgewertete Kardinalskollegium, das im November 1979 erstmals – außerhalb eines Konklaves – in Vollversammlung getagt hatte, dann die nationalen Bischofskonferenzen, die außerordentlichen Partikularsynoden, die der Papst aus gewichtigen Gründen in Rom hatte abhalten lassen: Jene der niederländischen Bischöfe im Januar, deren Bedeutung hier noch einmal rühmend und mahnend zugleich hervorgehoben wird, und die der ukrainischen Bischöfe vom März 1980, die dem „ehrwürdigen und lieben Großenbischof und Metropoliten von Lemberg, Joseph Kardinal Slipyi“ einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge in der Person des von diesem sicher nicht gerade erwünschten Bischofs von Philadelphia (USA) Lubaschewsky gab – eine durch die Prätenzione des greisen Slipyi auf ein ukrainisches „Patriarchat“ wohl notwendig gewordene Operation, ohne welche die „vatikanische Ostpolitik“ der Sowjetunion gegenüber in größte Schwierigkeiten geraten wäre.

Pramat und Kollegialität wurden – so der Papst – ferner deutlich sichtbar durch des Papstes Anwesenheit bei den verschiedenen Sitzungen nationaler Bischofskonferenzen, die anlässlich seiner Reisen in den jeweils besuchten Ländern stattgefunden hatten. Auch werden die „ad limina“-Besuche der Bischöfe erwähnt sowie der rege Briefwechsel zwischen den einzelnen Diözesen und dem Hl. Stuhl.

Einen besonders langen Abschnitt widmet der Papst seinen Reisen, die er als „*Pilgerfahrten zum lebendigen Heiligtum des Volkes Gottes*“ bezeichnet. Hier schwingt ein apologetischer Unterton mit: der Papst will „bei diesen Begegnungen mit den Seelen, auch im ungeheuren Ansturm der Massen, das Charisma des

heutigen Petrusamtes auf den Straßen der Welt“ zu erkennen geben. „Das, und nur das ist das Ziel des Pilger-Papstes, auch wenn manche ihm andere Motivierungen unterstellen möchten.“

Wichtig dabei ist, daß der Papst mit dieser Öffnung zur Welt sich nicht nur den Katholiken oder mehrheitlich kath. Ländern: Polen, Mexiko, Irland, Frankreich, Brasilien verpflichtet fühlt, sondern auch jene Länder besucht, in denen die Katholiken in der Minderheit sind (USA) oder kaum vorhanden (Türkei), und daß überall für ihn die Begegnung mit den Vertretern anderer Kirchen und Religionen wichtig ist: mit den jüdischen Gemeinden in New York und Paris, mit den Moslems in Ankara und Afrika, mit Oberhäuptern der Hindus, Buddhisten und Shintoisten. Bei dieser Gelegenheit gedenkt er des verstorbenen Kardinals Pignedoli, der das Sekretariat für die Beziehungen zu den nicht-christlichen Religionen geleitet hatte.

Hier zeichnet sich eine besondere Eigentümlichkeit des päpstlichen Wirkens nach außen ab: Johannes Paul II. ist stets um einen möglichst breiten Konsens mit allen Menschen guten Willens auf der Basis eines allen gemeinsamen Nenners bemüht: des Menschenbildes, der Menschenrechte und der Menschenwürde. Von daher scheint ihm wohl auch die Ökumene im engeren Sinne leichter erreichbar zu sein. Diese ökumenische Arbeit gilt ihm als am aussichtsreichsten im Hinblick auf die getrennten Ostkirchen, mit deren Vertretern er persönliche Kontakte gepflegt hat und weiterhin pflegt, sowie auf die anglikanische Kirche, mit deren Oberhäuptern Erzbischof Coggan von Canterbury und dessen Nachfolger Runcie er fruchtbare Begegnungen hatte. Er erwähnt ebenfalls die Methodisten und die Gespräche mit dem Lutherischen Weltbund, „bei denen man die Kontroversen des 16. Jahrhunderts in gemeinsamen Bemühungen“ studiert. An dieser Stelle hebt der Papst das 450jährige Jubiläum der Confessio Augustana hervor, dem er eine eigene Botschaft gewidmet hatte. Hier ist anzumerken, daß die Gedenkfeiern in Augsburg zwar von ökumenischem Geist getragen waren, aber daß die Ergebnisse hinter den Erwartungen beider Seiten doch wohl zurückgeblieben sind. Was die Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen angeht, so wünscht der Papst „trotz der Schwierigkeiten“ eine Erweiterung der Zusammenarbeit.

Vom Gedanken der Ökumene geht Johannes Paul II. zu einem noch immer brennenden Thema über: dem des Verhältnisses von Theologie und Lehramt. Unter Berufung auf sein Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 23. Mai anlässlich des Falles Küng legt er noch einmal Wert auf die Feststellung, „daß die lehrende Kirche . . . den Beistand des Geistes durch das besondere Charisma der Unfehlbarkeit erfährt“ und daß „die Prüfung, Anerkennung oder Zurückweisung einer Lehre . . . zur prophetischen Sendung der Kirche gehört“. In diesem Rahmen verdienen die Theologen und auch die Internationale Theologenkommission uneingeschränktes Lob.

Von der Theologie als Wissenschaft geht der Gedanke weiter zu den theolog. Fakultäten und kath. Universitäten, denen die Aufmerksamkeit des Papstes nicht zuletzt durch persönliche Besuche bei den römischen hohen Schulen und auf Reisen in fernen Ländern gegolten hat. Das dringliche Anliegen einer menschenwürdigen Kultur hat er bei mehreren Gelegenheiten, am ausführlichsten und magistralsten in seiner großen Kulturrede vor der UNESCO in Paris zum Ausdruck gebracht.

Hauptsorge des Papstes bleibt der *Priesterstand und der priesterliche Nachwuchs*. Auch hier hat er durch Besuche von Seminaren in verschiedenen Ländern ermutigend wirken und sich zugleich von den oft so problematischen Realitäten überzeugen wollen. (Man wirft dem Papst gelegentlich vor, auf seinen Reisen rede er zu viel und höre zu wenig. Doch weisen kluge Beobachter darauf hin, daß Johannes Paul II. ein Augenmensch sei und das Auge sein vorzügliches Wahrnehmungsorgan – mit anderen Worten: daß er ein im wahrsten Sinn „intuitiver“ Typ sei –, das wird wohl stimmen!) Ein wichtiger und rundum erfreulicher Aspekt der unermüdlichen Tätigkeit des Papstes ist sein spontaner Zugang zur Jugend. Mit Genugtuung zählt er seine zahlreichen *Begegnungen mit jungen Menschen* auf: im Park von Castel Gandolfo, in Mexiko, Polen, Irland, am Madison Square in New York, in Zaire, im Parc-des-Princes (Paris), – jetzt könnte er noch die jubelnden und hingerissenen jungen Menschen überall in Brasilien erwähnen! Bleibt die Sorge um die Zukunft, – konkret um die *Zukunft der Familie*, deren Theologie der Papst in seinen Mittwoch-Katechesen darzulegen pflegt und die besonderer Gegenstand der diesjährigen römischen Bischofssynode sein wird. Ein Hinweis gilt auch seiner ständigen *Zuwendung zu der Pfarrei* als „dem sichtbaren Ausdruck der Einheit der Kirche“. Konkret kommt dieses Interesse zum Ausdruck in seinen pastoralen Besuchen der Pfarren seiner Diözese Rom. Er wisse die genaue Zahl dieser Besuche nicht, bemerkt er scherzend, aber der Kardinalvikar führe darüber gewissenhaft Buch . . .

Schließlich hat der Papst noch ein Wort für das, was die *innerste Antriebskraft seines Wirkens* für Kirche und Welt ausmacht: Für die liturgische Feier, für das Gebet und für die Liebe zur Gottesmutter. In diesen Schlußworten seiner so persönlichen und vertrauensvollen Rede läßt er am fühlbarsten sein Herz sprechen.



Das also ist ein Überblick über die jüngsten kirchengeschichtlichen Ereignisse von höchster Warte und aus der Sicht des Hauptbeteiligten, – eine bei aller persönlichen Bescheidenheit im ganzen stolze und positive Bilanz. Für diesmal verschmelzen die beiden Themenkreise: Die Kirche in der Welt von heute, und: Der Papst in der Welt von heute. Durch die Papstreisen ist die Spannung und Distanz zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen Kirche als hierarchischer Institution und Kirche als Volk Gottes weithin aufgehoben. Dem Tätigkeitsbericht des Papstes ist nur noch einiges wenige hinzuzufügen:

- 1) Die *Afrikareise*, die den Papst Anfang Mai in 6 Länder geführt hatte (Zaire, Rep. Kongo, Kenia, Ghana, Obervolta, Elfenbeinküste), war vor allem von zeichenhafter Bedeutung und eine Ermutigung für die jungen Kirchen des Kontinents, die vom Vordringen des Islam, dem Eindringen des Sektenwesens und nicht zuletzt durch eigene Wachstumsnöte: Anschwellen der Zahl der Taufbewerber bei empfindlichem Priestermangel, Landflucht, Verstädterung, Hunger bedrängt werden.
- 2) Nach einer Eröffnungssitzung auf *Patmos* hat auf der Insel Rhodos vom 29. Mai bis 3. Juni der institutionelle theologische Dialog zwischen der Orthodoxie und der kath. Kirche stattgefunden, den Johannes Paul II. am 30. November 1979 nach seinem Treffen mit Patriarch Demetrios in Istanbul angekündigt hatte, – ein wichtiger Schritt der Annäherung zwischen den getrennten Kirchen des Ostens und des Westens. Indessen ist die Lage der Christen in einigen islamischen Ländern kritischer geworden denn je. Selbst im Ägypten des als so friedfer-

tig und versöhnlich geltenden Sadat haben die koptischen Christen immer wieder Verfolgungen und Freiheitsbeschränkungen zu erdulden. Aus dem Iran kommen stets neue Meldungen von Bedrohung und Ausweisung von Vertretern christlicher Gemeinschaften. Es scheint auch, daß der Fortbestand der von Salesianern geleiteten kath. Schulen unmittelbar gefährdet ist, trotz mehrfacher Botschaften des Papstes an die Regierenden und trotz des Vermittlungsversuchs, den der vom Papst eigens beauftragte melkitische Erzbischof Capucci unternommen hat, von dem man annehmen mochte, er sei durch sein gerichtsnotorisches Engagement für die Sache der Palästinenser als Unterhändler in Teheran genehm . . .

3) Die *Frankreichreise* des Papstes vom 30. Mai bis 2. Juni wurde bei dieser eher kühl-skeptischen „ältesten Tochter der Kirche“ zu einem großen Erfolg. Sie ermöglichte dem „Pilger-Papst“ ein Unzahl von Begegnungen, verschaffte ihm Ein- und Überblick über die besonderen Probleme der französischen Kirche und gipfelte in der bereits erwähnten Kulturrede vor dem Weltforum der UNESCO. Der Papst entledigte sich mit überlegener Souveränität auch all der eher lästigen Pflichten des Protokolls, das auch das Abschreiten einer militärischen Ehrenformation und Botschaftsempfänge in Prunkräumen einschließt.

4) Die längste Reise führte den Papst vom 30. Juni bis 11. Juli nach *Brasilien*, wo er 13 Etappen absolvierte und etwa 60 Reden hielt. Von der unvermeidlichen Folklore abgesehen, war dieser Besuch zweifellos für das Riesenland und für ganz Lateinamerika, als Ergänzung zu Puebla, überaus bedeutsam. Der Subkontinent wiegt immer schwerer in der Waage der Zukunft von Kirche und Welt. Es ist dem Papst offenbar gelungen, geschickt zwischen der Skylla der statischen Beharrung und der Charybdis revolutionären Veränderungswillens hindurchzusegeln. Die Gefahr dabei ist, daß sich nun beide Gruppierungen in Episkopat, Klerus und Laienführung ermutigt fühlen werden. Immerhin hat Johannes Paul II. der „direkten Aktion“ politischen Engagements der Priester eine unmäßverständliche Absage erteilt und die Veränderungsutopien in die Schranken verwiesen, ohne auf klare Aussagen über Menschenwürde und soziale Gerechtigkeit zu verzichten; sogar im Angesicht der manu militari Regierenden führte er eine offene Sprache. Die Folgen bleiben vertrauensvoll abzuwarten. In Kettenreaktion haben sich indessen sowohl die Bischöfe von Chile, Bolivien, El Salvador, Guatemala ermutigt gefühlt, ihren Regierungen gegenüber tapfer die Rechte des Volkes auf Wiederherstellung verfassungsmäßiger Zustände geltend zu machen.

5) *Die Rolle des Priesters in der Politik* ist jedoch nicht nur in Lateinamerika ein aktuelles Problem. Während Rom die Präsenz zweier Priester in Ministerämtern in Nikaragua, wohl mit Rücksicht auf die dortigen nach-revolutionären Verhältnisse, (einstweilen) duldet, traf den bekannten Jesuitenpater Robert Drinan (USA) das Verbot, sich erneut um ein Mandat im amerikanischen Kongreß zu bewerben, – ein Ereignis, das in den Staaten viel Staub aufgewirbelt hat, weil man dieses Verbot, obwohl aus dem geltenden Kirchenrecht abgeleitet, doch als eine „lex Drinan“ und als Eingriff in die demokratischen Freiheiten empfindet, für die die Kirche sich anderwärts doch stark mache.

6) In *England* fand vom 2. bis 6. Mai der erste nationale Pastoralkongreß in Liverpool statt, beschickt von Vertretern aus 20 Diözesen. In nüchterner Hochstimmung ergab sich eine positive Bestandsaufnahme mit mutigem Blick in die Zukunft. Fragen der Ökumene, der sozialen Gerechtigkeit beschäftigten die Teil-

nehmer ebenso wie die heißen Eisen von Rassismus, Priesterzölibat, Stellung der Frau in der Kirche.

7) Kein Zweifel, daß der Papst ständig ein Auge auf den *kommunistischen Osten* richtet, zumal auf seine polnische Heimat, in der dramatische Krisen die Welt in Atem halten. Doch ist die Zurückhaltung, deren sich der Vatikan in diesen Fragen befleißigt, sehr auffällig. Immerhin hat der Papst an den ungarischen Episkopat jüngst zwei ermutigende und mahnende Briefe gerichtet, und auch die Bischofs ernennung von Msgr. Sustar auf den Stuhl von Laibach, Jugoslawien, zeigt das sehr persönliche Interesse Roms in jenen Gegenden.

8) Am *Katholikentag in Berlin* vom 4. bis 8. Juni war Johannes Paul II. nur auf dem Bildschirm anwesend. Aber er hätte seine besondere Freude an der starken Beteiligung der Jugend gehabt, an der Gebetsatmosphäre sowie an der Begeisterung, mit welcher der neuernannte Bischof von Berlin als Nachfolger des verstorbenen Kardinals Bengsch dort aufgenommen wurde. „Christi Liebe ist stärker“ – dieses Motto wurde in der Gestalt von Mutter Teresa von Kalkutta greifbar. Es sollte noch weiterhin in den Herzen nachklingen, wenn der Papst Anfang November die Bundesrepublik Deutschland besucht, um die Menschen „im Glauben zu stärken, eine neue Begeisterung für Christus in seiner Kirche – vor allem bei der Jugend – zu wecken und alle zum missionarischen Dienst in der Kirche und der Welt zu ermuntern“. (Aus der offiziellen Ankündigung des Papstbesuches durch Kardinal Höffner.)

9) Indessen hat auch die *römische Kurie*, die der Papst mit seinem Rechenschaftsbericht vom 28. Juni so hoch geehrt hat, einige bedeutsame Veränderungen erfahren: Der bisherige Rektor des Institut Catholique in Paris, Msgr. Paul Pouillard, wurde Nachfolger von Kardinal König, der auf die Leitung des Sekretariats für die Nichtglaubenden verzichtet hatte. Kardinal Wladislaw Rubin löst Kardinal Philippe in der Leitung der Kongregation für die orientalischen Kirchen ab. Erzbischof Jean Jadot, ein Belgier, wird Nachfolger des verstorbenen Kardinals Pignedoli als Präsident des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen. Jean Schotte, ein belgischer Flame, ersetzt den zum Koadjutor von Straßburg ernannten P. Heckel S. J. im Sekretariat „Justitia et Pax“, und Kardinal Palazzini wird Präfekt der Kongregation für die Heiligsprechungen anstelle des aus Altersgründen zurückgetretenen Kardinals Corrado Bafile, des früheren Nuntius in Bonn.

10) Zum Schluß sei noch ein kirchengeschichtliches Ereignis besonderer Art erwähnt: Der *Tod von Hubert Jedin* am 16. Juli im Alter von 80 Jahren. Der berühmte Verfasser der vielbändigen „Geschichte des Konzils von Trient“, der aufmerksame Zeuge des II. Vatikanischen Konzils, war selbst ein Stück lebendiger Kirchengeschichte geworden. Vielleicht kann man von ihm lernen, daß wohl abermals 400 Jahre vergehen müssen, ehe jemand mit der gleichen Ausgewogenheit und Sachkunde die Geschichte des II. Vatikanischen Konzils und seiner Auswirkungen wird schreiben können.

Tyrolia-Neuerscheinungen 1980

Walter Kern, „Disput um Jesus und um Kirche“

Aspekte – Reflexionen

196 Seiten, kart. lam., S 240.–

Der Kirche stellen sich heute neue Fragen: Wie steht es um das Heil der ganzen Menschheit? Wo liegen die Wurzeln der Menschenrechte? Was hat der christliche Glaube zu schaffen mit den Ideologien der Gegenwart? In all dem geht es um die inner- und außerkirchliche Wirkungsgeschichte Jesu von Nazareth.

Vom selben Verfasser sind im Verlag Tyrolia erschienen: „Atheismus – Marxismus – Christentum“ (2. Auflage, S 198.–); „Alter Glaube in neuer Freiheit“ (S 98.–); „Jesus – Mitte der Kirche“ (S 110.–).

Hermann Zeller

Kirche – Heimat des Glaubens

160 Seiten, Snolin, S 110.–

P. Zeller geht es in der Weiterführung der Gedanken seines Buches „Vertiefter Glaube“ um Rückbesinnung auf die Mitte des Glaubens. Die großen Schicksalsfragen – unsere Welt, unser Gott, unsere Kirche, unsere Zukunft – werden die Menschen immer beschäftigen. P. Zeller läßt den Leser Abstand nehmen: Er soll tieferen Zusammenhänge und Begründungen kennenlernen. Er soll zur Einheit von Glaube, Vernunft und Praxis zurückfinden.

Maria Riebl – Arnold Stiglmair

Kleine Bibelkunde zum AT

168 Seiten, Snolin, S 110.–

An der Geschichte Israels wird aufgezeigt, wie das Gottesvolk in immer neuer und anderer Weise erfahren darf, wer sein Gott ist, wie er sich an Menschen und Welt wirksam erweist und was Glaube an ihn bedeutet.

Lothar Lies (Hg.)

Ich bin es

Christuspredigten

Mit Vorwort von Regionalbischof Dr. Ernst Tewes von München.

230 Seiten, kart. lam., S 198.–

Folgeband von „Er brach das Brot“.

Hg. von H. B. Meyer (S 198.–) · Verkündigung und die sie tragende Theologie des Glaubens an Christus muß aus der Schrift und der Tradition der Kirche erhoben werden. Mitarbeiter: Matthias Huber, Walter Kern, Alfons Klein, Lothar Lies, Hans Rotter, Walter Rupp, Helmut Schmitt, Raymond Schwager, Vitus Seibel, Georg Sporschill, Josef Steiner.

Leo Wallner – Peter Karner

Ökumene zum Weitergeben

Aus ökumenischen Morgenfeiern.

160 Seiten, Snolin, S 110.–

Es geht um Christsein über konfessionelle Grenzen hinaus und Gottsuche des heutigen Menschen, der mit der Schultheologie nicht zureckkommt.

Hans Rotter

Spannungsfeld Ehe und Familie

160 Seiten, Snolin, S 110.–

Hans Rotter will hier (nach „Fragen der Sexualität“, „Freiheit ohne Normen“ u. a.) den Eheleuten wie der Familie eine Orientierungshilfe in Konfliktsituationen anbieten.

Hedwig Wahle

Das gemeinsame Erbe

Juden und Christen in heilsgeschichtlichem Zusammenhang. 216 Seiten, Snolin, S 140.–

... gratuliere zu dieser Brückebauarbeit“ (Prof. Pinchas Lapide, Frankfurt).

Margarethe Schmid (Hg.)

Heute gemeinsam glauben

180 Seiten, Snolin, S 110.–, Reihe Engagement.

Eine Handreichung für alle, die ihr Glaubenswissen vertiefen wollen, so daß sie zum Engagement für Glaube und Kirche befähigt und ermutigt sind. Mitarbeiter sind u. a. Wilhelm Egger, Weihbischof Krätzl, Hans Rotter und Josef Weismayer.

Erhältlich in allen guten Buchhandlungen

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.

- ALARCO LUIS FELIPE, *Socrates ante la muerte*. (492.) Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Peru, 1972. Kart.
- ANNALES ACADEMIAE REGIAE SCIENTIARUM UPSALIENSIS, kungl. Vetenskapssamhället i Uppsala Arsbok 22/1979. (142.) Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- AUFDERBECK HUGO, *Volk Gottes auf dem Weg*. Pastorale Erfahrungen und Hilfen. (303.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 29.80.
- BOFF LEONARDO, *Die Neuentdeckung der Kirche*. Basisgemeinden in Lateinamerika. (140.) (Grünewald-Reihe) Mainz 1980. Kart. DM 19.80.
- BOROS LADISLAUS, *Phasen des Lebens*. Wachstum, Krisen, Entfaltung und Vollendung des Menschen. (139.) (Herderbücherei 781) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 5.90.
- ECKART OTTO, *Jerusalem – die Geschichte der hl. Stadt von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit*. (Urban TB 308) (236.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 18.–.
- FENEBERG RUPERT und WOLFGANG, *Das Leben Jesu im Evangelium* (QD 88) (295.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 38.–.
- FRÖHLICH ROLAND, *Grundkurs Kirchengeschichte*. (172.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 24.80.
- FÜRST WALTER, *Wahrheit im Interesse der Freiheit*. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865) (TübTheolStud 15) (615.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 86.–.
- GAULY PETER, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis?* Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion. (126.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 18.80.
- GERSTENBERGER/SCHRAGE, *Frau und Mann*. (199.) (Biblische Konfrontationen, Kohlhammer-TB 1013) Stuttgart 1980. Ppb. DM 16.–.
- GNILKA JOACHIM, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teilband: Mk 8,27–16,20. (Evang.-kath. Kommentar zum NT II/2) (364.) Benziger, Zürich 1979. Ppb. sfr 59.– (Subskr. 49.80).
- GRESCHAT HANS-JÜRGEN, *Die Religion der Buddhisten*, (UTB 1048) (230.) Reinhardt, München 1980. Kart. lam. DM 21.80.
- GRÖTZINGER EBERHARD, *Luther und Zwingli*. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe – als Wurzel des Abendmahlstreites. (Ökumen. Theol., hg. v. Jüngel / Kasper / Küng / Moltmann, Bd. 5) (165.) Benziger, Zürich/Mohn, Gütersloh 1980. Kart. DM 39.–.
- HECK ERICH JOHANNES, *Entfaltung des Christusgeheimnisses im Kirchenjahr* (2. Beiheft zum kath. Katechismus Botschaft des Glaubens. (75 S., 12 Dias) Auer, Donauwörth/Ludgerus, Essen 1980. Kart. DM 26.80.
- IMBACH JOSEF, *Freuet euch und frohlocket!* Ermutigung zu einem freudigen Christsein. (127.) Rex, Luzern 1980. Ppb. lam. sfr 16.80.
- KATORIKKU KEŃKYU, „Catholic Studies“ Nr. 37. (208.) Sophia University, Tokyo 1980 (chinesisch).
- KOCH KLAUS, *Die Propheten II*. Babylonisch-persische Zeit. (Urban-TB 281) (216.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. lam. DM 14.–.
- KNECHT LOTHAR, *Bibel im Unterricht*. Teil 4: Spruchgut und Gleichenisse Jesu. (Kreative Praxis in Primar- und Sekundarstufe I) (120 S., 18 Abb., 45 Zeichnungen) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 18.80.
- LÄPPLER ALFRED, *Der Weg des Denkens*. Geschichte – Probleme – Gestalten der Philosophie (301 S., 46 Abb.) Auer, Donauwörth 1980.
- LÄPPLER ALFRED u. a., *Religionspädagogische Gegenwartsfragen*. (128.) Auer, Donauwörth 1980. Kart. lam. DM 16.80.
- LANGER WOLFGANG u. a., *Sittliche Erziehung im Religionsunterricht*. (63.) Auer, Donauwörth 1980. Kart. lam. DM 8.80.
- LEGLER ERICH, *Trau- und Ehepredigten*. (104.) Rex-V., Luzern 1980. Kart. sfr 17.80.
- OOSTERHUIS HUUB, *Söhne des Armen*. Eine biblische Geschichte für Menschen von heute. (76.) Herder, Wien 1980. Kart. lam. S 68.–, DM 9.80.
- PESCH R. / WILKENS U. / KRATZ R., *Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien*. Die vollständigen Synopsen nach Markus, nach Mattäus, nach Lukas, mit den Parallelen aus dem Johannes-Evangelium und den nicht-kanonischen Vergleichstexten sowie einer Auswahlkonkordanz. Bd. 1: Synopse nach Markus (88.), Bd. 2: Synopse nach Mattäus (111.), Bd. 3: Synopse nach Lukas (102.), Bd. 4: Auswahlkonkordanz (28.) Benziger, Zürich/Möhn, Gütersloh 1980. Kart. sfr 58.–
- PIETRON JOSEF, *Geistige Schriftausleseung und biblische Predigt*. Überlegungen zu einer Neubestimmung geistiger Exegese im Blick auf heutige Verkündigung. (Themen und Thesen der Theologie) (391.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 42.80.
- RAHNER KARL, *Schriften zur Theologie*. Bd. XIV: *In Sorge um die Kirche*. (484.) Benziger, Zürich 1980. Ln. sfr 56.–.
- SCHÄFER PHILIPP, *Einführung in das Glaubensbekenntnis*. (120.) (Topos TB 83) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 6.80.
- SCHILLING ALFRED, *Die Sonn- und Festtagsgebete der hl. Messe*. Neue Übertragung der lateinischen Texte mit einem Anhang deutscher Gebete. (216.) Rex, Luzern 1980. Linson. sfr 24.–.

- SCHILSON ARNO, *Lessings Christentum*. (110.) (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 1463) Göttingen 1980. Kart. DM 9.80.
- SCHLIER HEINRICH, *Der Geist und die Kirche*. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Bd. IV. (X u. 310.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 49.50.
- SORONDO MARCELLO SÁNCHEZ, *La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino*. (259.) (Bibliotheca Salmanticensis Estudios 28) Universidad Pontificia, Salamanca 1979. Kart. lam.
- THEOLOGISCHE REALENZYKLOPADIE (TRE), Bd. V/5; Bern-Biandratu (164.); Bd. V/1-2: Bibel-Bibelwissenschaft I/1 (320.) Walter de Gruyter, Berlin 1980. Kart. DM 38.-, DM 76.- (Subskr.).
- THOMAS KLAUS, *Warum Angst vor dem Sterben?* Erfahrungen und Antworten eines Arztes und Seelsorgers. (240.) (Herderbücherei 784) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 9.80.
- ZVERINA JOSEF, *Ich habe mich entschieden*. Mut zum Glauben. (160.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 19.80.
- HERAUSGEBER
- DEUTSCHER KATECHETENVEREIN MÜNCHEN, *Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus – Allgemeine Ausgabe*. (269.); *Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder RU*. (263.) Kösel, München 1980. Ppb. DM 11.80; DM 13.80; *Katechismus zum Unterrichtswerk „suchen und glauben“*. (263.) Bernhard-V., Hildesheim 1980. Kart. lam. DM 13.80.
- GORDON I. / GROCHOLEWSKI Z., *Documenta recentiora circa rem matrimoniale et processualem cum notis bibliographicis et indicibus*. (Pontif. Univ. Gregoriana: Cursus renovationis canonicae pro iudicibus) Bd. 1 (458.), Bd. 2 (XII u. 362.) Roma 1977, 1980. Ppb.
- GRAFF MICHAEL / TIEFENBACHER HEINZ, *Kirche – Lebensraum für Jugendliche?* Beiträge zum Spannungsfeld Jugend – Religion – Kirche. (156.) Grünwald, Mainz 1980. Kart. DM 19.80.
- HUBER HANS / SCHATZ OSKAR, *Glaube und Wissen*. (Symposion in München 1978) (272.) Herder, Wien 1980. Ppb. S 248.-, DM 36.-.
- ISERLOH ERWIN, *Confessio Augustana und Confutatio*. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3. bis 7. Sept. 1979. (RGSt 118) (XII u. 749.) Aschendorff, Münster 1980. Kart. DM 124.-.
- KEHL MEDARD / LÖSER WERNER, *In der Fülle des Glaubens*. Hans Urs von Balthasar – Lesebuch. (408.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 46.-.
- KROPFREITER FRANZ, *Beten, eine Quelle der Kraft*. Kleine Gebetssammlung. (90.) Veritas-V., Linz o. J. Plastik.
- LESSING ERICH, *Paulus*. In 114 Farbbildern erzählt. (160 S. Text, 128 S. Farbtafeln) Herder, Freiburg 1980. Ln. DM 128.-.
- LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *kleines Rituale*. Für besondere pastorale Situationen. (198.) Herder, Freiburg-Benziger, Zürich 1980. Plastikbd. DM/sfr 22.80, S 175.60.
- MEINHOLD PETER, *Kirche und Bekennnis*. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana. (Inst. f. europ. Gesch., Mainz) (145.) Steiner, Wiesbaden 1980. Ppb. DM 19.80.
- OTTO GERT, *Sachkunde Religion I. Bibel – Kirche – Theologie*. (284.) (Kohlhammer-TB 1031/1) Stuttgart 1980. Ppb. DM 14.-.
- SCHMID MARGARETE, *Heute gemeinsam glauben*. Ein Glaubensseminar. (Reihe engagement) (180.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Kln. S 110.-, DM 16.80.
- THUDICHUM MARINA, *Weihnachten für alle*. Vom Martinstag bis zum Dreikönigfest. (231 S., farb. Abb. u. Vignetten) Auer, Donauwörth 1980. Ppb. Kln. DM 28.80.
- WIENER J. / ERHARTER H., *Landpastoral*. Dienst an den Menschen in Land und Stadt. (199.) Herder, Wien 1980. Kart. lam. S 192.-, DM 25.80.
- ZIEGENAUS ANTON, *Zukunft der Menschen*. Was dürfen wir hoffen? (112.) (Theologie interdisziplinär 4) Auer, Donauwörth 1979. Kart. lam. DM 13.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

OTTO ECKART, *Jakob in Schem*. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels. (BWA [NT] Bd. 110) (296 S., 23 Abb.) Kart. lam. DM 69.-.

Diese Arbeit führt mitten in die Problematik der Pentateuchkritik hinein, die in jüngster Zeit wieder in Bewegung geraten ist, und auf eine Modifikation oder Infragestellung der „neueren Urkunden-Hypothese“ hinzuellt (9). Es geht nicht mehr so sehr darum, gesonderte literarische „Quellen“ auszusondieren, sondern die ursprünglich selbständigen mündlichen Überlieferungseinheiten herauszuarbeiten. Daher greift Vf. die bekannte Überlieferungsgeschichtliche Methode auf, setzt aber vollständig neue Akzente. In Kritik von M. Noth meint er, es gehe nicht darum, abstrakte „Themen“, sondern konkrete Überlieferungen als Ausgangsbasis einer Untersuchung zu wählen. Eine solche konkrete Überlieferungseinheit rankt sich um Jakob in Schem. Um aber die literarische Überlieferung glaubhaft zu machen, müssen auch die archäologischen Funde und die territorialgeschichtlichen Verhältnisse mit eingebaut werden. Die Untersuchung ist klar aufgebaut, der Beweisgang scheint zwingend zu sein, wenn man die Ausgangsposition des Vf. annimmt. Auf alle Fälle kommt die geschichtliche Eindordnung und die theol. Wertung der Patriarchenzeit wieder ins Rollen. Im Vorwort sagt Vf., daß solche schwierige Untersuchungen notwendige Voraussetzung einer

zu erarbeitenden Biblischen Theologie sind, die sonst in einem Vakuum stünde. In I. *Einleitung*, wird der ganze Problemkreis mit dem heutigen Forschungsstand skizziert und dabei schon das neue Ergebnis zur Orientierung vorausgenommen; – in II. *Überlieferungsgeschichtliche Analyse der Jakobsüberlieferung* (17–88) wird der Bibeltext nach Überlieferungskreisen einzeln untersucht: Jakob – Esau, Jakobs Kampf, Jakob – Laban, Jakob in Sichem und Bethel. Als Ergebnis wird verbucht: es habe bereits eine „vor-quellschriftliche“ (diesen neuen Terminus muß man sich merken!) Redaktion dieses Jakob-Zyklus gegeben. Zur Kernüberlieferung gehören: Verkauf der Erstgeburt (Gn 25,29–34), Erwerb der Herden (30,32–39. 40b 41–43a), der Gilead-Vertrag (31,46.48.51–53), die Pnuel-Überlieferung (32,25b–33), die Bethel-Ätiologien (28,11–19a und 35,1–7*), sowie die Sichem-Überlieferung (33,18–20*). Die 1. Redaktion fand bereits in der vorstaatlichen Zeit Israels im Kulturland statt, die 2. in der Übergangszeit zur staatlichen Zeit. Dadurch wird der ganze Jakob-Zyklus zwar viel älter angesetzt als in den bisherigen „Quellschriften“, ob aber die angewandten Kriterien für die Abgrenzung der Überlieferungsschichten allgemein Anerkennung finden werden, muß in Frage gestellt bleiben. So scheint mir u. a. das Kriterium „Sage“ und „Novelle“ (87) den „Kern“ der Sache nicht zu treffen, da diese und andere Kriterien zu unscharf sind. Von meinem eigenen Forschungsweg her gesehen, möchte ich meinen, daß vorher der Text erst nach seiner logotechnischen Struktur hätte untersucht werden müssen; m. E. liegt nicht erzählende Prosa, sondern klar durchkomponierte Kunstsprache vor. Danach würden sich die Überlieferungsschichten anders abgrenzen lassen.

In III. *Historische Analyse zur Geschichte der Jakob-Sippe* (89–175) wird der historische Hintergrund erarbeitet, und dies vor allem mit Hilfe der Archäologie. Über die Ausgrabungen in Sichem (vor allem über Feld VI) wird ausführlich referiert, und das für die Deutung der Patriarchengeschichte in Frage kommende Material kritisch gesichtet. In IV. *Die Geschichte der mittelpalästinischen Lea-Stämme* (182–226) wird versucht, eine Synthese zwischen den überlieferungsgeschichtlichen und den archäologischen Erkenntnissen herzustellen und auf dem Hintergrund der altorientalischen, vor allem der ägyptischen Geschichte den Jakob-Zyklus historisch einzuordnen. Ergebnis: „Die Jakobs-Sippe wurde im Zuge der beginnenden aramäischen Wanderbewegung in der Zeit des Übergangs vom 14. zum 13. Jh. im Rahmen der Seßhaftwerdung der mittelpalästinischen Lea-Stämme vom Osten kommend im Raum von Sichem seßhaft und gründete dort das Heiligtum des ‚El-Elohe-Israel‘. An diesem Heiligtum war auch die Jakobsgestalt verankert. Die für Mittelpalästina überregionale Bedeutung dieses Heiligtums vor den Toren der Stadt Sichem zeigt sich darin, daß auf die mittelpalästinischen Lea-Stämme von diesem Heiligtum des ‚El-Elohe-Israel‘ der Name Israel übertragen wird.“ (255)

Obwohl die Besprechung schon etwas ausführlich geworden ist, ist noch nicht alles Notwendige gesagt. Dieses Buch kann man nicht lesen, man muß es mit der Bibel in der Hand durchstudieren und vergleichen. Erst dann wird man sich dessen bewußt, daß zwar auf die übliche Stammsdeutung der Söhne und Frauen Jakobs zurückgegriffen wird, aber die geschichtliche Einordnung der Patriarchenzeit fast um ein halbes Jahrtausend herabgesetzt wurde. Zu den klassischen Pentateuch-Hypothesen ist also eine neue hinzugekommen, die für mich überzeugender wirkt als die früheren, weil auch Archäologie und altorientalische Geschichte eingearbeitet wurden. Das so gewonnene Bild der Patriarchenzeit kann aber wieder nur als Hypothese betrachtet werden, da es noch viele Fragen offen läßt.

Graz

Claus Schedl

RINGGREN HELMER, *Die Religionen des alten Orients*. (ATD-Sonderbd.) (255.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. Iam. DM 24.–

Israel und das AT muß im großen Rahmen der altorientalischen Geschichte als durchaus jung betrachtet werden; dem Auftreten Mosis um 1200 v. Chr. ging bereits eine 2000jährige sumerisch-babylonisch-ägyptische Geschichte voraus. Zum Vergleich: Wäre eine hl. Schrift in der Zeit Karls d. G. um 800 n. Chr. entstanden, müßte zum vollen Verständnis dieser Schrift die vorausgegangene mehr als 1000jährige römisch-griechische Geschichte beigezogen werden.

„Die Grundrisse zum AT“ versuchen den allzu engen Rahmen der Bibel zu durchbrechen und das in diesem Buch faßbare geschichtliche und religiöse Geschehen in seine Umwelt und Vorfelt hineinzustellen. Es werden folgende Religionen dargestellt: I. Ägyptische – II. Sumerische – III. Babylonisch-assyrische – IV. Hethitische – V. Westsemitische Religion. Für die wichtigsten Aussagen werden alte Texte in Übersetzung zitiert. Wenn Verbindungslien zum AT gezogen werden, muß natürlich das allen Gemeinsame, aber auch das Neuheitserlebnis des NT herausgearbeitet werden. Bei solchen Werken, die große Räume und Zeiten zusammenfassen, wird wohl der Fachmann in einzelnen Fragen andere Akzente setzen. Aufs Ganze gesehen, ist es aber ein sehr hilfreiches Buch zur Horizonterweiterung für Studenten des atl. Bibelstudiums.

Graz

Claus Schedl

OESCH JOSEF M., *Petucha und Setuma*. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. (Orbis biblicus et orientalis 27) (XX u. 430.) Universitäts-V., Freiburg (Schweiz) / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kln.

Der wissenschaftliche Fortschritt findet sich meist nicht in Bestsellern, sondern in schweren Büchern, die wohl keinen weiten Leserkreis finden dürften. Zu diesen gehört auch dieses Werk.

das 1977 als Diss. eingereicht wurde und nun überarbeitet als Buch in der sich als sehr fruchtbar erweisenden Reihe *Orbis biblicus et orientalis* vorliegt.

Die beiden hebr. Titelwörter *Petucha* und *Setuma* heißen „geöffnet“ und „geschlossen“. Dies bezieht sich aber nicht auf „Öffnungszeiten“ . . . Wer sich über alte hebr. Schriftrollen und Codices beugt und die Schreibart des Textes genau betrachtet, entdeckt dabei, daß der Bibeltext nicht etwa „sine fine“ ohne Gliederung dahingeschrieben wurde, sondern nach Abschnitten gegliedert ist. Diese Gliederung wird an der Art der Schreibung der je letzten Zeile des betreffenden Abschnittes erkennbar: folgt in der letzten Zeile kein Wort mehr, ist es eine „offene Zeile“, eine *Petucha*, und damit ein offener Abschnitt. Mit der nächsten Zeile, die neu beginnt, fängt auch der nächste Abschnitt an. Wird aber in der letzten Zeile des Abschnittes nur ein spatum frei gelassen, und dann in derselben Zeile weitergeschrieben, ist es eine *Setuma*, eine „geschlossene“ oder wörtlich eine „verstopfte“ Zeile, und damit ein geschlossener Abschnitt. Die Kenntnis dieser Schreibart ist nichts Neues. In jeder zuverlässigen Ausgabe der *Biblia Hebraica* findet man sie vor.

Diesen Abschnitts-Einteilungen wurde in der textkritischen Forschung wenig Wert beigemessen, weil es sich nur um rabbinische, masoretische Überlieferung handeln soll. Demnach wurde auch der bibl. Text nach mehr oder weniger genialen, aber sicherlich subjektiven Kriterien zerteilt und zergliedert, da doch dem endgültig vorliegenden Text keinerlei Würde zukomme. Vornehmlichste Aufgabe der Forschung sei es doch, die Vorstadien des Textes mit den verschiedenen Quellensträngen zu erarbeiten. Doch selbst die klassischen Quellenschriften des Pentateuchs: Jahvist – Elohist – Deuteronomist – Priesterschrift sind heute fast alle ins Wanken geraten. Ohne hier auf einzelne Publikationen einzugehen, kann man sagen, daß eine Aufwertung der Endgestalt, also des jetzt vorliegenden kanonischen Textes festzustellen ist. Die Forschung will den Endtext nach Formungsgesetzen untersuchen. In diese Richtung geht auch die von mir entwickelte logotechnische Methode. Damit haben wir den Standort dieses Buches bestimmt. Die Normhandschriften für das AT sind und bleiben Cod. Leningrad und Cod. Aleppo (beide durch Faksimile-Ausgaben leicht zugänglich gemacht). Vf. fragt, ob die in den Handschriften vorliegenden Abschnitts-Einteilungen (nach Handschriften und Schreiber zwar je verschieden) ein Produkt der Schreiberschulen sind, oder ob eine übereinstimmende Tradition nachweisbar ist, die sozusagen als textimmanent zu betrachten wäre, und daher schon mit der Redaktion oder Abfassung des Endtextes ein für allemal gegeben war. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, zit. wir nur die Arbeitsschritte: I. Einleitung über den heutigen Wissensstand – II. Petuchot und Setumot in der jüdischen Tradition – III. In den mittelalterlichen Bibel-Handschriften – IV. In den Handschriften vom Toten Meer und

in der Wüste Juda. – V. Textgliederung in außerbiblischen Dokumenten in vorqumranischer Zeit – VI. Herkunft und Überlieferung der Pet. und Set. – Vf. hat demnach nicht bloß die beiden gen. Norm-Codices, sondern sozusagen den gesamten Handschriftenbestand (eine Kärner-Arbeit) unter dem Aspekt der Abschnittsgliederung untersucht. An sich wäre dies bloß die Arbeit eines Statistikers; die gewissenhafte Bestandsaufnahme zeitigte aber ein nicht erwartetes Ergebnis, das Vf. so zusammenfaßt: „Als wesentliche Konsequenz aus der vorliegenden Studie ergibt sich, daß es sich die kritische Exegese nicht länger leisten sollte, auf das Zeugnis der überlieferten Textgliederungen, wie sie vor allem in den Petuchot- und Setumot-Übergängen der prosaischen Bücher, aber auch in der stichischen Schreibweise gegeben sind, zu verzichten. Wenigstens ein Grundstock der in den Büchern der ‚Torah‘, der ‚Prophet‘ und der ‚Schriften‘ überlieferten Gliederungen war aller Wahrscheinlichkeit nach bereits der Niederschrift der Texte mitgegeben, so daß die Texteinschnitte als integraler Bestandteil des Textes selbst und Gliederungsvarianten als Textvarianten zu betrachten sind“ (366).

Graz

Claus Schedl

BEYERLIN WALTER, *Der 52. Psalm. Studien zu seiner Einordnung.* (BWA [N]J 6. Folge, Heft 11) (157.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 49.–.

Eine neue Vorgangsweise soll Klarheit schaffen in der Auslegung von Ps 52. „Der Inhalt . . . seine ihn konstituierenden Bedeutungssyndrome, seine Themen und Züge, seine Motive und bedeutsamen Wendungen . . . auch unter Beachtung der Wortwahl, sind so präzise wie möglich zu fassen“ (20). So findet B., daß sich Ps 52 „nicht nur sporadisch, sondern allenthalben beständig . . . von geprägten Bedeutungssyndromen aus dem Fundus sapientialer Überlieferung bestimmten und leiten“ läßt (36). Die Gegenüberstellung mit Pss 34 und 107 bestätigt dies. Es folgen textkritische Fragen: die Vv 1–2 wurden nachträglich hinzugefügt, auch V 6 ist redaktionelle Einfügung, ebenso die Verwendung von elohim statt Jwh, die vor Ende des 4. Jh. v. Chr. geschah und zusammen mit der sela-Setzung (vermutlich eine technische Instruktion vor 300 v. Chr.) auf die Entstehungszeit verweist (ab Mitte des 5. Jh. v. Chr.). Der „nach seiner Substanz eindeutig sapientiale Ps“ hatte „ziemlich sicher einen (tempel)kultischen Sitz im Leben“ (111, vgl. 140). Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung ergibt, daß ursprünglich Pss 52 und 54 vereint waren. Um Ps 52 zu konkretisieren, mag eine spätere Sammlung nun Ps 53 eingefügt haben. Ein „exegetisierender Schreiber“ (120) fügte den V 52,6 ein, um den Zusammenhang von Pss 52 und 53 noch deutlicher zu machen. V 2 wurde „in extrem spätarchaischer Zeit“ in einer „Vorstufe der Midraschexegese“ (116) vorangestellt. Dies geschah in „Schreiberkonventionen, am ehesten wohl im Tempelbereich“ (116).

Ps 52 wird auch im synagogalen Gottesdienst verwendet worden sein. Eine ausführliche Zusammenfassung (131–144) sowie ein Anhang mit Literatur und Stellenregister beschließen das Buch.

B. ist ein Meister der deutschen Sprache und hat vom methodischen Ansatz her seine Arbeit korrekt durchgeführt. Ob die Nähe zu weisheitlichem Gedankengut berechtigt, um von einem sapientialen Gedicht zu sprechen? Gerne würde man formal nachprüfbare Kriterien genannt sehen. Es ist nicht auszuschließen, daß sich eine „prophetische Paränesē“ (die Querverbindungen zu prophetischen Elementen werden im Buch wohl angedeutet, aber nicht ausführlich behandelt) mit Problemen beschäftigt, die auch häufig in der Weisheitsliteratur zu treffen sind. – Diese Bemerkungen sollen aber keinen Schatten auf das interessante Werk fallen lassen.

Salzburg Friedrich Vinzenz Reiterer

GUNNEWEG A. H. J. / SCHMITHALS W., *Herrschaft*. (Bibl. Konfrontationen, UTB, Bd. 1012) (197.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 14.–.

Ein Alttestamentler (Gunneweg) und ein Neutestamentler (Schmithals) geben den Freunden biblischer Theologie ein Buch in die Hand, das sich mit dem zu allen Zeiten wichtigen Thema „Herrschaft“ befaßt. In der Einleitung wird der Begriff nach allen Seiten geklärt, das Gegenteil „Anarchie“ vorgestellt und unter „Autorität“ auctoritas von der potestas unterschieden.

Im dreiteiligen Werk zeigt der 1. T. Herrschaft als göttliche Heilsveranstaltung im alten Orient, in Israel und im Hellenismus: eine interessante „Materialienkunde“ für den 2. T. Er behandelt: Israels Kritik am Königstum; Messias und Gottesherrschaft; gegenwärtige und zukünftige Gotesherrschaft im AT; Messias und König: Jesus, der „Herr“; gegenwärtig-zukünftige Herrschaft Gottes im NT; und bringt 2 Beispiele (Lk 2,1–20 und Mt 2,1–12), die den Unterschied zwischen irdischer und göttlicher Herrschaft illustrieren. Der 3. T. „Irdische Herrschaft unter Gott“ legt dar, „Was Gottes und was des Kaisers ist“, „Herr des Hauses“ und „Herrschaft in der Kirche?“. Die Vf. zitieren bzw. verweisen auf alle relevanten Stellen des AT und NT. In ihrer Auswertung sind sie Vertreter wissenschaftlicher Exegese und vermeiden Extrempositionen. Was sie zu Jes 7 sagen (68f), wird (mag es auch für manchen Confrater hart sein) von kath. Exegeten ebenfalls als dem Gesamtkontext der Bibel entsprechend vertreten. (Vgl. z. B. H. Kruse, Alma Redemptoris Mater, in TThZ 74/1965, 15–36; im gleichen Jahr hat auch A. H. Gunneweg seine hier zugrunde liegende Sicht von Jes 7 vorgelegt in: VT 15/1965, 27–34.)

Zum Ausdruck „der Geist Jahwes, der auf sie sprang“ (50) dürften die Bibstellen vertauscht worden sein. Denn die angeführten (Ri 3,10; 6,34f.; 11,29; 13,25) bringen weder im masoretischen Text, noch in der Septuaginta und Vulgata ein „Aufspringen“ zum Ausdruck. So gebraucht

Ri 6,34 ein ganz anderes Bild: „der Geist des Herrn hat den Gideon angezogen“, d. h. der Herr wirkt in der Person Gideons. Für „aufspringen“ könnte man die Stellen Ri 14,6.19; 15,14; 1 Sam 10,6.10; 11,6; 16,13 nach der Septuaginta und Vulgata anführen; doch ist auch hier die Wiedergabe des hebräischen Verbs slh nicht einheitlich. slh wird mit „eindringen“, „wirksam sein“, „überkommen“ meist übersetzt (vgl. ATD, Einheitsübersetzung u. a.). Statt (Jes) 9,6–9 ist richtig (Jes) 11,6–9 (82).

Diese Bemerkungen wollen den Wert des Buches keineswegs mindern, denn das Anliegen der Autoren, wichtige Texte beider Testamente zum Thema Herrschaft „in ihrer historischen Eigenart, aber auch in ihrer gegenwärtigen Aktualität zum Sprechen zu bringen“, ist m. E. bestens gelungen.

Alle bibltheologisch Interessierten, ob sie Macht und Autorität ausüben, oder diesen unterworfen sind, werden im Buch manches finden, das sie ihre Situation in einem neuen Lichte sehen läßt: Herrschaft und Gehorsam sollten als gemeinsames Ziel „die Freude“ haben.

St. Pölten Heinrich Wurz

GNILKA JOACHIM, *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teilband Mk 1–8, 26. (304.); 2. Teilband Mk 8,27–16,20 (368.) (Evang.-kath. Kommentar zum NT, II/1 u. 2) Benziger, Zürich/Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1978, 1979. Ppb. DM 105.–.

G. konstatiert: „Das Markusevangelium dürfte gegenwärtig jene neutestamentliche Schrift sein, die die meiste exegethische Literatur hervorbringt“ (vgl. Literaturverzeichnis 9–15). Seine Markuskommentierung, „die zudem in einem ökumenischen Kommentar erscheint“, will besonders 3 Gesichtspunkte berücksichtigen: den Leser über die Ergebnisse der Forschung informieren, das Verstehen des Textes (das ist die Hauptaufgabe) hinsichtlich seiner Entstehung, seiner Aussagebezogenheit und seiner Aussageabsicht vermitteln (damit die theolog. Anliegen des Evangelisten im Sinn der Redaktionskritik zur Geltung bringen), schließlich die Wirkungsgeschichte einbeziehen. Der letzte Gesichtspunkt ist das Neue dieser Kommentarreihe. Die Wirkungsgeschichtliche Methode untersucht die Geschichte des Textes nach seiner Niederschrift. Damit wird wieder auf ein altes Prinzip der Bibelauslegung verwiesen und zurückgegriffen. Von der Wirkungsgeschichte, der jeweiligen Rezeption eines Textes her, läßt sich deutlicher erkennen, welche Elemente im Text diese oder jene Wirkung hervorriefen. Mehr als in der Literaturwissenschaft ist die wirkungsgeschichtliche Sicht für die Bibel angebracht, da sie wesentlich ein Buch der Kirche ist und ihr zur Auslegung anvertraut wurde. Die Beachtung der kirchlichen Wirkungsgeschichte läßt uns mit neuen Augen an einen Text herangehen.

Der Kommentar bietet eine Fülle von Informationen zur literakritischen Analyse des Textes, zur Wort- und Sacherklärung, zur historischen

Frage, zum Fortwirken des Textes in der Kirche. Für Weiterarbeit werden viele Anmerkungen gegeben. Unter den 15 Exkursen der beiden Bände finden sich neben archäologischen und geschichtlichen Abhandlungen wichtige Themen der markinische Theologie: Sohn Gottes, Messiasgeheimnis, Parabeltheorie, Wunder und Exorzismen Jesu, Ehescheidung und Wiederverheiratung. Die Sprache ist prägnant, der Inhalt sehr dicht, trotzdem ist die Lektüre nicht schwierig. Wer sich der Mühe des Studiums, die jedes wissenschaftliche Werk verlangt, unterzieht, empfängt aus diesem Werk viele Erkenntnisse und Anregungen für die Homilie im Lesejahr B, für praktische Bibelauslegung und Meditation. Dieser ökumenische Kommentar wird seiner Widmung gerecht, die aus dem Martyrium Polycarpi 19,2 genommen ist: „Der über die Ökumene hin katholischen Kirche.“

St. Pölten

Alois Stöger

PHIL.-THEOL HOCHSCHULE FULDA (Hg.), *Kirche und Bibel*. (FS f. Bischof Eduard Schick) (502.) Schöningh, Paderborn 1979. Ln. DM 58.-.

Zum 50. Jahrestag der Priesterweihe widmet die Phil.-Theol. Hochschule Fulda diese Festschrift ihrem ehemaligen Professor und gegenwärtigen Großkanzler. Zur Würdigung seines Wirkens wurden die 2 Themenkreise Kirche und Bibel gewählt. Von den 26 Beiträgen möchte Rez. nur 3 aktuelle biblische besprechen.

Seit kurzem liegt die Einheitsübersetzung der Hl. Schrift vor. O. Knoch (Passau) schreibt in seinem Beitrag „Einheit im Wortlaut (Ökumenische Erfahrungen auf dem Weg zur Einheitsübersetzung des NT)“, daß 2 große Übersetzungsunternehmen der Hl. Schrift im kath. Raum für immer mit Bischof E. Schick verbunden seien: die „Neo-Vulgata“ und die „Einheitsübersetzung der Hl. Schrift“. Bei beiden hat der Jubilar das von anderen Begonnene mit Sachkenntnis, Umsicht und Tatkraft vollendet. K. ist überzeugt, daß die Übersetzung den wissenschaftlichen Anforderungen gerecht wird, die man an den ökumenischen Text stellen muß, und daß vor allem die Gemeinden die Neuausgabe des NT mit Vertrauen aufnehmen und gebrauchen werden.

F. Hahn (München), ein verdienstvoller evang. Mitarbeiter an der Einheitsübersetzung, zeigt in seinem Beitrag „Zum Ausbau der Johannesoffenbarung“, daß ihr Verfasser im Unterschied zu den Visionen in Dan 7-12 oder in anderen apokalyptischen Büchern des Judentums nicht verschiedene Endzeitschilderungen unverbunden nebeneinander gestellt, sondern sich trotz Verwendung ehemals selbständigen Materials um Weiterführung und Steigerung gemüht hat. Diese fortlaufende Erzählung hat der Verfasser dadurch ermöglicht, daß er mit Hilfe der 3 Siebenzyklen das von ihm verwertete Material kompositionell einem weitgespannten Konzept eingegliedert hat. So ist ihm eine Darstellung gelungen, die über Schilderungen der Drangsal hinaus, die unmittelbar der Vollendung voraus-

geht, das gesamte geschichtliche Geschehen seit Tod und Auferstehung Jesu erfassen und deuten will. Der Aufbau der Johannesoffenbarung dient der umfassenden Geschichtsschau des urchristlichen Propheten und seinem Christuszeugnis. Die höchst aktuellen Fragen nach der Zukunft der Welt finden hier eine aus dem christlichen Glauben kommende Antwort.

H. Schürmann (Erfurt) steuert eine sehr aktuelle Abhandlung bei: „Neutestamentliche Marginallien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe“. Die ntl Schriften entwickeln keine systematische Ehelehre. Die wenigen Texte, die befragt werden können, sind manchmal undeutlich und häufig auf heutige Fragestellungen nicht unmittelbar applizierbar. „Maßgeblich für die kirchliche Verkündigung und Praxis kann nicht ein mit Hilfe der historisch kritischen Methode erarbeitetes ipsissimum verbum Jesu bzw. die ipsissima intentio Jesu hinter den ntl Texten sein; maßgeblich sind die Aussagen der kanonischen Texte, diese freilich vom Ganzen der Hl. Schrift her interpretiert . . . Weil die historisch-kritische Methode in den uns hier beschäftigenden Fragen weithin nicht zu der Sicherheit führen kann, welche eine verantwortliche kirchliche Praxis benötigt, wird die Kirche die Texte von ihrer Wirkgeschichte her verstehen müssen; d. h. sie muß ihr praktisches Verhalten von der Tradition her mitbestimmen lassen, wobei der Praxis der noch geeinten frühen Ost- und Westkirche besondere weisende Bedeutung zukommen wird“ (411). Die kirchliche Praxis wird aber bei ihren Entscheidungen „im Geist“ (vgl. 1 Kor 7,40) immer bemüht sein müssen, daß ihre Praxis im Lichte der ntl Lösungen: in der Richtung der ntl Kasuistik und Intentionen sowie deren traditionellen Auslegungen – liegt. „Eine solche Praxis würde man sich hier und da strenger (was z. B. die Trennung von Tisch und Bett angeht; die Berücksichtigung des Willens eines Nichtgetauften), hier und da duldsamer (bei wahrscheinlich innerlich ungültigen Ehen, deren Ungültigkeit rechtlich nicht beweisbar ist; bei verantwortlich nicht rückgängig zu machenden Zweitehen) vorstellen können“ (430).

Dieses Wenige aus dem Vielen lädt ein, das Buch zu studieren und des gelehrten Bischofs zuedenken, der es veranlaßt hat.

St. Pölten

Alois Stöger

BORNKAMM GÜNTHER, *Paulus*. (Urban-TB 119) (260.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 14.-.

Dieses bekannte Paulus-Buch ist nun schon in einer 4. Aufl. erschienen. Im Vorwort der Originalausgabe (1969) schreibt B., daß er in der Auswertung der Paulusbriefe weithin ungewohnte Wege gehe und sich bemüht habe, Paulus nicht nur zu referieren, sondern den Leser am Prozeß des Fragens und Erkennens zu beteiligen. Zur 4. Aufl. bemerkt er, daß durch die heilsame Wirkung der Holocaust-Sendungen das lang verstummte christlich-jüdische Gespräch erneut in

Gang gekommen ist und (wie nicht anders zu erwarten) auch Leben, Wirken und Denken des Paulus in neuer Weise in den Brennpunkt des Interesses getreten ist.

Nach einer Einführung in die Paulinen und in die Apostelgeschichte, behandelt der 1. Teil Leben und Wirken des Paulus und der 2. Teil Botschaft und Theologie. Am Schluß wird das Verhältnis von Paulus und Jesus untersucht und in Exkursen literarische Probleme, Christologie und Rechtfertigung. Bei allem ist das Hauptanliegen des Vf., Paulus selbst zu Wort kommen zu lassen.

Linz

Siegfried Stahr

PESCH RUDOLF / KRATZ REINHARD, *So liest man synoptisch.* Bd. VII: Passionsgeschichte. 2. Teil (176.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kart. DM 25.-.

Der letzte Bd. dieses Kommentarwerkes behandelt den 2. Teil der Passionsgeschichte. Mk ist in 14,1–16,8 ganz der vormarkanischen Passionsgeschichte gefolgt, die er zum Grundstock seines Ev. gemacht hatte. Der Kommentar folgt dem Markusfaden und bringt zu den einzelnen Stücken die synopt. Parall., auch die des Joh.-Ev. und welche aus dem Petr.-Ev. wie auch aus dem 1. Kor. (Herrenmahl). Zum besseren Verständnis der synopt. Parall. wird am Schluß in 2 Exkursen eine kurze Charakterisierung der mattäischen und lukanischen Passionsgeschichte vorgelegt.

Der 2. Teil der Passionsgeschichte setzt ein mit dem Beschuß der Hohenpriester und Schriftgelehrten, Jesus zu töten; es folgen die wichtigsten Geschehnisse bis zur Verhaftung Jesu im Landgut Getsemani (14,1–52), dann die Ereignisse der letzten Stunden von Jesu Abführung zum Hohenpriester bis zu seinem Tod (14,53–15,39), schließlich folgt die Bezeugung von Tod, Begegnung und Auferweckung des Messias und Menschensohnes (15,40–16,8). Die Passion Jesu ist ja im Licht der Traditionen vom leidenden Gerechten als Passion des Menschensohnes erzählt, der von Gott zu seiner Rechten erhöht wird. Darum schließt sie mit der Verkündigung der Auferstehung Jesu.

Was schon bei der Besprechung der vorhergehenden Bd. festgestellt wurde, gilt auch hier und somit für das Gesamtwerk: es ist damit für alle Interessenten der theolog. Erwachsenenbildung ein zuverlässiger Kommentar zum Studium der synopt. Evv. geschaffen worden, um die Jesusüberlieferung durchsichtiger zu machen.

Linz

Siegfried Stahr

ZENETTI LOTHAR, *Die wunderbare Zeitvermehrung.* Variationen zum Evangelium. (256 S., 19 Illustr.) Pfeiffer, München 1979. Ppb.. lam. DM 29.80.

„Mir scheint, an wissenschaftlichen Untersuchungen zur Bibel ist kein Mangel. Was fehlt – oder sehe ich das falsch – sind eher frische, ungewohnte Zugänge, appetitanregende Einfälle.“ (Vorwort) Diese Zugänge sind ohne Zweifel un-

gewohnt, aber frisch und appetitanregend. Da werden Gleichnisse oder Berichte umgeformt, ins Heutige übersetzt, wir sind gezwungen, weiterzudenken. Es werden aus Jesu Worten Lieder gemacht. Die „Einfälle“ regen wirksam an, die ganz vertrauten Sätze neu zu bedenken, mit ihnen gleichsam zu spielen, sie von allen Seiten anzuschauen und sich neu von ihnen treffen zu lassen. Uns Predigern könnte das Buch des bekannten Großstadtseelsorgers manchen guten „Stupser“ für die lebensnahe Verkündigung geben.

Linz

Igo Mayr

KIRCHENGESCHICHTE

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

Dieses auf 4 Bd. berechnete Werk will zur deutschsprachigen theor. Primärliteratur der Neuzeit hinführen. Bd. 2 erfaßt an die 2450 aufklärerische Autoren mit ihrem theor. Schrifttum. In vielen Fällen wurden sogar zeitgenössische Rezensionen berücksichtigt. Den Wert des Buches erhellt schon ein flüchtiges Blättern. Wer sich etwa für das Thema „Toleranz“ interessiert, kann hierzu über das Sachregister bei mehr als 30 Autoren Material finden. Im Anonymenverzeichnis (281–304) sind weitere Schriften erschlossen. Die 3 beigegebenen Indices sind allerdings aufgrund verständlicher Einsparungsabsichten sehr kompakt gehalten und daher etwas mühsam benützbar. Immerhin ermöglichen sie den Zugang zu einer großen Fülle aufklärerischen Ideengutes.

Vf. gebührt Dank für die aufgewandte Mühe. Hoffentlich gelingt es ihm, Mitarbeiter zu finden, damit das Unternehmen kein Torso bleibt. Auf eine Liste von Druckfehlern und beobachteten Mängeln verzichte ich, da sie angesichts der Leistung eines einzelnen wie kleinliche Beckmesselei wirken würde.

Linz

Rudolf Zinnhobler

GEORG DENZLER, *Das Papsttum und der Amtszölibat,* 5/1 (Die Zeit bis zur Reformation) (180.); 5/II (Von der Reformation bis in die Gegenwart) (303.) Hiersemann, Stuttgart 1973 u. 1976.

Wer sich bis vor wenigen Jahren über die Quellen und die Jahrhunderte währende Ausbildung des Zölibatsgesetzes für das lateinische Priestertum orientieren wollte, stieß auf fast unüberwindbare Schwierigkeiten, außer er begnügte sich mit lexikalischen Auskünften. Die umfassende Darstellung von Johann Anton und Augustin Theiner (Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen, Altenburg 1828) ist fast so unzugänglich wie die umfangreiche Quellensammlung von Andreas Roskovány (Coelibatus et breviarium: duo gravissima clericorum officia, e monumentis omnium saeculorum demonstrata. Bd. 1–3. Pest

1861; Bd. 6 Nitra 1877). Nun legte D. eine historische Darstellung vor, die das Verhältnis des Papsttums zur Ausbildung des Zölibatgesetzes klären will. Keine umfassende Geschichte des Amtszölibats also, aber doch ein bedeutender Aspekt der Entwicklung sollte wissenschaftlich anvisiert werden. Rez. war durch Umstände, die seine Arbeit erschweren, gehindert, die Besprechung dieses Werkes innerhalb der dafür üblichen Zeitgrenzen abzuliefern. Unterdessen sind in namhaften theologischen und historischen Zeitschriften Besprechungen erschienen, die eingehend den Erkenntnisfortschritt, wie auch die Grenzen des Werkes aufgezeigt haben. Was bleibt da für einen verspäteten Rez. noch zu tun? Er hat das Buch endlich gelesen und den Besprechungen mehr Kritik als Zustimmung entnommen. Mit Recht?

Da wäre vorerst festzustellen, daß eine kundige Einführung in die Quellen zur Geschichte des Zölibats eine notwendige Sache ist; und wer es heute noch wagt, eine Darstellung gleich welcher Institution (auch des Zölibats) für die ganze Zeit der Kirchengeschichte zu schreiben, kann sich bei aller unvermeidlichen Kritik mit der er rechnen muß, doch sagen, er habe etwas Sinnvolles unternommen. Der größere Zeitabstand, der zwischen dem Erscheinen der 2. Bd. und dieser Besprechung liegt, läßt freilich deutlicher hervortreten, wie sehr die Situation des kath. Priestertums unmittelbar nach dem II. Vat. nicht nur die Fragestellung des Vf. evoziert, sondern auch der Darstellung ihre Akzente gegeben hat. Unter den Problemen war die Frage, wie zwingend die Verbindung von Priestertum und Ehelosigkeit sei, eine der heftigst erörterten. Schon der Eingriff Pauls VI. in die Behandlung des Priesterdekrets am 11. 10. 1964, der eine öffentliche Konzilsdiskussion der Zölibatsproblematik entfallen ließ, brachte die Frage nach der priesterlichen Ehelosigkeit in einen spannungsvollen Zusammenhang mit dem Papsttum. In die währende nachkonziliare Diskussion erließ Paul VI. am 24. 6. 1967 sein Rundschreiben „Sacerdotalis coelubatus“, das die überkommene Tradition der Verbindung von Priestertum und Ehelosigkeit kräftigte. Die Kritiker dieses Dokuments hatten den Eindruck, der Papst trage dem Gewicht der Argumente, die unterdessen gegen eine weitere gesetzliche Verbindung von Priestertum und Zölibat namhaft gemacht worden waren, zu wenig Rechnung; nur unter Aufbietung seiner formalen Amtsautorität verewige der Papst die bisherige Rechtslage.

Diese kirchenpolitische Konstellation, das Papsttum als treibende Kraft zur Durchsetzung und Bewahrung des Amtszölibats, erschien dem Vf. als eine Aufgabe, die zur kirchengeschichtlichen Bearbeitung drängte. Die Fragestellung ist ohne Zweifel geeignet, einige Knotenpunkte der Entwicklung zu erkennen: Bei Gregor VII. liegt der Fortschritt in der Verbindung von Papsttum und priesterlicher Ehelosigkeit auf der Hand (I, 64ff); ebenso deutlich tritt dieser Zusammenhang bei den Päpsten der Schlüssephase des Trienter Konzils und der unmittelbar folgenden Zeit zutage.

Pius IV. und sein Nachfolger weigerten sich, einer auch nur regional auf Deutschland begrenzten Aufhebung des Gesetzes zuzustimmen (II, 207ff). Aber zu manchen Zeiten und eigentlich meistenteils waren die Päpste nicht die Protagonisten der Entwicklung. Die entscheidenden Impulse für die Einwurzelung des Zölibats, die geistlichen Kräfte für seine Bewahrung entsprangen mehrfach ganz anderen Quellen als der päpstlichen Autorität. Von daher erweist sich die Fragestellung, über die ganze Kirchengeschichte ausgedehnt, dann doch als eine Engführung; mit der Folge, daß der Leser kapitelweise mit eher zufälligen päpstlichen Äußerungen oder Nachrichten über Verstöße gegen das Zölibatgesetz vorlieb nehmen muß (vgl. die Kap. V u. X). Mit großem Apolomb wurde in der Diskussion der letzten Jahre auf die nichtchristlichen Wurzeln der religiösen Ehelosigkeit hingewiesen. Die Verbreitung der Zölibatsidee sei eine parallele Erscheinung zu einer weit um sich greifenden Verachtung des Körpers und der Sexualität, die neuplatonischen und gnostischen Ursprungs sei. Zusammengeflossen mit der atl und antiken Idee der kultischen Reinheit, habe dieser hellenistische Gedankenstrom in der frühen Kirche den Zölibatgedanken eng an das Priestertum herangeführt. D. findet diese Motivationszusammenhänge bei den Päpsten seit dem Brief Damasus' I. an die fränkischen Bischöfe mit verräterischer Deutlichkeit ausgesprochen (I, 13ff). Er läßt keinen Zweifel, daß er diese Übernahme außerchristlichen Denkens in das Lehrgut des römischen Bischofs für das peccatum originale in der Entwicklung des Zölibats ansieht und darin eine Preisgabe oder vielmehr eine Nichtannahme einer eigentlich christlichen Zölibatsgründung erkennt (I, 15).

Was zuerst beeindruckend stringent erscheint, erweist sich spätestens als Tendenz des Vf., wenn man es mit den bohrenden und zugleich vorsichtig wägenden Beobachtungen zusammenhält, die H. Crouzel, *Le célibat et la continence ecclésiastique dans l'église primitive*, in: J. Coppens, *Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques*, Gembloux-Louvain 1971, 364ff, gemacht hat. Hier werden sogar für die als unchristlich inkriminierte kultische Reinheit Motive aus dem Evangelium sichtbar. Diese Entdeckung macht bei der weiteren Lektüre Denzlers zurückhaltend, sich ihm in seiner Argumentation zu schnell anzutrauen; und insgesamt stellt sich schließlich die Überzeugung ein, eine nüchterne, maßvolle und weniger insinuierende Darstellung hätte mehr genutzt.

Klagenfurt

Karlheinz Frankl

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. Iam. DM 86.-.

Die Modernismusforschung nähert sich allmählich einem Stadium, in dem eine zusammenfassende Darstellung möglich sein wird. Einen

gründlichen Versuch hierzu stellt eine Arbeit von E. Poulat (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*) aus 1962 dar. Seither sind jedoch zahlreiche Einzelstudien erschienen, die zu berücksichtigen sind. Als Beispiel sei auf N. Trippen und auf den Sammelband von E. Weinzierl, der wichtige Aufsätze enthält, verwiesen.

Als unentbehrlicher Baustein wird sich das vorliegende Buch, dessen Wert vor allem eine eingehende Spezialbibliographie und ein umfangreicher Katalog unveröffentlichter Quellen ausmacht, erweisen. Das Werk stellt tatsächlich so etwas wie ein Handbuch der Modernismusforschung dar. In seinen Reflexionen über die Modernismuskrise zu Beginn des 20. Jh. begreift L. diese als ein Erliegen gegenüber einer Versuchung, die latent in der Kirche stets vorhanden ist (24). Die Ereignisse unter Pius X. werden vor allem, was für den englischsprachigen Autor nahelegt, an den Beispielen v. Hügels und Tyrrels exemplifiziert. Dabei werden theologische Irrtümer und persönliche Fehler nicht einseitig nur auf Seite der Integralisten gesucht.

Diesem Standardwerk ist weite Verbreitung zu wünschen.

Linz

Rudolf Zinnhöbler

BROSSE / LECLER / HOLSTEIN / LEFEBVRE, *Lateran V und Trient*. (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. X) (560.) Grünwald, Mainz 1978. Ln. DM 68.-.

Die kurze, gut lesbare Abhandlung von Brosse über das 5. Laterankonzil (1512–1517) kann zwar die noch fehlende gründliche Aufarbeitung des vorhandenen Materials nicht ersetzen, bietet aber eine verantwortbare Zusammenfassung der bisherigen Literatur. B. charakterisiert diese Kirchenversammlung treffend als eine „Episode der Schwäche im Leben der Kirche“ (126). Julius II. und Leo X. waren ja auch kaum die Persönlichkeiten, um das Übel an der Wurzel zu packen. Die schwache Beschickung des Konzils und seine Verquickung mit der Tagespolitik taten ein Übriges, um vorhandene Reformansätze nicht zum Tragen kommen zu lassen. Das teilweise Scheitern dieses Konzils muß für das Geschehen der Reformation mitverantwortlich gemacht werden. Hingewiesen sei auf die undifferenzierte Verwendung des Begriffes Gegenreformation (9) sowie auf die falsche Angabe des Vornamens für Kardinal Lang mit „Matthias“ (statt „Matthäus“).

Vor dem Hintergrund des dramatischen Konfliktes zwischen Kaiser Karl V. und Papst Paul III. schildern J. Lecler, H. Holstein und Ch. Lefebvre die Geschichte des Tridentinums bis zur Verlegung nach Bologna (1545–1549). Neben dem äußeren Geschehen wird auch den Konzilsdekreten und ihrer Entstehung Aufmerksamkeit geschenkt. Besonders lebendig sind die von Lecler verfaßten Kapitel, in denen Karl V. etwas schlechter und Paul III. etwas besser wegkommt, als wir es von den deutschsprachigen Handbüchern der Kirchengeschichte gewöhnt sind. Die Vf. konnten bereits das Standardwerk von H. Jedin benützen.

Gelegentlich hat man freilich den Eindruck, daß dessen Geschichte des Konzils von Trient nur im nachhinein konsultiert, nicht aber wirklich eingearbeitet wurde. Überhaupt scheint der Text auf bereits länger zurückliegenden Skripten zu beruhen; so wird z. B. das Tridentinum noch als „das letzte Konzil“ (452) bezeichnet. Sehr interessant ist die Auswahl der im Anhang gebotenen Konzilstexte. Die Rede über die Kirchenreform vom 9. März 1537, die in Anwesenheit Pauls III. verlesen wurde, war diesem nepotistisch gesinnsten Papst sicher nicht nach dem Mund geredet. Auszüge aus dem Tagebuch Massarellis über die Karnevalsvergnügen in Trient mit aktiver Beteiligung einiger Konzilsväter sind zwar nicht direkt belastend, werfen aber doch ein bezeichnendes Licht auf die 1546 immer noch zu wenig erkannte Reformbedürftigkeit der Kirche.

Linz

Rudolf Zinnhöbler

F U N D A M E N T A L T H E O L O G I E

DAUTZENBERG G. u. a. (Hg.), *Zur Geschichte des Urchristentums*. (160.) (QD 87) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 26.-.

Dieser Bd. wird nicht nur durch die gemeinsame Thematik bestimmt, sondern auch dadurch, daß die Autoren Schüler von Rudolf Schnackenburg sind, dem diese Festschrift gewidmet ist. Die Geschichte des Urchristentums wird gegenwärtig nicht sehr stark bearbeitet. Und die wenigen Untersuchungen und Darstellungen, die es gibt, sind unter Voraussetzungen und Postulaten erarbeitet, die selbst wieder fragwürdig sind. Die 6 Beiträge versuchen, auf verschiedenen Terrains einen Blick auf diese bedeutsame Entwicklung zu werfen und dabei zugleich die Schwierigkeit dieser Unternehmung sichtbar zu machen.

Zuerst untersucht G. Dautzenberg den „Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der urchristlichen Mission“ (11–32). Die noch vor 20 Jahren von Schnackenburg gemachte Feststellung: in der apostolischen Heilsverkündigung trete die Gottesherrschaft zurück und die Botschaft von Jesus, dem Messias und Herrn, ins Zentrum, wird dahingehend modifiziert, daß gerade in der Christologie der Logienquelle sichtbar werde, wie die urchristliche Reich-Gottes-Verkündigung sich als eigener Traditionsbereich nachweisen läßt, daß also eine weiter entwickelte Christologie die Reich-Gottes-Verkündigung keineswegs in den Hintergrund gedrängt hat. D. vermag in die „Dunkelzone zwischen Jesus, Paulus, der Logienquelle und Markus“ durch seine Untersuchung einiges Licht zu bringen.

H. Merklein bietet Überlegungen „Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes“ (33–62). Der Überblick über das Textmaterial zeigt, daß die Präexistenzchristologie in einem engen Zusammenhang mit dem Gedanken der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu steht. „Religions- und traditionsgeschichtlich dürfte sich die Präexistenzchristologie als eine Transformation der an Tempel und Tora orientierten Weisheitsspekulation des hel-

lenistischen Judentums Jerusalems aufgrund des Bekenntnisses zur Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu darstellen.“ (55f) Für den Systematiker scheint besonders der Abschnitt „Die Rede vom präexistenten ‚Sohn‘“ (58–62) bedeutsam, wo Brücken zu anderen Bereichen christologischer Reflexion ange deutet scheinen. Präexistenz darf ja nicht nur Chiffre für „Bedeutsamkeit“ sein. Die weiteren Beiträge zeigen auf, daß in der exegesischen Arbeit an einzelnen Perikopen interessante Einblicke in die Fragen und Probleme urchristlicher Gemeinden sichtbar werden können: M. Waibel macht dies deutlich in ihrem Beitrag „Die Auseinandersetzung mit der Fasten- und Sabbatpraxis Jesu in urchristlichen Gemeinden“ (63–96). Die „Nachwahl des Mattias (Apg 1,15–26)“ zeigt die Rezeption und Deutung urchristlicher Geschichte durch Lukas auf; A. Weiser hat diese Analyse erarbeitet (97–110). Einen interessanten Beitrag zur Problematik des Prozesses Jesu in der lukanischen Fassung bietet der Artikel von K. Miller „Jesus vor Herodes. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,6–12“ (111–141). M. sucht herauszustellen, daß es Interesse des Lukas sei, die Schuld der Juden am Tod Jesu in Grenzen zu halten; damit will er Fragen und Probleme seiner Gegenwart einer Lösung näher bringen.

Im letzten Beitrag bietet J. Blank einen Bericht „Zum Problem ‚Häresie und Orthodoxie‘ im Urchristentum“ (142–160). Entgegen einer Kli scheevorstellung vom „reinen“ Christentum zu Beginn und des Abfalls, der Häresie in der nach apostolischen Zeit, müsse man die Vielfalt der Meinungen und Gruppen im Urchristentum deutlicher sehen. Als Problemanzeige ist dieser Beitrag sehr anregend.

Wien Josef Weismayer

KASPER WALTER (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie.* (204.) (QD 85) Herder, Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 34.–.

Die Pneumatologie war das Thema der letzten Tagung der Arbeitsgemeinschaft kath. Fundamentaltheologen und Dogmatiker in München (1979). Ihr Leiter, W. Kasper, legt hier die Referate vor. Seine Einführung bietet den Rahmen für die folgenden Beiträge, die sich einzelnen Aspekten der Pneumatologie widmen. Besonders hebt er dabei die spirituelle Dimension der Problematik heraus – angesichts der „charismatischen“ Bewegung und anderer Frömmigkeitsformen vergleichbarer Art. Diesen Erfahrungshorizont hat bei der Tagung H. Mühl eingebbracht: „Der gegenwärtige Aufbruch der Geisterfahrung und die Unterscheidung der Geister“ (24–53). Kasper betont aber zugleich die Bedeutsamkeit der spirituellen Dimension der Theologie, wobei er auch auf die mystische Tradition hinweist, um die sich kaum jemand innerhalb der akademischen Theologie kümmere. Im Rahmen dieser Rezension darf wohl darauf verwiesen werden, daß in diesem Punkt die Wiener Kath.-theol. Fakultät eine Ausnahme darstellt; innerhalb des Instituts für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte

verfügt sie über eine eigene Abteilung für spirituelle Theologie. Neben der spirituellen Dimension spricht Kasper in seiner Einführung die geschichtliche Perspektive an, die spekulative Vermittlung sowie die kirchliche Dimension. Damit ist zugleich auch die Grobgliederung der Tagung ange deutet.

Rez. möchte auf jene Referate vor allem hinweisen, die ihn sowohl bei der Tagung als auch bei der nachträglichen Lektüre am meisten beeindruckt haben: An erster Stelle muß dabei die Untersuchung des evang. Theologen G. Kretschmar „Der Hl. Geist in der Geschichte. Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie“ (92–130) genannt werden. Der Referent ging von Basilus aus, um mit großer Erudition und meisterhafter Darstellung die Zusammengehörigkeit von Kirche und Hl. Geist herauszuarbeiten sowie auf die trinitarische Einbindung des Geistes hinzuweisen. Weiters möchte ich den Beitrag von M. Kehl „Kirche – Sakrament des Geistes“ (155–180) herausheben. Die bedrängende Frage nach der Institutionalität der Kirche wird hier von der Pneumatologie aus einer Lösung näher gebracht, indem Kirche als „konkrete Freiheit des Glaubens“ gesehen wird. Schließlich finde ich den abschließenden Beitrag von K. Lehmann „Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre“ (181–204) deshalb von Interesse, weil er die Gnadenlehre in ihren Aporien und in ihren neuen Ansätzen aufzeigt, zugleich aber Wege weist, wie eine Befruchtung durch die Pneumatologie gelingen könnte. Es ist heilsam, eine solche reiche Palette von offenen Fragen und unbefriedigenden Antworten serviert zu bekommen.

Es wäre eine wünschenswerte Frucht dieser Tagung und dieses Referatabandes, wenn die theolog. Forschung und die Lehre daraus Impulse ziehen könnten.

Wien Josef Weismayer

ELIADE MIRCEA, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. I. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis. (433.) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 69.–, S 537.–.

Der rumänisch-amerikanische Religionshistoriker an der Universität Chicago legt im 1. Bd. eines dreiteilig geplanten Werkes umfangreiches Material zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des mythologischen und des religiösen Weltbildes vor. Angesichts der Fülle des historischen Materials kann es sich nur um eine subjektive Auswahl handeln, wobei der Autor sehr deutlich Schwerpunkte setzt, die für die Entwicklung signifikant sind. Er ist bei der Interpretation von archäologischen Funden aus prähistorischer Zeit sehr vorsichtig, wenngleich sich manche Hypothesen über die Anfänge nicht entscheiden lassen. Für den Religionswissenschaftler und Ethnologen ist das Buch ein unentbehrlicher Leitfaden durch die Geschichte der religiösen Ideen, aber auch der christliche Theologe wird daraus ein umfassenderes Verständnis sei-

ner Glaubenssätze und Glaubensbilder gewinnen können. Auf alle Fälle ein Standardwerk der modernen Religionswissenschaft. Vorsicht scheint nur geboten bei den psychoanalytischen Interpretationen des historischen Materials.

Graz

Anton Grabner-Haider

PAUS ANSGAR (Hg.), *Jesus Christus und die Religionen*. Salzburger Hochschulwochen 1979. (320.) Styria, Graz/Butzon & Bercker, Kevelaer 1980. Kart. S 120.-, DM 16.80.

Sammelwerke zu besprechen ist wohl sehr schwierig; denn so viele Beiträge, so viele Geister! Jedem gerecht zu werden, ist eine Kunst, die niemand kann. In diesem Büchlein kommen 10 Autoren zu Wort. Im Vorwort umreißt Hg. die Zielrichtung der Hochschulwochen. Die Religionen hätten heute, wie eh und je, nichts von ihrer faszinierenden und furchterregenden Dynamik verloren, aber es herrsche überwiegend die unverbindliche und erschlaffende Meinung vor, daß im Grunde genommen alle religiösen Gehäuse und Systeme (einschließlich des Christentums) dasselbe meinten, wollten und sagten. In dieses synkretistische Milieu von heute sind die 9 Vorträge hineingesprochen, die, kritisch sichtend, das Gemeinsame hervorheben und das Unterscheidende nicht verwischen wollten.

Dem Umfang nach größte ist der Islam-Vortrag von G. C. Anawati: Die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung (109–160). In klassischer Kürze werden hier die wichtigsten theologischen Probleme wie in einer kleinen summa islamica zusammengefaßt, wodurch die vom Konzil ausgelöste Euphorie auf die nüchterne Wirklichkeit zurückgeführt wird. Das Gespräch mit einer Religion, die sich als Erfüllung aller Religionen betrachtet, erscheint als Utopie. – Nicht weniger utopisch und sogar eschatologisch wirkt K. Schuberts Beitrag: Christentum und Judentum; Wandel des Verhältnisses beider Religionen zueinander (95–108). Kirche und Synagoge wandern miteinander durch die Zeiten. Beider Blick ist auf das Eschaton, das Kommen der Herrschaft Gottes ausgerichtet. Das gemeinsame letzte Ziel ist immerhin etwas Großes, aber es bleibt eine Wanderung nebeneinander. – Der vereigte Kardinal Sergio Pignedoli hat in seiner Menschenfreundlichkeit bereits überall das Gute in den verschiedenen Religionen gesehen: Jesus Christus im Blick von Nichtchristen. Beispiele einiger Erfahrungen (305–313). – W. Dupré, P. Meinholt, D. Wiederkehr und P. W. Scheele gehen nicht auf bestimmte Religionen ein; sie behandeln das Problem „Das Christentum als Religion inmitten der anderen Religionen“. Hier wird vor allem die Eigenständigkeit der heidnischen Religionen hervorgehoben, die auch für das Christentum neue Werte einbringen könnten. Die Tendenz scheint aber dahin zu gehen, daß man dem altgewordenen Christentum neue Aufrischung durch das Heidentum empfiebt. So weit – so gut. Ein wesentlicher Beitrag scheint mir in der Reihe zu fehlen. Das angeschnittene Problem ist ja nicht neu. In klassischer und auch für unsere Zeit

gültiger Weise wurde es doch schon von Clemens Alexandrinus angegangen und geklärt: die Idee vom logos spermatikos ermöglicht es doch, das Gute in den nichtchristlichen Religionen zu bejahren, und Weizen von der Spreu zu scheiden. Die politische Entwicklung von heute dürfte aber den Optimismus des Konzils wieder in die nüchterne Wirklichkeit zurückführen. Der Dialog dürfte immer schwieriger werden, nicht bloß wegen des islamischen Triumphalismus, sondern auch wegen der allzu großen Angleichungsbeziehungen der christlichen Mission, die Entwicklungshilfe und nicht Glaubensverkündigung in den Vordergrund stellt. Die Ausführung von A. Camps: „Die heutige Stellung der römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (233–264) und die von E. L. Stehle: „Chancen der Evangelisation am Beispiel Lateinamerikas“ (265–304) machen nachdenklich. Die Kirche hat als Religion auch heute eine große Chance, aber ihre Stellung innerhalb der Religionen ist schwieriger geworden denn je.

Graz Claus Schedl

MUSSNER FRANZ, *Traktat über die Juden*. (399.) Kösel, München 1979. Kln. DM 28.-.

Nachdem C. Thoma 1978 seine „Christliche Theologie des Judentums“ (Aschaffenburg) vorgelegt hat, ist mit diesem Traktat ein 2. wichtiger Beitrag erschienen, der die viel historisches Tat-sachenmaterial über das Judentum vermittelnde Arbeit von Thoma glücklich durch eine primär ntL Orientierung ergänzt. Das NT ist ja nicht nur das christliche Grunddokument, sondern zeigt auch die Ausgangsbasis des christlich-jüdischen Verhältnisses auf. Jede christliche Theologie des Judentums muß hier einsetzen, die als Basis christlicher Judenfeindschaft verstandenen Texte interpretieren, aber auch die oft übersehenen Stellen beleuchten, die das unlösbare Band zwischen Juden und Christen betonen.

Ausgehend vom NT (v. a. vom Schlüsseltext Röm 11) zeigt M. zuerst, daß der Bund Gottes mit Israel auch nach Jesus weitergeht, das Judentum auch neben der christlichen Kirche eine Heilsfunktion hat. Ein 2. Teil stellt „das große Glaubenserbe Israels“ dar, das die Kirche übernommen hat, dabei zu Recht betonend, daß das alles nicht einfach „Theologie des AT“, sondern von der Theologie des Judentums bis heute nicht zu trennen ist (118). „Die unlösbare Verwurzelung der Kirche in Israel“ ist somit zu den notae ecclesiae zu rechnen (175).

Die Entdeckung des Juden Jesus im Judentum und in der christlichen Theologie ist das Thema des nächsten Abschnittes, der sich v. a. mit Jesu Stellung zum Gesetz in der Bergpredigt auseinandersetzt. In der Konzentration des Gesetzes auf das Liebesgebot sieht M. Jesus gleichsam als „Reformjuden“ (193). Noch problematischer ist natürlich die Gesetzeskritik und Rechtfertigungslehre bei Paulus. Letztere ist nicht gegen Juden, sondern gegen (Juden-)Christen formuliert. Doch gibt M. zu, daß Paulus mit dem Problem des Gesetzes nicht ganz fertig geworden ist

und die Gesetzestreue Israels die Logik seiner Rechtfertigungslehre stört (231).

Unter dem Titel „Theologische Wiedergutmachung“ erörtert M. die „antijüdischen“ Stellen in den Evv., den Aufbau des Feindbildes Pharisäer, die Problematik der Kategorie „die Juden“ bei Joh. und die Frage nach der Schuld am Tod Jesu (Ratschluß Gottes wegen der Sünden aller Menschen). Den berüchtigten Satz Mt 27,24f „Sein Blut komme über uns“ versteht er theologisch vom Erlöserblut Christi, das auch über Israel kommt. Schließlich zeigt er aus den Evv. selbst, daß die Juden Jesus nicht als Messias erkennen konnten.

Ein weiteres Kap. handelt vom Unterscheiden und vom Trennenden (Christologie – realisierte Eschatologie) und setzt sich mit Rosemary Ruethers „Nächstenliebe und Brudermord“ (München 1978) über die theolog. Wurzeln des Antisemitismus auseinander. Ein Abschnitt „Gemeinsame Aufgaben und Ziele“ sowie ein Kurzkommentar zu „Nostra Aetate“ 4 beschließen das Buch.

M. ist schon seit vielen Jahren im christlich-jüdischen Dialog aktiv und hat mit diesem (auch für den Nichtfachmann ausgezeichnet lesbaren) Buch eine gerade durch die ständige Konzentration auf die Aussagen des NT grundlegende Arbeit geleistet. Sicher werden manche einiges anders sehen, in Details anderer Meinung sein (mir ist z. B. zu vereinfachend: „Daß Paulus das Christentum ‚hellenisiert‘ habe, ist als absoluter Unsinn zu bezeichnen“, 235); jedenfalls ist es ein Buch, dem man möglichst viele Leser wünscht.

Wien

Günter Stemberger

BISER EUGEN, *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis.* (155.) Schöningh, Paderborn 1979. Kart. DM 12.80.

Der Inhaber des einst von R. Guardini betreuten Lehrstuhles für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Münchner Universität gibt mit diesem Buch dem mit Guardini vertrauten Leser eine „kritische Würdigung“ (10) in die Hand.

In der Einführung erinnert B. an den Titel der Festschrift, mit der der Achtzigjährige 1965 geehrt wurde: „Interpretation der Welt“. Damit brachte man Guardini und sein Werk in einen erheblichen Zugzwang. „Denn wer von Interpretation spricht, setzt sich seit der von Marx geübten Feuerbach-Kritik der Frage aus, ob er ‚nur‘ interpretiert und im übrigen alles beim alten gelassen habe, oder ob von ihm auch Anstöße zur Veränderung der interpretierten Welt ausgingen.“ (10) Damit ist das Fragefeld abgesteckt, innerhalb dessen nun Schritt für Schritt Werk und Person Guardinis in sorgfältiger Analyse und großer Anstrengung dargelegt werden.

Mit steigender Aufmerksamkeit wird sich so mancher Leser dorthin führen lassen, wo über den Sinn des Paradoxes von der „statistischen Veränderung“ gehandelt wird (108ff). Da geht es darum, den Begriff „Veränderung“ aus seiner

politischen Verengung zu befreien und als Möglichkeit, den Wandel der Dinge auch durch ganz andere Verhaltensweisen herbeizuführen, begreifen zu lernen. Beispielhaft dafür ist Guardini Position seit dem Widerstand in nationalsozialistischer Zeit bis heraus in die späten Tuend-Meditationen von 1963: „Dem Leben standzuhalten, wie es kommt“, auch in seiner Verletzlichkeit und Todverfallenheit.

Nicht bloß aus Bewunderung und Loyalität zu Guardini ist dieses Buch geschrieben. Es stellt Zeitbedingtes wie Zeitüberdauerndes dieses Denkers und Deuters dar. Gerade deshalb kann es aber ein Anstoß sein, wieder zu der einen oder anderen Schrift Romano Guardinis zu greifen.

Graz Peter Schleicher

WUCHERER A. K. / FIGL J. / MÜHLBERGER S. (Hg.), *Weltpheänomen Atheismus. (Studien zur Atheismusforschung 1)* (177.) Herder, Wien 1979. Kart. Iam. S 188.-, DM 28.50.

Die Frage „Was ist Atheismus?“ zu stellen und zu betreiben, bedeutet, sich auf ein fast unbegrenztes Feld von Theorien und Praktiken der Menschen einzulassen. Die Frage „Was bedeutet Atheismus?“ ist in der Nähe der klassischen, offenen Frage anzusiedeln: „Was ist Wahrheit?“ Und doch hilft ein Herumdrücken um die Frage kaum. Das II. Vat. hat deziidiert erklärt, man müsse das „schwerwiegende Problem des Atheismus einer genauen Prüfung unterziehen“ (GS 19).

In Wien gibt es ein Institut (und damit eine Anzahl namhafter Wissenschaftler), die sich die „Atheismusforschung“ zur Aufgabe gemacht haben. Mit diesem Sammelband eröffnen sie eine Reihe („Studien zur Atheismusforschung“), die sich mit den anstehenden Fragen befassen soll.

Die 7 Beiträge dieses Bd. gehen in unterschiedlichster Weise an das Gesamtphänomen und auch an Einzelphänomene heran. Zwei Aufsätze verdienen es, besonders herausgehoben zu werden, weil sie den theolog. Umgang mit der Frage aufzeigen bzw. zur Diskussion stellen. A. K. Wucherer-Huldenfeld geht das „Weltpheänomen Atheismus“ umfassend an: Mit einer „philosophisch-theologischen Sinndeutung und Analyse“ versucht er sich an „Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus“; er geht systematisierend und geschichtlich-erforschend an die Begriffsbedeutung heran (35-58) und fragt abschließend nach der „positiven Bedeutung“ der Konfrontation mit den Atheisten. Ein Grundproblem in der Begegnung mit den Atheisten ist die Qualifikation und Einschätzung der Ungläubigen/Atheisten. Wucherers Warnung ist mehr als deutlich: „Eine ethische bzw. moralische Abqualifizierung eines Menschen als ‚Atheist‘ aufgrund irgendwelcher als ‚atheistisch‘ einzustufender Äußerungen ist eine sachlich unmögliche, vermessene Vorwegnahme des Gerichts und eher für den Verurteilenden selber eine ernsthafte Gefahr, diesem zu verfallen“ (38).

In einem etwas kürzeren Beitrag geht Johann Figl (der sich mit einer umfassenden Schrift zum Thema „Atheismus als theologisches Problem“ Modelle einer Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart, Mainz 1977] als Experte ausgewiesen hat) den „Philosophisch-theologischen Argumentationsfiguren des Atheismus“ nach (157–176). Besonders das Modell des philosophischen Aufweises Gottes mit Hilfe der „natürlichen Vernunft“ als Basis zum Gespräch mit Atheisten steht zur Diskussion (das Material hierzu bietet vor allem J. B. Lotz). Die letzten Seiten über die Hintergründe der Argumentation des I. Vat. verdienen besondere Beachtung. Das Ergebnis der damals formulierten Überzeugung steht gerade dem heutigen Verständnis im Weg; damals war man sicher: „Der Mensch als Mensch vermag Gott zu berühren“; es wird also die Annahme abgewiesen, daß der Mensch „von Natur Atheist sein könne“ (H. U. v. Balthasar) (vgl. 175). Ist damit eine endgültige Entscheidung darüber ausgesprochen, ob es möglich ist, Atheist zu sein?

Die weiteren Beiträge gehen zum Teil auch auf praktische Dimensionen ein, z. B. der evang. Theologe Kurt Lüthi mit seinem „Plädoyer“ für eine „emanzipatorische Theologie als Alternative zu atheistischen Lebensentwürfen“ (135–156). Dieser Sammelband gibt kaum präzise Antworten, zeigt vielmehr Fragedimensionen und Antwortkonzepte auf. Es gilt, mutig und bescheiden zugleich die Fragen zu akzeptieren und schrittweise zu Antworten aufzubrechen; die Herausforderungen bestehen; und die „Religionskritik sucht (auch weiterhin) ihren Partner“ (vgl. das gleichnamige Buch von R. Schaeffler). Salzburg

Ferdinand Reisinger

DOGMA TIK

SCHÖPFER HANS, *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*. (Urban-TB 649) (164.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 14.–.

Vf. hat sich durch eine Reihe von Veröffentlichungen und eine umfangreiche Bibliographie (Theologie der Gesellschaft. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und polittheologische Problematik: 1960–1975, Bern 1977, 652 S.) bereits als Kenner der lat.-am. Befreiungstheologie ausgewiesen. Wer allerdings in diesem Bd. eine systematische Einführung oder eine zusammenfassende Übersicht erwartet, wird enttäuscht sein. Es handelt sich vielmehr um eine Sammlung von 6 z. T. überarbeiteten und ergänzten Beiträgen (zwischen 1974 und 1979 erschienen). Dadurch gibt es einerseits Überschneidungen und Wiederholungen, andererseits fehlen Gesichtspunkte, die für das Verständnis der lat.-am. Befreiungstheologie nicht un wesentlich sind (z. B. die längerfristigen geschichtlichen Voraussetzungen der lat.-am. Situation, die spezifische Art des lat.-am. Denkens als „Umwelt“ der Befreiungstheologien). Der Bd. ist auch inhaltlich nicht ganz homogen. Das hängt z. T. wohl auch mit der Verschiedenheit der Adressatenkreise der ur-

sprünglichen Beiträge zusammen. Seine Stärke liegt insgesamt weniger in der theol.-systematischen Diskussion der Sachprobleme (hier gibt es Abschnitte, die nicht befriedigen: über die theol. Methode [113–115], ja geradezu banal wirken: die Ausführungen über die Gewalt-Problematik [46–49]) viel eher in der Beschreibung der Befreiungstheologie und ihrer Voraussetzungen. Diese aus den Quellen geschöpften Informationen machen das Buch für breitere Kreise interessant. Dieser Leserkreis wird es freilich bei der Lektüre mitunter nicht leicht haben: wer weiß z. B. schon, was „sequestrieren“ (58), „Arbeitermanifestation“ (62), „Vezinalorganisation“ (34) bedeutet – und das sind beileibe nicht die einzigen sprachlichen Schlamppereien! Am informativsten und unbedingt wert zu lesen sind m. E. die Kap. 3: „Nationale Sicherheit“ als polit.-theolog. Herausforderung an die Kirche (50–101) – ein, wie mir scheint, hierzulande noch viel zu wenig bekannter Aspekt, und Kap. 4: Die Aufspaltung der Ansätze (102–115) – sicher eine der besten Übersichten über die verschiedenen Strömungen der Befreiungstheologie.

Siegfried Wiedenhofer
Regensburg

ZIEGENAUS ANTON (Hg.), *Wegmarken der Christologie*. (203.) (Theologie interdisziplinär 5) Auer, Donauwörth 1980. Kart. Iam. DM 24.80.

Auf einer interdisziplinären Woche der kath.-theol. Fak. Augsburg kamen Bibelwissenschaft, Dogmengeschichte, Philosophie(-Geschichte), Dogmatik und Moraltheologie zu Wort. Die „Wegmarken“, die dabei aufgezeigt werden, sind die Verkündigungstätigkeit Jesu, die Konzilien von Nikaia und Chalkedon, Hegel und Kierkegaard, die Christologie deutscher Sprache seit dem 18. Jh. „Jesus Christus als ‚Norm‘ christlicher Ethik“ könnte man wohl als das Ziel bezeichnen.

H. Leroy arbeitet aus der Gottesreich-Predigt Jesu die Polarität zwischen den hohen sittlichen Forderungen und dem Verweis des Menschen auf Gottes Gnade heraus: „Der radikal fordernde Gott ist derselbe, der radikal begnadet“ (37).

A. Grillmeier betrachtet die Leistungen und Ergebnisse der gen. Konzilien unter dem Gesichtspunkt der Ausbildung und der Sicherung des christlichen Gottesbildes (Nikaia) und des christlichen Menschenbildes (Chalkedon). Dabei wird die Legende von der angeblichen (inhaltlichen) Hellenisierung des Christentums in den ersten Jh. zerflückt. Gerade zu Nikaia wird dem hellenistischen Monotheismus der christliche gegenübergestellt. Mehr angedeutet als ausgeführt wird, daß moderne Bedenken gegen die hypostatische Union irrtümlich den modernen Person-Begriff mit dem von Chalkedon gleichsetzen.

W. Kern führt in zwei konträre Interpretationen der Menschwerdung Gottes ein: in Hegels subtile Gnosis, nach der durch die Inkarnation „gesetzt“ ist, daß göttliche und menschliche Natur „nicht an sich verschieden“ sind, und in Kierke-

gaards gläubige Überzeugung, die Menschwerdung sei „das Paradox sensu strictissimo“. Um die „Grundstrukturen neuzeitlicher Christologie“ sichtbar zu machen, skizziert A. Ziegens aus im 1. T. mit sicheren Strichen bezeichnende „christologische Entwürfe der Neuzeit“ von Reimarus bis zur Gegenwart – nicht ohne ange-sichts der „gegensätzlichen Strömungen innerhalb der Christologie der Neuzeit“ vor überreichten Etikettierungen zu warnen. Es gelingt ihm, Einblick in die Problematik und die Lösungsversuche zu vermitteln, und selbst dazu Stellung zu nehmen. Der 2. T. ist den „besonderen Perspek-tiven der neuzeitlichen Christologie“ gewidmet. J. Piegsa behandelt Glaube (Weltanschauung), Ethik und Kultur. Seine Hauptaussage: Die Norm christlicher Ethik ist Jesus Christus selbst. Die christliche Grundhaltung ist Christusnachfolge in Gottes- und Nächstenliebe. Damit ist auch schon die wesentliche Bedeutung der Gnade angedeutet. Erst auf dieser Basis lässt sich die Würde des Menschen hinreichend schützen. Durch die Auferstehung Jesu ist Leben nach dem Tod kein bloßes Postulat der praktischen Ver-nunft, sondern Gewissheit, die dem sittlichen Handeln wie der gesamten Wirklichkeit Sinn gibt. So ist christliche Ethik auch „die Ethik der Zukunft“ (202).

Der Bd. bietet viel Information in einer zumeist unkomplizierten Sprache, wenn er auch an den Leser einige Anforderungen stellt. Wer sich in die Probleme weiter vertiefen will, findet hinreichend Angaben über neuere Literatur. Den in-haltlichen Vorzügen tun einzelne stilistische Unebenheiten und Druckfehler keinen Abbruch.

Salzburg

Peter Eder

GRESHAKE GISBERT, *Signale des Glaubens. Gnade neu bedacht.* (71.) Herder, Freiburg 1980. Kart. Iam. DM 8.80.

Schlechte Predigten haben gelegentlich sogar gute Wirkungen. Aus dem Ärger über die unzureichende Verkündigung der Gnade Gottes ist die kleine Schrift entstanden, die den geistlichen Gehalt eines theolog. Zentralbegriffs erschließen will, den der Wiener Dogmatiker in mehreren Büchern und Artikeln bereits wissenschaftlich behandelt hat. Das so häufig undifferenziert verwendete Wort soll „als Signalwort christlichen Glaubens neu entdeckt“ werden. Es deutet ein Selbstverständnis an, das nicht von Leistung und Funktion bestimmt ist und somit auch das Fremdverständnis für das Kranke und Schwache aufbringt. Gnade ermöglicht also Freiheit, die nicht mehr sich selber stiftet, sondern aus dem Gewähren Gottes kommt, der die Menschlichkeit des Menschen annimmt. Daraus erwächst für den Begnadeten Hoffnung. Gnade erweist sich damit als wesentliches Thema nicht nur des christlichen Glaubens, sondern auch der Sehn-sucht unserer Zeit. G. gelingt es, in einfacher, aber überzeugender Sprache an einen wesentlichen Begriff heranzuführen.

Seine Schrift fügt sich in die bekannte Reihe des

Herder-Verlages ein, in der namhafte Theologen dem heutigen Menschen das Glaubensver-ständnis meditativ erschließen.

Regensburg

Wolfgang Beinert

MORAL THEOLOGIE

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

Der Innsbrucker Moraltheologe sieht im Mißbrauch der Freiheit eine der größten Gefahren im Denken unserer Zeit, denen er durch klärende Darlegungen begegnen möchte. In lichtvollen Erörterungen nimmt er zu folgenden Themen Stellung: Reifung zur Freiheit; Freiheit und Ge-sellschaft; Autorität und Gehorsam; Norm; Strafe; Wille Gottes. Das leicht faßlich geschriebene Buch (ohne wissenschaftlichen Apparat) wendet sich an weitere Kreise und vermag zweifellos durch sein Bemühen um ein richtiges Freiheits-verständnis viel Gutes zu stiften.

Die Ausführungen über die „Norm“ halte ich al-lerdings für weniger gelungen. Worin das Wesen der sittlichen Normen besteht, wird nicht klar. R. zeigt sich zu sehr dem empirisch-soziologischen Normbegriff verhaftet und kommt so zu der Auf-fassung, daß die Norm in einer verallgemeinerten Weise einen Rechtsanspruch des Mitmenschen formuliert (61); in ihr kommt die Erwartung bzw. der Rechtsanspruch der Gemeinschaft gegenüber dem einzelnen zum Ausdruck (68f). Sittliche Normen regeln aber nicht nur das mit-menschliche Verhalten; es gibt ja auch Pflichten gegenüber Gott und sich selbst. Auch könnte bei der Nächstenliebe nicht von Rechtsansprüchen der Rede sein.

Graz

Richard Bruch

FUCHS JOSEF (Hg.), *Das Gewissen. Vorgege-bene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?* (88.) Pat-mos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 10.80.

Das Buch gibt die Referate einer in Nürnberg ver-anstalteten Akademietagung (1978) wieder, ergänzt durch einen Beitrag von B. Schüller über „Gewissen und Schuld“. Vom zoologischen (speziell primatologischen) Standpunkt geht H. Preuschoft das Thema „Gewissen“ an, indem er untersucht, inwiefern in entwicklungsge-schichtlicher Hinsicht sittliche Entscheidungen des Menschen vorgeprägt sind, was in einem gewissen Ausmaß der Fall ist. Vom innersten Selbstverständnis des persönlichen Menschen ausgehend sucht Jörg Spelt das Gewissensphäno-men zu erhellen, während J. Fuchs moraltheol. Überlegungen beisteuert, in denen er u. a. die Aufgabe des Gewissens weniger darin sieht, in einer konkreten Situation vorgegebene Prinzipien oder Verhaltensnormen auf die Einzelsitu-ation anzuwenden, als vielmehr unter Zuhilfe-nahme und Prüfung von vorgefundenen Nor-men und im Licht des Glaubens den Menschen instand zu setzen, „das konkret situierte Ich un-ter der Rücksicht des richtigen Selbstvollzuges zu ‚lesen‘ und so einen auf die nächste oder fer-

nere Zukunft ausgerichteten Handlungsentwurf originär zu erstellen" (60). Vom sozialetischen Standpunkt aus befaßt sich W. Kerber mit der Gewissensentscheidung in Politik und Gesellschaft, wobei er an aktuellen Beispielen aufzeigt, in welch schwierige, von Richtlinien der Individualmoral nicht einfach hin zu bewältigende Entscheidungssituation Politiker geraten können, die es mit der Gewissenstreue ernst nehmen. Dies wird durch Darlegungen des Bonner Bundesministers D. Haack unterstrichen, die sich wie ein Korreferat, von ev. Seite her, zu den Ausführungen Kerbers lesen.

Die in dem Bd. zusammengefaßten Referate vermitteln einen guten Überblick über die Gedanken, die sich kompetente Persönlichkeiten unserer Zeit zum Gewissensproblem machen, wobei man natürlich von zeitlich begrenzten Vorträgen nicht eine umfassende Behandlung dieses so vielschichtigen Themas erwarten darf.

Graz Richard Bruch

MOLINSKI WALDEMAR (Hg.), *Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe. (Sehen – Verstehen – Helfen, Bd. 3)* (175.) Herder, Wien/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. S 168.–, DM 22.80.

Humanwissenschaftliche Einzelerkenntnisse in einem anthropologischen Kontext stellend, der seinerseits in einer theolog. fundierten Perspektive gesehen wird, beschäftigen sich die Beiträge dieses Sammelbandes mit der Problematik der Freiheitsstrafe und mit der Hilfe für Straffällige. Zunächst kommen Erfahrungen mit der Strafe zur Sprache: ein Gefangener gibt einen Erlebnisbericht; aus der Sicht eines engagierten Zeitgenossen verbreitet sich E. Klee über die „Schwierigkeiten von Straffälligen mit der Gesellschaft und der Gesellschaft mit Straffälligen“. Im 2. Teil geht es um Strafe und Straffälligenhilfe aus der Sicht der Humanwissenschaft und der theolog. Ethik, wobei sich jeweils ein Strafrechtler (H. Müller-Dietz), ein Soziologe (G. Deimling), ein Tiefenpsychologe (M. Skambraks) und ein Moraltheologe (W. Molinski) zu diesem Thema äußern. Mit Recht lehnen es einige der Autoren (Müller-Dietz, Molinski) ab, den eigentlichen Strafzweck in der Vergeltung zu sehen, vielmehr rücken sie die Auswirkungen auf den Täter, vor allem seine Resozialisierung, in den Vordergrund. Dennoch sollte bei der Frage nach dem Sinn der Strafe nicht ihre Aufgabe vernachlässigt werden, der Geltendmachung des Rechtes zu dienen: durch die Strafverhängung seitens der Organe seiner richterlichen Gewalt gibt der Staat zu verstehen, daß er mit seiner Autorität hinter der von ihm als Gesetzgeber aufgestellten Rechtsordnung steht.

Im Schlußteil nehmen die 4 Autoren jeweils von ihrem Standpunkt aus Stellung zu den Möglichkeiten und Grenzen persönlicher Hilfe zugunsten Straffälliger. Es folgen zwei praxisorientierte Berichte: G. Deimling informiert über eine Gefängnisgemeinde im Rheinland, und die Dominikanerin C. Zilkens schreibt über ihre Erfahrungen

gen, die sie als Sozialpädagogin im Strafvollzug sammeln konnte.

Wenn mehrere Vf. ein verhältnismäßig eng umgrenztes Thema behandeln, lassen sich inhaltliche Überschneidungen nicht vermeiden. Dies gereicht dem Buch jedoch nicht zum Nachteil. Es läßt den Leser den Blick in eine gesellschaftliche Wirklichkeit tun, über die sich mancher Zeitgenosse keine Gedanken macht und mit der er auch gar nichts zu tun haben will. In christlicher Solidarität muß uns aber auch das Los der Strafgefangenen am Herzen liegen.

Graz

Richard Bruch

SOZIALWISSENSCHAFT

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.–.

Die durch mehrere Veröffentlichungen (bes. „Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung“, Wien 1976, 1978) bekannte Hg. legt eine willkommene Sammlung geschickt ausgewählter Texte zu der durch Titel und Untertitel klar umrissenen Problematik des „Kontinents der Hoffnung“ vor. Neben Stellungnahmen allgemein bekannter brasiliensischer Bischöfe (Kard. Lorscheider, Hélder Câmara, Antônio Fragoso u. a.) verdienen die Beiträge der Theologen Ricardo Antónich, Peru (Diagnose der Lage Lateinamerikas und der Ort der Kirche in diesem Gesamtbild, 37–63) und Leonardo Boff, Brasilien (Bericht über das III. Internationale Treffen brasiliensischer Basisgemeinschaften, Joao Pessoa 1978, 73–76) besondere Beachtung.

Die meisten der gebotenen Texte werden erstmals in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht. Der Schwerpunkt der Sammlung liegt auf Brasilien, das die Hg. aus eigenem Erleben am besten kennt (vgl. dazu ihre grundlegende Arbeit: Die Macht der Gewaltlosen. Der Christ und die Revolution am Beispiel Brasiliens. Graz 1968). Die erschütternden Zeugnisberichte des im brasiliensischen Nordosten wirkenden französischen Priesters Fredy Kunz (109–118), die Schilderung der Verfolgung der Kirche in El Salvador (127–133) und weitere Zeugnisse (aus Bolivien, Chile und Ecuador) geben dem Bändchen eine besondere Note. Ein ausführliches „Quellenverzeichnis“ (170–172) ermöglicht die wissenschaftliche Auswertung der Texte und das Auffinden der Originalfassungen.

Münster

Werner Promper

HERION HORST, *Utopische Intention und eschatologische Perspektive. Marcuses Herausforderung an die christliche Sozialetik. (Europ. HS-Schriften/Theol. Bd. 129) (XII u. 278.) Lang, Bern 1979. Kart. sfr. 46.–.*

Die Zeiten, wo Utopien ein Corollarium im Anhang an politische Theorien darstellten und die Eschatologie in theologischen Lehrbüchern am Ende ein bescheidenes Dasein hatte, sind seit einigen Jahren vorüber. Ist es der Kulturschock, unter den die industrielle Gesellschaft geriet, ist es die marxistische Herausforderung einer säkularistischen Heilslehre, ist es Modeerscheinung in intellektuellen Kreisen oder neue Zuordnung zur Transzendenz, auf jeden Fall erscheint es erhellend, der Frage des Zusammenhangs nachzugehen zwischen politischer Utopienbildung und religiöser eschatologischer Perspektive.

Das Buch ist Ergebnis einer Forschungsarbeit am Institut für Christliche Sozialwissenschaft der Universität Würzburg unter Leitung von Prof. Wilhelm Dreier, der sich um die sozialtheologische Fundierung christlicher Sozialethik unter Berufung auf das 2. Vat. sehr bemüht. H. macht nun den Versuch, laut Dreier (Vorwort, II), „das Primum christlich-eschatologischer Zukunftsperspektive über die Herausforderung Marcuses und ihm gegenüber auszuloten, mit dem erkenntnisleitenden Interesse des Sozialethikers, die eschatologische Perspektive christlicher Theologie als Teil der fundamentalen Basis christlicher Sozialethik fester zu fundieren“.

Wieder nach Dreier liegt dem die Hypothese zugrunde, daß der Weg eschatologischen Denkens und christlichen Glaubens „bisher nicht gradlinig verlaufen“ sei. Müsse vielleicht „das Hoffnungspotential unseres Glaubens“ (I) erst durch die marxistische Utopie etwa mobilisiert werden, ist seine Frage. Eine Differenz zwischen kirchlicher sozialer Verkündigung und fehlender gesellschaftlich veränderter Kraft in der Praxis kirchlichen Wirkens wird jedenfalls konstatiert. So nehme die Studie von H. „zu Recht den Versuch auf, in der kritischen Auseinandersetzung über die Herausforderung Marcuses den eigenen Standort zu klären, um von dieser auf die Praxis bezogenen Klärung und in der praktischen Auseinandersetzung mit dem Neomarxismus christliche Zukunftsgestaltung realistischer und effektiver zu machen.“ (V)

Die Untersuchung hat folglich 3 Teile: Marcuses Analyse und Entwurf – Eschatologische Perspektiven – Aspekte der Herausforderung.

Eine sicher sehr aktuelle und anregende, wissenschaftlich sauber gestaltete Forschungsarbeit. Alle, die sich nach der Frage erkundigen, warum die neue Transzenderöffnung nicht sogleich in die Bahnen der Kirche und ihrer Heilsantwort einmündet, können hier Anregungen zur Antwort finden.

Wien

Rudolf Weiler

NELL-BREUNING OSWALD VON, *Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung.* (294.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 34.–.

Das dem Titel beigelegte Fragezeichen will „nicht Zweifel wecken oder Unsicherheit verbreiten“ (5), sondern anspornen, Unklarheiten, Ungewißheiten und Unsicherheiten auf dem

Hintergrund der kath. Soziallehre besser zu erkennen, um sie mit entsprechenden politischen Maßnahmen beheben zu können. Die 28 Aufsätze, die großes Detailwissen aufzeigen und „strenge Denkarbeit“ erfordern, sind in 4 Gruppen zusammengefaßt; eine Einführung in den Themenkreis orientiert jeweils über den Stand der Frage.

Die „Soziale Sicherung des Alters“ haben 16 Artikel zum Thema, die die deutsche Altersrentenversicherung (die sog. „dynamische Rente“) seit 1957 bis zum 21. Rentenpassungsgesetz (Juli 1978) positiv-kritisch begleitet haben. Der Hinweis, daß ausreichende Altersrenten vor allem eine Frage der Moral und der Solidarität zwischen der erwerbstätigen, der im Ruhestand lebenden und der nachwachsenden Generation sind, trifft (trotz aller Unterschiede) auch für andere Sozialversicherungssysteme zu.

Der II. Themenkreis hat die Versöhnung zwischen „Kapital und Arbeit“ zum Ziele und beschäftigt sich mit der Mitbestimmung auf Unternehmensebene (wirtschaftliche Mitbestimmung) – in Ergänzung der vielen Beiträge, die in drei Veröffentlichungen des Vf. gesammelt vorliegen: „Mitbestimmung“ (1968, ³1969), „Streit um Mitbestimmung“ (1968) und „Mitbestimmung – wer mit wem?“ (1969).

Im III. Problembereich nimmt der Vf. – aufgrund der Studenttagung über „Grundwerte“ in der Kath. Akademie Hamburg (Sommer 1976) und der Folgeveranstaltungen im Bereich der pol. Parteien und der kath. und evang. Erwachsenenbildung Stellung zu: „Der Staat und die Grundwerte“. In dieser Reihe ist ein Beitrag über „Das Subsidiaritätsprinzip“ enthalten, eines der Baugesetze zur Gestaltung einer gerechten Gesellschaftsordnung, das als „allgemeingültiges Vernunftprinzip“ kein kath. Sondergut ist, und daher von jedem Menschen aus der kath. Soziallehre für sein privates und das öffentliche Leben nutzbar gemacht werden kann (196).

Das Nachdenken über das Verständnis der Sendung der Kirche an die Welt, wie die Pastoralinstruktion „Gaudium et spes“ des II. Vat. es dargelegt hat, hat zu Unklarheiten und Unsicherheiten geführt. Die Beiträge der IV. Gruppe „Die Kirche und ihre Sendung an die Welt“ versuchen zu entwirren und zu klären, z. B. durch Antwort auf die Frage: In welchem Sinn trägt die Kirche Verantwortung nicht einzig und allein für das ewige Heil des Menschen, sondern auch für die Verwirklichung der Gerechtigkeit in dieser Welt? Einen Gesamtüberblick über Sinngehalt und Thematik der kath. Soziallehre vermittelt der 1974 veröffentlichte Beitrag „Die gesellschaftspolitische Aufgabe der katholischen Soziallehre“; hier wird fast eine vorwegnehmende, gedrängte Zusammenfassung des Buches „Gerechtigkeit und Freiheit“ geboten.

Das Buch wird abgeschlossen durch „Das Unternehmerbild der katholischen Soziallehre“ (der Unternehmer als Schlüsselfigur der heutigen Gesellschaft und Wirtschaft) und „Die Kirche unter der Herausforderung des Sozialismus“, mit dem die Kirche (so der Vf.) um die Seelen der

Arbeiter „zu ringen“ hat; zu sehr hätte sie sich in die Defensive drängen lassen. Offensive Herausforderung der Welt im Namen Gottes gehört unverzichtbar zur Sendung der Kirche (199). Das Sachverzeichnis läßt leichter Durchblicke durch die differenzierten Überlegungen finden.
Linz

Walter Suk

NELL-BREUNING OSWALD VON, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre.* (363.) (Soziale Brennpunkte 8) Europa-V., Wien 1980, Ppb. S 80.-, DM 10.-, sfr 9.80.

Kenner der Person und des Werkes Nell-Breunings betonen, daß er sich stets von aktuellen gesellschaftlichen Fragen inspirieren und herausfordern ließ und zu ihrer Bewältigung seine „praxisorientierte Theorie“ entwarf. So finden sich auch in diesem Buch, das der Vf. auf Anregung und Wunsch der Kath. Sozialakademie Österreichs als systematische Darstellung der kath. Soziallehre in ihren Hauptbereichen geschrieben hat, grundsätzliche Aussagen und überliefertes Lehrgut in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemstellungen, um so „in noch offene und umstrittene Fragen“ tiefer einzuführen und auch das Rüstzeug zu bieten, sich mit „anderen Überzeugungen und Weltanschauungen auf gleicher Ebene“ auseinanderzusetzen und „ein zutreffendes Verständnis dessen, was wir vertreten, erschließen zu können“ (11).

Verschiedene Sachbereiche – und damit auch wichtige ordnungspolitische Probleme werden aufgegriffen: Mensch und Gesellschaft, Staat und Kirche, Grundwerte und Grundrechte, Interessen und Konflikte, Eigentum und Einkommen, Kapital und Arbeit (unter Einschluß des Themas „Mitbestimmung“, dem sich der Vf. seit mehr als 10 Jahren intensiv widmet), internationale politische Ordnung und Weltwirtschaftsordnung. Alle Überlegungen und Schlußfolgerungen des Vf., die er als seine Auffassung der kath. Soziallehre gewertet wissen möchte, sind verankert in dem Verständnis von Menschen, wie die Kirche es darlegt. Die Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ prägt letztlich die Auffassung von Mensch und Gesellschaft, von Recht und Gerechtigkeit; vor allem das erste und das letzte Kapitel dieses Buches nehmen auf diese Grundfrage des „Menschenbildes“ Bezug. Mit Recht empfiehlt Vf. die Benützung des ausführlichen Sachverzeichnisses, das Querverbindungen herstellen hilft und aufzeigt, wie gleiche Fragen und Schwierigkeiten in verschiedenen Zusammenhängen wiederkehren. Ebenfalls zu empfehlen wäre das Studium dieses Werkes in Verbindung mit dem anderen: „Soziallehre der Kirche – Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente“ (Wien 1979); beide Bücher geben eine umfassende Darstellung des sozialen Denkens der kath. Kirche.

Linz

Walter Suk

AUSSERMAIR JOSEF, *Kirche und Sozialdemokratie. Der Bund der religiösen Sozialisten 1926–1934.* (234.) Europa-V., Wien 1979. Kart.

Ein Stück Zeitgeschichte wird hier lebendig und dem Vergessen entrissen. Der Leser stimmt mit dem Vf. darin überein, daß das Phänomen des religiösen Sozialismus, der in der Zwischenkriegszeit in mehreren europäischen Ländern vorhanden war (Entwicklung und theologische Fundierung versucht des religiösen Sozialismus im deutschsprachigen Raum werden kurz skizziert), „auch heute viel für die Bewußtwerdung der Verantwortung der Kirche auf sozialem Gebiet beitragen“ könne (13). Als Zeichen einer Bewußtseinsänderung nach 1945 kann das Mariazeller Manifest des Österr. Katholikentages 1952 gelten, in dem Staatskirchentum wie auch das Protektorat einer Partei über die Kirche als mit der Sendung der Kirche unvereinbar erklärt wurden. 1974 stellt der Österr. Synodale Vorgang fest: „Dieser Weg, den die Kirche in Österreich im Geist des ‚Mariazeller Manifests‘ konsequent gegangen ist, hat sich als richtig erwiesen“ (Dokumente des Österr. Synodalen Vorgangs, Wien 1974, 37). Der „Fünfjahresbericht über den Stand der gesellschaftlichen Wirksamkeit der Kirche in Österreich“ (Abschnitt C „Politik“, enthalten in „Kirche in Österreich – Berichte, Überlegungen, Entwürfe“, Graz 1979) läßt erkennen, daß dieser Weg auch in den 70er Jahren beharrlich beibehalten wurde – trotz gegensätzlicher Meinungen und mancher Mißverständnisse.

Damals freilich (1926), als einige „Außenseiter des kirchlichen Lebens“ sich zur Gründung des Bundes Religiöser Sozialisten um den Metallarbeiter, den „kleinen“ Otto Bauer (zum Unterschied zu Dr. Otto Bauer so genannt) zusammenschlossen, war es anders: es bestand ein Bündnis der Kirche mit der Christlichsozialen Partei, es war ungleich schwieriger, einzutreten für „die Verwirklichung des Sozialismus als eine uns von unserem religiösen Gewissen gebotene Aufgabe“ und „aus echter christlicher Verantwortung und Gewissenspflicht an der Aufgabe der proletarischen Freiheitsbewegung mit(zu)arbeiten“ (33).

Der Vf. beschreibt die Geschichte dieses Bundes und dessen Ringen um sein Religions- und Sozialismusverständnis. Entscheidende Knotenpunkte waren die Tagungen für Christentum und Sozialismus (Wien, November 1928 und Oktober 1929); auf der ersten sprach der in diesen Jahren um die (sozialistische) Arbeiterschaft sehr bemühte Priester Michael Pfleigler. Die Ziele und Wege der religiösen Sozialisten Österreichs wurden im „Berndorfer Programm“, 1930, geformt. Die Entwicklung des Bundes war bestimmt durch Auseinandersetzungen mit der kath. Kirche und einigen ihrer wichtigen Repräsentanten (z. B. mit Joh. Messner), mit den marxistischen Theorien, mit der Freidenkerbewegung und mit dem aufkommenden Faschismus. Die Sozialencyklika Quadragesimo anno (1931), besonders ihre Behauptung, „es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein“ (Nr. 120), brachte zusätzliche Schwierigkeiten für den Bund. 1934 wurde er als

eine der ersten sozialdemokratischen Organisationen aufgelöst.

Die Geschichte dieses Bundes, dessen Mitglieder „das Heimatrecht in der Partei und in der Kirche anstreben“, und der „von seiner Gründung bis zu seinem Verbot 1934 nach allen Seiten hin eine eigenständige Haltung eingenommen hat“ (183), ist reich belegt durch Zitate aus zeitgenössischem Schrifttum, vor allem aus dem wichtigsten Organ des Bundes religiöser Sozialisten „Der Menschheitskämpfer“, mit Faksimiles von Flugblättern, Einladungen zu Veranstaltungen etc. und durch die Wiedergabe von zwei Interviews mit Otto Bauer in Wien (1974 und 1975). Diese Arbeit bietet neben den aufschlußreichen Hauptinformationen auch eine Fülle von interessanten Details, beispielsweise sei das Kapitel „Stimmen zu ‚Quadragesimo anno‘“ genannt. Das Nachwort (von J. Weidenholzer) „Zur Aktualität des religiösen Sozialismus“ setzt sich eigentlich mehr mit dem Verhältnis von Kirche und Sozialismus auseinander als mit den Möglichkeiten und der Wirklichkeit eines religiösen Sozialismus in der heutigen österr. Situation. Manche Behauptungen könnten mißverstanden werden, weil sie zu wenig klar dargelegt sind, etwa dort, wo der Begriff der berufsständischen Ordnung zu wenig abgehoben erscheint von einer geburts- bzw. herrschaftsständischen Ordnung; auch die Verbindung: differenzierter Eigentumsbegriff der kath. Soziallehre mit „Linkskatholizismus“ ist wohl nicht zutreffend.

Linz

Walter Suk

KIRCHENRECHT

LISTL J. / MÜLLER H. / SCHMITZ H. (Hg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*. (XL u. 969.) Pustet, Regensburg 1980. Ln. DM 68.-.

Man beginnt sich an die relative Dauerhaftigkeit des in Reform befindlichen kath. Kirchenrechts zu gewöhnen. Ein Zeichen dafür ist das Erscheinen dieser ersten umfangreichen Gesamtdarstellung des gegenwärtigen Kirchenrechts im deutschen Sprachraum. Der Unterschied zu den früheren Lehr- und Handbüchern fällt ins Auge: Die Kommentierung des CIC ist einer neuen, sinnvollen Systematik und Darstellungsweise gewichen, der Alleingang eines Autors mußte angesichts der Komplexität und des Umfanges der Materie der Zusammenarbeit von 46 namhaften Kirchenrechtlern Platz machen.

Der 1. Teil behandelt als „Grundlagen“ die Theologie und die Reform des Kirchenrechts sowie Kirchenrechtswissenschaft und Kirchenrechtsstudium; auch die „Allgemeinen Normen“ finden hier Raum. Im 2. Teil über die Verfassung der Kirche ist etwa das aufgenommen, was bisher das II. Buch des CIC enthielt; jedoch wird, der Gliederung der Kirchenkonstitution des Konzils entsprechend, ein Kap. über die Glieder der Kirche vorangestellt. Am umfangreichsten zeigt sich der 3. Teil „Die Sendung der Kirche“, der nicht nur die Materien des III. Buches des CIC umfaßt, sondern auch das Strafrecht und die Gerichtsbarkeit – eine Einteilung,

der nicht jeder unumschränkt zustimmen wird. Der letzte Teil befaßt sich mit dem Verhältnis von Kirche und Staat im allgemeinen und in den einzelnen deutschsprachigen Ländern sowie in Frankreich. Die kleinsten Einheiten, die jeweils von einem eigenen Autor behandelt werden, sind 117 durchnumerierte §§.

Von den einzelnen Rechtsinstituten wird das weitergeltende Recht des CIC zusammen mit den nachkonziliaren Änderungen als geltendes Recht dargestellt. Meist finden sich im Klein-druck oder in Anmerkungen Hinweise auf die in den Entwürfen zum neuen CIC vorgesehenen Regelungen. Grundsätzliche Fragen und sparsame Prognosen künftiger Entwicklungen sind oft in eigenen §§ behandelt. Das kirchliche Partikularrecht und die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen werden je nach Materie und Autor mit verschiedener Ausführlichkeit eingebaut, wobei eher ein leichtes Übergewicht der BRD zu bemerken ist.

Zweck des Werkes ist offenkundig eine solide, ausreichende Information über das gesamte gegenwärtige Recht der lateinischen Kirche für den Bedarf in Lehre und Praxis im deutschen Sprachraum. Dieser Zweck wird hervorragend erfüllt. Mehr darf man ohne Sprengung des Rahmens nicht erwarten: Nähere Details muß und kann man aus den Quellen- und Literaturangaben erschließen; die Geschichte des Kirchenrechts ist fast ganz ausgeklammert; Reformvorschläge, die über den Rahmen der Schemata zur Kodexreform hinausgehen, oder gar systemtranszendent Kritik werden selten erwähnt; daß trotz aller Bemühungen um Objektivität die Autoren ihre persönlichen Ansichten (die meist radikalen Neuerungen abhold sind) einbringen, muß als selbstverständlich angesehen werden.

Der „GrNKirchR“ (empfohlene Zitationsweise) ist ein für den theor. und kirchenrechtlichen Fachmann unentbehrliches, für den Praktiker mindestens wertvolles Studien- und Nachschlagewerk, das wesentlich beitragen kann, die bestehende Unsicherheit über das geltende Kirchenrecht zu überwinden.

Graz

Hans Heimerl

SCHMITZ HERIBERT, *Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht*. Die Entwicklung von 1959 bis 1978. (96.) Herder, Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 13.80.

Herder plant die Herausgabe eines größeren Werkes über kirchliche Zeitgeschichte. Diese Arbeit des Vorstandes des Kanonistischen Instituts der Universität München ist als Beitrag zu diesem Werk gedacht und wird nun gesondert vorgelegt, um eine dem weiterführenden Gespräch über die Reform des Kirchenrechts sachdienliche Information zu liefern.

Johannes XXIII., dessen Pontifikat von vielen zunächst als „Übergangs“lösung angesehen wurde, das aber tatsächlich eine in ihren Auswirkungen bis heute spürbare Wende bedeutete, hat auch im Bereich des kanonischen Rechts gewichtige Impulse gesetzt. Sch. will den von 1959

(Ankündigung der Reform des kanonischen Rechts durch Johannes XXIII.) bis 1978 zurückgelegten Weg aufzeigen; dabei ist es ihm vorzüglich gelungen, nicht nur einen Überblick über die wichtigsten gesetzgeberischen Schritte im fraglichen Zeitraum vorzulegen, sondern auch die diesen Normen zugrundeliegenden Leitlinien, den „Geist“ der Rechtsmaterie zu erspüren.

Im Mittelpunkt der Überlegungen steht selbstverständlich das II. Vatikanum, dessen unmittelbar anwendbaren Rechtsnormen wie auch mittelbar wirkenden Anweisungen bzw. Akzentsetzungen nachgegangen wird. Breiter Raum ist dann den gesamt- bzw. teilkirchlichen Verwirklichungen konziliärer Weisungen im Zeitraum von 1965 bis 1978 gewidmet. Hinsichtlich der teilkirchlichen Umsetzung des konziliären Ideenmaterials beschränkt sich Sch. aus naheliegenden Gründen auf den deutschen Sprachraum (BRD, DDR, Schweiz, Österreich, Südtirol); das Niederländische Pastoralkonzil (1966 bis 1970), das eine große, wenngleich im einzelnen recht unterschiedlich gewertete Bedeutung erlangt hat, wird kurz erwähnt. Daß es bei der teilkirchlichen Gesetzgebung nach dem Konzil, nicht zuletzt aufgrund manchmal unklar formulierter gesamtkirchlicher Richtlinien, gelegentlich zu Spannungen kam, weist Sch. etwa am Beispiel der verschiedenen diözesanen Räte nach, wo die anfängliche „Räte-Euphorie“ einer „Räte-Krise“ Platz gemacht hat.

In einem weiteren Abschnitt befaßt sich das Buch mit der Reform des CIC, zeigt einerseits die Richtlinien für die Neugestaltung des kirchlichen Gesetzbuches auf und würdigt andererseits die bisher vorliegenden Schemata der Päpstlichen Reformkommission. Auch das Projekt der „Lex Ecclesiae fundamentalis“ wird hinsichtlich seiner rechtlichen Möglichkeit wie auch praktischen Opportunität untersucht, wobei Sch. beide Fragestellungen durchaus fundiert bejaht. Das abschließende Kap. „Die Kirchenrechtswissenschaft“ bietet nicht nur einen Überblick über die im anstehenden Zeitraum abgehaltenen Tagungen und Kongresse mit ihren Fragestellungen, sondern weist einmal mehr die Notwendigkeit einer theologischen Ausrichtung des kanonischen Rechts auf.

Die von großer Sachkenntnis und ausgewogenem Urteil zeugende Schrift wird von allen gerne zur Hand genommen werden, die sich rasch und zuverlässig über den zurückgelegten Weg des kirchlichen Rechts wie auch über mögliche Perspektiven in der Zukunft informieren wollen.

Linz Bruno Primetshofer

PASTORAL THEOLOGIE

WIENER J. / ERHARTER H., *Arbeiterpastoral in der Pfarre*. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1978. (184.) Herder, Wien 1979. Kart. Iam. S 158.–, DM 22.80.

Das Buch ist ein chronologischer Bericht über die Weihnachtsseelsorgertagung in Wien, erweitert um eine kurze Einführung und um die Liste der Referenten.

Die Tagung lief nach dem methodischen Grundsatz der Arbeiterpastoral: sehen, urteilen, handeln. Das spiegelt auch der Bericht wieder. Er beginnt mit Streiflichtern der gegenwärtigen Arbeitnehmersituation, gegeben von vier Arbeitern(innen), und mit einem Referat des Altmeisters der kath. Soziallehre, Oswald v. Nell-Breuning. 4 Berichte über gelungene Beispiele spezieller Arbeiterpastoral komplettieren den Teil des „Sehens“ (Situationsdarstellung).

Der 2. T. gilt der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Tagungsthema. Ein Bibliker und ein systematischer Theologe referieren: „Das Evangelium und die Arbeiter“ und „Theologie und Arbeit“. Der Text- und Liederabend (Arbeit und Arbeiter in der Literatur) fand Aufnahme. Der 3. T. ist mit der Frage befaßt: Arbeiterpastoral in der Pfarre, wie macht man das? Er beginnt mit Schilderungen aus 4 Pfarren (Großstadt, Landgemeinde, Bergwerksort, Gastarbeiterpfarre). Diesem Block ist das Referat des Kattowitzer Bischofs Bednorz zuzuordnen. Das Ergebnis der Tagung schlägt sich aber erst in den 9 Arbeitskreisberichten nieder.

Die Hg. haben eine gute Entscheidung getroffen, die Tagung ungekürzt in einem Bericht zu veröffentlichen. Das Buch ist dadurch etwas umfangreich geraten, was manchen abhalten mag, danach zu greifen. Wer sich aber der Mühe des Lesens unterzieht, weiß Bescheid, was in Österreich auf dem Gebiet der pfarrlichen Arbeiterpastoral versucht wird, was Schwierigkeiten bereitet und worauf man hoffen darf. Ein Bericht kann natürlich nicht besser sein als die Tagung selbst. Es gibt keine sensationellen Ergebnisse, es wird kein gordischer Knoten gelöst. Trotzdem ist das Buch ein Dokument der Hoffnung. Die Arbeiterpastoral lebt. Dem Schwung der 50er Jahre und des Konzils waren Enttäuschungen gefolgt. Auf der Pastoraltagung wurde sowohl eine nüchterne Einschätzung der pastorellen Lage sichtbar, als auch die Notwendigkeit einer speziellen Bemühung um die Arbeiterschaft bestätigt. Dieser Bericht ist ein informatives Zeugnis dafür.
Linz Hans Gruber

PROJEKTGRUPPE GLAUBENSINFORMATION, *Wer glaubt, lernt leben*. Briefe an junge Eltern. (192.) Benziger, Zürich/Kaufmann, Lahr 1979. Kart. Iam. sfr 9.80.

16 Briefe, die auch einzeln erhältlich sind, wurden in diesem Bd. zusammengefaßt. Eine Gruppe, die weithin aus jungen Eltern besteht, hat beraten, welche Themen behandelt werden sollen, und einzelne Personen haben die Briefe gestaltet. Dementsprechend ist der Stil nicht einheitlich. Einmal wird erzählt, ein andermal argumentiert, oder es berichtet jemand über ganz persönliche Erlebnisse. Über die Grundlinie ist man sich aber einig: Es werden zunächst die Fragen junger Eltern festgestellt, und dann wird versucht, von daher einen Zugang zu den „Schatzkammern des Evangeliums“ (6) zu finden, sich im Evangelium Antwort zu holen. So bildet etwa im Kap. über die Strafe das Verhalten Jesu gegenüber der

Ehebrecherin und dem Zöllner Zachäus eine Orientierung; Er macht beiden Mut, sich zu ändern, obwohl er ihre Fehler nicht übersieht. Von Gott reden, Wahrheit und Lüge, Angst, Miterzieher, Schule, Fernsehen, Freizeit – das sind nur einige Stichworte aus dem Inhalt. Im ganzen eine Fundgrube für Gesichtspunkte einer christlichen Erziehung mit vielen Anregungen zum Gespräch unter Gleichgesinnten.

Linz

Bernhard Liss

MEIER CHRISTOPH, *Kirchliche Erwachsenenbildung*. Ein Beitrag zu ihrer Begründung. (246.) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. DM 32.-.

Da trotz der stereotypen Feststellungen, daß in der kirchlichen Erwachsenenbildung bisher mehr praktisch gearbeitet als theoretisch reflektiert wurde, die theoretischen Abhandlungen nicht mehr werden, fragt man sich bei jeder dergesten Neuerscheinung unwillkürlich, was denn nun daran das Neue ist, was es denn wirklich Neues zur theoretischen Reflexion beträgt. M. bemüht sich zunächst einmal, ausgehend von einer gründlichen Durchleuchtung verschiedener Ansätze zur theoretischen Begründung kirchlicher Erwachsenenbildung seit 1945, dem Spezifikum kirchlicher Erwachsenenbildung mit wissenschaftlicher Akribie nachzuforschen und es in das Spannungsfeld kirchlicher Beauftragung und Funktion, der Vermittlung grundlegender christlicher Werte in der geistigen Situation der Gegenwart und in den Horizont von Bildungspolitik und Bildungsplanung einzubinden. Er macht es dabei weder sich noch dem Leser ganz leicht. So kann man es wagen zu meinen, daß es allein schon ein Gewinn ist, sich von den Gedankengängen des Autors herausfordern zu lassen zu eigener Reflexion.

Die These, zu der M. kommt, daß im Rahmen eines kritisch-funktionalen Gesamthandelns der Kirche die Erwachsenenbildung die spezifische Aufgabe habe, für die Sinnfindung und Sinndiskussion die gesellschaftlich wichtige christliche Überlieferung selbst- und fremdkritisch zu vermitteln, wird heute sicher von vielen nicht nur angenommen, sondern sogar begrüßt werden. Die Sinnfrage ist heute zweifellos zu einer zentralen Frage geworden und damit auch zu einer zentralen Aufgabe der Erwachsenenbildung, insbesondere einer kirchlichen. Daß dies auch einen entscheidenden Beitrag der Kirchen zur Erwachsenenbildung insgesamt bedeutet, dürfte ebenso außer Zweifel stehen. Ob aber diese Standortbestimmung tragfähig genug ist, kirchliche Erwachsenenbildung umfassend zu begründen, wird noch ausführlich zu diskutieren sein.

Zielgruppe dieses Buches sind „Planer, Koordinatoren, Mitarbeiter, Förderer, Kritiker und Gegner kirchlicher Erwachsenenbildungarbeit, die in der Alltagsroutine des Handelns und Entscheidens gelegentlich das Bedürfnis verspüren, einmal wieder grundsätzlich nachzudenken.“

Linz

Franz Stauber

MANGOLDT URSULA VON, *Das Glück der Gelassenheit*. Lebenserfahrungen. (127.) (Herderbücherei, Bd. 705) Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 5.90.

Muß das wirklich alles geschrieben werden, so fragt man sich oft angesichts der Flut an ständig neuer Literatur. Dabei handelt es sich bei vielen der so befragten Publikationen um durchaus Leisenswertes, aber eben um etwas, was andere auch schon geschrieben haben, wenngleich mit anderen Worten. Bei diesem Sammelbändchen von 5 Essays ergeht es einem ähnlich. Was ist doch nicht schon alles über Gelassenheit, Glück, über Menschen im Zeitgeschehen und das Altwerden geschrieben worden! M. nennt ihre Darlegungen „Lebenserfahrungen“. Leider spürt man sie wirklich nur im Beitrag über das „Altwerden ohne Angst“. Ich möchte ihn fast ein persönliches Zeugnis nennen, das wert ist, angenommen und bedacht zu werden. Daraus spricht wirklich persönlich verarbeitete Lebenserfahrung. Alle anderen Beiträge sind einfache Aneinanderreihung von durchaus überlegenswerten Gedanken, aber viel zu viel. Weniger wäre mehr gewesen, vor allem weniger Zitate, besonders dann, wenn man das, was man schreibt, „Lebenserfahrung“ nennt.

Linz

Franz Stauber

FRIEBERGER W. / SCHNIDER F. (Hg.), *Theologie – Gemeinde – Seelsorger*. (174.) Kösel, München 1979. Kart. DM 19.80.

Bei einer ersten Einsicht in das Inhaltsverzeichnis enttäuscht die völlig ungereimte Reihung der Themen, bis man sich durch das Vorwort belehren läßt, daß die Beiträge alphabetisch nach Autoren gereiht sind. Dem Genus einer Festschrift ist das zuzugestehen. Und dieser Festschrift zum 10jährigen Bestehen der Theologischen Fortbildung Freising gelingt es, nicht nur eine bunte Palatte aktueller theologischer Themen vorzulegen, sondern einige wichtige Fragen zur Person des Seelsorgers und seiner Stellung in der Gemeinde auszuleuchten. Eine kurze Besprechung vermag natürlich nicht den zwölf bzw. dreizehn Beiträgen gerecht zu werden. Auf einige Schwerpunkte sei jedoch hingewiesen.

Für das Selbstverständnis des Seelsorgers leistet die klare Darstellung des kirchlichen Amtsverständnisses aus dogmatischer Sicht von J. Finckeneller einen grundlegenden Beitrag. Weitgehend übereinstimmend sind die Darlegungen von J. Goldbrunner („Von der Selbstdistanzierung und das Christentum“) und von H. Stenger („Der Beitrag der Theologischen Fortbildung zur Identität der pastoralen Berufe“). Beiden geht es um die Selbstfindung, um die Identität des religiös orientierten Menschen, vor allem auch des Seelsorgers. Das Humanum darf nicht überrrannt werden, wo das Christentum doch die Fülle des Lebens verheißt. Verchristlichung bedeutet nicht Zerstörung, sondern Umwandlung; Bindung an eine göttliche Person entfremdet nicht, sondern vermittelt die einzige Sicherheit für Weltorientierung und

Selbstbewußtsein (Goldbrunner). Die spezifische Identität der pastoralen Berufe, wichtig vor allem auch für die Zusammenarbeit der Priester untereinander und mit Laienmitarbeitern, setzt die individuell-geschlechtliche Identität, die weltanschaulich-gläubige und die berufspraktische Identität voraus (Stenger). Die theologische Fortbildung (konkret in Freising) vermag die Identität der Seelsorger wirksam zu fördern, wobei es sowohl auf die Form der Vermittlung (als Martyria), als auch auf die Beziehung der Teilnehmer (in Koinonia, Diakonia und Leiturgia) ankommt, so daß ein Bildungs- (nicht ein Beherrschungswissen) und ein Lebenswissen erworben werden kann.

Der biblischen Orientierung dienen die Beiträge von F. Mußner („Der Weg der modernen Exegeze“), und auf Gemeinde hin orientiert, von F. Schnider („Wie wird eine Gemeinde missionarisch“) sowie F. Schröger („Laßt euch auferbauen zu einem geisterfüllten Haus“). Erwartungsgemäß stellt J. Gründel „Erfahrung und Rationalität als Gestaltungsprinzipien einer theologischen Ethik“ heraus. Hier geht sicher die Diskussion noch weiter. Sehr bedenkenswert ist der zweite Artikel von W. Friberger: „Seelsorge in Zusammenarbeit; Zum Problem der kooperativen Pastoral als Leitbild der Seelsorge“, worin auch eine theologische Begründung derselben versucht wird. Im eher methodischen Rahmen bewegen sich die Erfahrungsberichte über die Freisinger Fortbildung von W. Nastainczyk („Religionspädagogisch-katechetische Fortbildung von Priestern. Erfahrungen und Überlegungen“) und von F. Schnider („Die Exegese und die Bibelarbeit in der Theologischen Fortbildung“).

St. Pölten

Franz Sidl

MAIER HANS (Hg.), *Terrorismus. Beiträge zur geistigen Auseinandersetzung.* (Topos-TB 81) (89.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. Iam. DM 6.80.

Über die Terroristen zu schimpfen oder sie zu fürchten, ist für einen denkenden Menschen und Christen zu wenig. Das TB hilft uns, nachzudenken über Untergründe und Hintergründe der Bewegung und wird dadurch zu einer Gewissensforschung für unsere Zeit. Die Beiträge vom Hg., dem Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, von der Psychologin M. Wanda von Baeyer-Katte und von Bischof Klaus Hemmerle (Aachen) lassen an Gründlichkeit nichts zu wünschen übrig. Auch die Erklärung der deutschen Bischöfe (1978) über Ursachen des Terrorismus und Voraussetzungen zu seiner Überwindung gibt dem Leser sehr brauchbare Weisungen für sein Denken und Handeln in dieser schwierigen Frage.

Igo Mayr
Zams/Tirol

HOLDEREGGER ADRIAN, *Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse – Anthropologische Grundlagen.* (Studien z. theol. Ethik, Bd. 5) (377.) Universitäts-V. Freiburg (Schweiz) / Herder, Freiburg 1979. Kart. Iam. DM 52.-.

Fast ebenso unabsehbar wie das Leid, das mit dem Suizid von Menschen zusammenhängt, ist die mittlerweile auf über 10.000 Titel angewachsene Fachliteratur zu diesem Thema. Bis zum Erscheinen dieses Werkes gab es keinen interdisziplinären Durchblick, der alle wesentlichen Dimensionen dieser extremen und schrecklichen Variante menschlichen Handelns so gut umfaßt. Der 1. Bd. intendiert eine systematische Grundlegung für sittlich verantwortliche Hilfe am Suizidgefährdeten und für die normethische Beurteilung, der dann der 2. Bd. gewidmet sein soll. In der Einleitung geht es um das Abstecken des Problembereiches, um Klärung und Methodenfragen und schließlich um eine möglichst präzise Begrifflichkeit. Mittels empirischer Verfahren gilt es, äußere Umstände und innere Bedingungen der Suizidhandlung zu klären; auf dem Weg der Integrierung der empirisch erhobenen Sachverhalte gedenkt der Autor Sinnverhalte aufzudecken (integrierend-hermeneutische Methode), durch kritische In-Beziehung-Setzung die verschiedenen Sinnverständnisse wechselseitig zu überprüfen (kritisch relationale Methode) und mittels der analytischen Methode bestehende ethische Argumentationen auf ihre logische Stimmigkeit hin zu untersuchen.

Der 1. Hauptteil enthält umfassend die empirischen Zugänge zum Problembereich. Zunächst werden die Ergebnisse der soziologischen Forschung so differenziert und kritisch zusammengestellt, wie man sie selten beisammen hat. Nicht nur die relevanten Merkmalvarianten (wie Alter, Geschlecht, Zivilstand, Berufs- und Schichtenzugehörigkeit, Volkscharakter, Stadt-Land, Religions- und Konfessionszugehörigkeit, Suizidmethoden, Jahreszeit, Mord-Selbstmordkorrelation), sondern auch komplexe soziologische Theorien, die das ganze Spektrum der Faktoren miteinbeziehen, werden auf der Basis einer breiten Literaturkenntnis und -kritik aufgearbeitet. In einem zweiten Punkt kommen die klinisch-psychiatrischen Aspekte zur Sprache; nach der Diskussion der heiklen Frage des psychiatrischen Krankheitsbegriffes wird als Ergebnis der neueren Forschung festgehalten, daß der Suizid in den meisten Fällen nicht selbst als Krankheit, wohl aber als Symptom einer psychischen Störung angesehen werden kann. Der detaillierte Durchgang durch die einzelnen Krankheitsbilder (wie die verschiedenen Arten von Depression, die Schizophrenie, die verschiedenen Neuroseformen, Abhängigkeiten, Hirnschädigung und Vererbungsfaktoren) trägt nicht bloß entscheidend zum diagnostischen Verständnis des Suizids, sondern auch zur Prognose therapeutischer Möglichkeiten bei.

Noch einen Schritt weiter in das Zentrum tut H. mit der sehr einfühlsamen Reflexion auf tiefenpsychologische Erkenntnisse, die erstmals Einblick in die suizidale Entwicklung gewähren. Dabei erscheint der Suizid als Ergebnis einer gegen die eigene Person gerichteten Aggression, die weder nach außen abgeleitet noch in das Ensemble der aus dem Unbewußten wirkenden Kräfte integriert werden kann. Nicht der Tod,

sondern die Entladung ist das unmittelbare Ziel der Handlung. Das „präsuizidale Syndrom“ des bekannten Wiener Suizidforschers E. Ringel wird durch die Ergebnisse der neuesten Narzißmusforschung bestätigt und in einen größeren Interpretationsrahmen gestellt.

Der 2. Hauptteil legt den anthropologischen Grund zum Verständnis der empirisch erhobenen Teilespekte zum Phänomen des Suizids und entfaltet in einem 1. Schritt anthropologische Sinneinsichten aus dem in der Psychiatrie vorausgesetzten, mit ihren eigenen Mitteln aber nicht begründbaren Vorverständnis von Selbstverwirklichung und Ganzsein des Menschen als Therapieziele. Diese Explikation schließt an Autoren an, die selbst in das Grenzgebiet der phil. Anthropologie vorstoßen. K. Jaspers, V. Weizsäcker, E. Gebtsattel, L. Binswanger und E. Fromm werden in ihren Grundanliegen ausgewertet. Die im Ethos therapeutischer Praxis implizierte Option, die H. in konkrete Dringlichkeiten aufschlüsselt, dient der Ermittlung eines übergreifenden Sinnbezuges menschlichen Lebens und einer Letztgründung der unbedingten Geltung der Personwürde. In einem 2. Schritt wird dieser übergreifende Sinnbezug theolog. ausgeweitet und die Funktion des Glaubens für den Suizidgefährdeten mit großer Sachkenntnis formuliert. Mit bester Absicht, aber naiv vorgebrachte Appelle können beim Suizidgefährdeten ja die Selbstaggression nur noch verstärken und ihn direkt in den Tod treiben.

Im abschließenden Punkt werden die in den theolog. Anthropologien beschlossenen Momente zur umfassenden Therapie beschädigten Lebens unter dem Primat der praktischen Einübung eschatologischer Hoffnung inmitten des unabsehbaren Leides entfaltet.

Die Studie verzichtet auf jede voreilige ethische Normaussage, bevor die Voraussetzungen für eine solche nicht methodisch sauber in einer detaillierten anthropologischen Erhellung der spezifischen menschlichen Güter geschaffen sind. Gerade der Suizidgefährdete ist ja meist von seiner Grundhaltung her gar nicht imstande, jene Sinnmomente wahrzunehmen, deren Wahrnehmung dem traditionellen Selbststötungsverbot zugrund liegt. Auch der spezifisch ethische Beitrag zur Lösung des Suizidproblems hat daher nicht bei der Normfrage anzusetzen, sondern viel gründlicher bei den Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß der Mensch Verantwortung auch für sein beschädigtes Leben übernehmen und wieder in seine Identität hineinwachsen kann. Die ebenso umfassende wie kritische Aufarbeitung der Ergebnisse der verschiedenen Disziplinen, die Spannung des Bogens von der Empirie bis zur Theologie und das hohe wissenschaftliche Niveau machen das Buch zum Standardwerk über den Suizid. Gerade weil das Werk dennoch gut lesbar geschrieben ist (die Zusammenfassungen am Ende jedes größeren Kapitels tragen das Ihrige dazu bei), sollte sich die Erwartung des Vf. bei vielen Lesern erfüllen, daß

nämlich vertieftere Einsicht auch stärkere Motivation im Engagement zur Übewindung des Suizids provoziert (335).

Wien

Günter Virt

SCHILLING JOHANNES, *Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde*. (147.) Kösel, München 1979. Kart. DM 19.80.

Theorie und Praxis der Jugendarbeit machen je eine Hälfte dieses Buches aus. Es ist ein gutes Plädoyer für eine offene kirchliche Jugendarbeit ohne vordergründige Rekrutierungsbestrebungen, und bringt auch zahlreiche Beispiele für eine Verwirklichung. Ausgangspunkt für die Theorie ist der (auch für Österreich interessante und beherzigenswerte) bundesdeutsche Synodenbeschuß von 1975 über die „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“. Die Orientierung nach den Bedürfnissen Jugendlicher erscheint etwas überbetont und sollte noch stärker in Zusammenschau mit den Zielen gesehen werden. Insgesamt bringt das Buch gute Denkanstöße für Verantwortliche in der Jugendarbeit im weitesten Sinn und konkrete Modelle, denen die zugegrundeliegende sechsjährige Praxis des Autors wohltuend anzumerken ist.

Linz

Willi Vieböck

HUSSLEIN ADELINA, *Ich werde erwachsen. Liebe – Ehe – Elternschaft*. (182 S., 37 Abb.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 108.–, DM 14.80.

Unter der Fülle von Aufklärungsschriften ragt dieses Büchlein aus mehreren Gründen angenehm hervor. H. ist Ärztin und bietet in einfacher, klarer Sprache die medizinischen Grundkenntnisse auf diesem Gebiet dar. Ob es nun Bau und Funktion der Geschlechtsorgane oder Zeugung und Geburt sind, überall wird umfassend und nach dem neuesten Stand der Sexualforschung das Problem behandelt. Auch die vorhandenen Bilder veranschaulichen das Dargebotene. Dazu wird in den weiteren Kap. Hygiene und Psychohygiene ebenso im Kap. Sexualität diese ganzheitlich gesehen und in den gesamt-menschlichen Zusammenhang gestellt. Damit wird den jungen suchenden Menschen ein Weg gewiesen, der sie über die Niederungen des Pansexualismus hinausführt. Ehrlich und offen wird über die Empfängnisregelung geschrieben. Die periodische Enthaltsamkeit, die Basaltemperaturmessung und die sympto-thermale Methode werden eingehend beschrieben. Auch die mechanischen und chemischen, vor allem die hormonalen Mittel sind der Vollständigkeit halber angeführt. Die Autorin verhält sich reserviert gegen die Sterilisation und lehnt die Schwangerschaftsunterbrechung zur Geburtenkontrolle strikt ab. Es wäre gut, wenn ihre fundierten Gründe dagegen auch in der politischen Öffentlichkeit mehr beachtet würden. Umfassend werden die sexuellen Abweichungen aufgezählt und die negativen sozialen Folgen dargestellt. Am Schluß finden sich Hinweise auf die sich immer mehr ausbreitenden Geschlechtskrankheiten.

Jugendliche, aber vor allem auch Eltern und Erzieher, können sich hier klare Informationen holen und für die Gestaltung der Aufklärung über Sexualität vieles lernen.

Graz

Karl Gastgeber

SCHULZ HEINZ-MANFRED, *Wenn du mit meinen Augen siehst.* Christliche Gemeinde und Minderheiten. (150.) Grünwald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 19.80.

Der Großstadtpfarrer von Frankfurt-Eschborn hat mit seiner Publikation ein heißes Eisen aufgegriffen. Sind uns nicht die Randgruppen und Minderheiten in unseren Gemeinden lästig und stören sie nicht den geordneten Ablauf des Gemeindelebens? Dagegen sollten die Gemeinden Hort für sie sein, wenn sie Christus nachfolgen wollen. Die Probleme der Minderheiten werden zur Sprache gebracht, das Kranksein, Altwerden und Sterben soll in die Gemeinde integriert werden, auch die psychisch Kranken dürfen nicht in das Abseits abgeschoben werden. Sch. bringt zu diesen Themen eine Reihe von Predigten und faßt seine Erkenntnisse und Erfahrungen in Exkursen zusammen. Ein wunder Punkt ist das Problem der Geschiedenen und Wiederverheirateten. Allzurasch spielen wir uns in dieser Frage zu Richtern auf. Die große Zahl der Alleinstehenden, der alleinerziehenden Frauen bleibt im Gemeindeleben verborgen, da sie kaum angesprochen werden. Gehören aber auch Kinder und Jugendliche zu den Randschichten der Gemeinde? Es fehlt ihnen oft die Annahme, die Geborgenheit, die Freiheit, das Offensein für ihre Anliegen. Die Kinderfeindlichkeit unserer Gesellschaft wird offensichtlich. Wohin mit den Gastarbeitern? Sollten sie nicht in die Gemeinde integriert werden? Lebt die Gemeinde nicht immer auch in schlechter Gesellschaft? Was geschieht mit den Gestrandeten, den Alkoholikern, Prostituierten, Süchtigen? Hier müßte noch mehr vom Geiste Jesu, der sich gerade diesen Armen zugewandt hat, lebendig werden. Wie verhalten sich aber die Beharrenden und Verändernden, also Konservative und Progressive als Mehrheit oder Minderheit? In welcher Haltung begegnen sie sich? Solche Fragen spielen in der Gemeinde eine große Rolle und der Pfarrer als Prinzip der Einheit und des Friedens darf nicht müde werden, immer eine neue Zukunft zu eröffnen.

Das Buch eignet sich gut für engagierte Christen, Pfarrgemeinderäte, Seelsorger und Vereinsvorsstände. Für den Gottesdienst finden sich viele Predigten, Meditationen und Fürbitten.

Graz

Karl Gastgeber

HARBERT ROSEMARIE, *Solange wir miteinander reden.* Erfahrungen zwischen den Generationen. (124.) Grünwald, Mainz 1979. Kart. lam.

Der Tenor dieses Buches ist das Generationsproblem heute: unterschiedliche Auffassungen und Anschauungen zwischen jung und alt, zwischen heute und gestern, dargestellt in konkreten Situationen des alltäglichen Lebens. Es ist kein

wissenschaftliches Werk, es ist ein Buch der Praxis! Eine sehr interessante Lektüre; flüssig die Sprache, packend die Darstellung. Die Texte haben subjektiven Charakter. Es wird keine exakte Therapie geboten, eher Impulse, die ermutigen. Quer durch werden jene Probleme aufgegriffen, die innerhalb unserer Generation zu schaffen machen, Eltern und Jugendlichen! Solange wir miteinander reden, geht es weiter! Ja, darauf kommt es wohl an, daß wir miteinander reden, über alles reden, klären und verstehen.

Das Buch faßt vor allem die Auseinandersetzung auf der Ebene der Familie an. Wer weiß nicht um die Gegensätze, Schwierigkeiten, Mißverständnisse und Kummer bedrängter Eltern. Seite um Seite blendet ein in das Leben, in die Spannungen menschlicher Familiengemeinschaft, nicht um eine fertige Konfliktlösung anzubieten, mehr um zur Besinnung zu helfen und so eine Bewältigung anzubahnen.

Ried i. I.

Gaudentius Walser

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.-.

Wenn von 11 Kindern einer Mutter 8 dem besonderen Ruf des Herrn zum Priester- und Ordensstand folgen, so begreift man, daß diese Frau aus bürgerlichen Verhältnissen keine gewöhnliche Erscheinung war. Ihr Sohn Hermann (Priester und Komponist wie sein Bruder Joseph) hat nun der Mutter ein Denkmal gesetzt in einer volksnahen und wirklichkeitsgetreuen Lebensbeschreibung, der ein weiter Leserkreis zu wünschen ist. Wieviel Trost und Kraft könnten Mütter und Väter in unseren Tagen aus diesem Buch schöpfen, wieviel Lebensweisheit in der Führung der heranwachsenden Generation gewinnen, da aus diesen Zeilen ein stilles, echtes Christentum naturhaft, ohne pietistische Verkrampfung leuchtet! – Dem Vf. Dank und Beifall, daß er zur Feder gegriffen hat, damit dieses Mutterbild der Nachwelt als Musterbild und segenbringendes Ideal erhalten bleibe.

Linz

Max Hollnsteiner

MÜHLEN HERIBERT (Hg.), *Erfahrungen mit dem Heiligen Geist.* Zeugnisse und Berichte. (Topos-TB Bd. 90) (181.) Grünwald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 8.80.

Das Büchlein enthält einige beeindruckende Zeugnisse von Neuorientierung und Neubesinnung, angeregt durch Zusammenkünfte der charismatischen Erneuerung. Entscheidend daran ist für mich die Erkenntnis, daß für Bekehrung und christliches Leben eine Glaubensgemeinschaft wesentlich, wenn nicht notwendig ist. Die charismatische Erneuerung kann dabei vielen eine Hilfe sein. Sie tritt aber mit einem gewissen Absolutheitsanspruch auf und glaubt, besonders in der Hinführung zur Tauferneuerung des einzelnen mit Handauflegen das Mittel für die Erneuerung und Verlebendigung der Pfarrgemeinden gefunden zu haben. „Tauferneuerung

in dieser ausdrücklichen Form entspricht durchaus dem Vorgang der Taufe selbst und darf nicht vorschnell als ein beliebiger Ritus angesehen werden . . . Zum mindest sollte diese Form der Tauferneuerung in den Gemeinden angeboten, von der ganzen Gemeinde geduldet, bejaht und nicht mit dem negativen Vorzeichen versehen werden, hier wolle sich jemand „zur Schau stellen““ (159).

Die charismatische Erneuerung will durch ihre Kurse und Seminare den einzelnen sehr bewußt zur Umkehr durch ein Bekehrungserlebnis führen. Ein Berichterstatter ist sich bewußt, daß dabei die Gruppendynamik eine Rolle spielt (116). Das ist nichts Schlechtes und kann für viele eine Bedeutung haben. Nur soll man die Wirkung solcher Erneuerung der Taufe, Priesterweihe und Ehe nicht überschätzen, als ob dann die „Übergabe des ganzen Lebens“ selbstverständlich wäre. Dagegen spricht die Erfahrung, wie sie auch im Büchlein selbst zum Ausdruck kommt: Ein Ordenspriester bittet an zwei Tagen nacheinander um die Geistererneuerung (118). Hg. spricht von einer „Wiederholten Lebensübergabe“ und von einem Vorgang, der eine „vertiefte Umkehr“ voraussetzt (169). Wenn es nicht mit einer „Lebensübergabe“ getan ist, dann ist diese als eine mögliche Form relativiert. Ich kann mir vorstellen, daß Exerzitien mit einer persönlichen Beichte ebenso tief gehen wie eine charismatische Tauferneuerung. Dennoch wird diese eine spätere Beichte nicht überflüssig machen, um aus dem Geist zu leben. Mehr Hilfe gegenüber der Einzelbeichte kann die größere Erfahrung der Gemeinschaft geben, wobei allerdings die größere Abhängigkeit von der Gruppe bedacht werden muß. Es ist dann nicht nur theoretisch die Gefahr gegeben, daß mit dem Wegfall der Gruppe auch das persönliche Glaubensleben umso mehr gefährdet ist.

In diesem Zusammenhang erscheint es mir wesentlich, auf den Unterschied zwischen „spüren“ und „erfahren“ hinzuweisen. Erfahrung ist nicht gleich Emotion. Es gibt eine Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung, die durch die verschiedenen Ereignisse und Phasen menschlicher Entwicklung gewachsen ist, ohne besondere Erlebnisse gehabt zu haben. Besonders Jugendliche und psychisch Labile werden in Gefahr sein, den Glauben mit emotionalen Erlebnissen gleichzusetzen und von diesen abhängig zu werden. „Wir spüren, wie in allen Versammelten das göttliche ‚Wir‘ aufbricht, so als ob Funken sprühen und da und dort zünden. Ein erster zögerner Beitrag: „Wir alle sind jetzt, in diesem Augenblick, zu Gott heimgekehrt.““ (115) Die Angst ist nicht unbegründet, daß die „Geisterweckten“ auf der Gefühlswelle davonschwimmen (88). So gilt wenigstens den Erwachsenen die Mahnung des Abbas Sisoës aus den Sprüchen der Väter: „Suche Gott, aber such nicht zu erfahren, wo erwohnt!“

Schließlich sei in wohlwollender Kritik noch auf einen Bereich hingewiesen. Die charismatische Erneuerung betont drei Charismen: Prophetengabe, Sprachengabe, Gabe der Heilung. Sie ist

der Überzeugung, daß man Gott darum bitten kann und es dann auf der Seite des Menschen liegt, diese Geistesgaben anzunehmen. Mir kommt das Bedenken, daß diese Auffassung zu einer Verkrampfung führen kann, charismatische Anregungen menschlich zu provozieren. Wenn M. mit Recht betont, daß in den Charismen „die jedem von Geburt an gegebenen, ‚natürlichen‘ Begabungen intensiviert und von Gott überschritten“ (170) werden, dann hat eben nicht jeder Mensch die gleichen Charismen und sie werden ihm wohl auch durch die Bitte an Gott nicht gegeben. – Es gibt einen Gebetsstil, der vielfältige kulturelle Wurzeln hat (165), und der auch von der natürlichen Sprachfähigkeit des einzelnen abhängt. Dadurch und auch durch die Größe der Gruppe bzw. Gottesdienstgemeinde werden dem sehr empfehlenswerten freien Beten deutliche Grenzen gesetzt. Bestimmte Formen der charismatischen Erneuerung können sicher zur persönlichen Besinnung und zur Erneuerung unserer Gottesdienste und unserer Gemeinde beitragen. Das Büchlein kann dazu manche Anregungen bieten.

Wels

Eduard Röthlin

ERHARTER HELMUT / MAHLER HANNES, *Offene Gemeinde*. Dr. Franz Jantsch und seine Pfarren Hinterbrühl und Südstadt. (176 S., davon 20 Bildseiten) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 150.–, DM 21.80.

Die beiden Pfarrgemeinden haben in diesem Bd. ihrem Pfarrer ein schönes Geburtstagsgeschenk und für sich eine schöne Erinnerung geschaffen. Für den, der Pfarrer Jantsch persönlich nicht kennt, werden manche Texte aus seinen Predigten, Abhandlungen und Erzählungen keine solche Bedeutung haben, wie es in einem Beitrag heißt: „Die Dynamik des Franz Jantsch bei seiner ‚unkonventionellen Art‘ der Verkündigung des Wortes Gottes ist nicht zu Papier zu bringen.“ (113) Anregend lesen sich die verschiedenen Berichte über die Begegnung mit Jantsch und den lebendigen Pfarrgemeinden von Hinterbrühl und Südstadt bei Wien.

Wels

Eduard Röthlin

WESSEL WERENFRIED / KELLERHOF REINHARD, *Faszination Gemeinde*. Erfahrung, Besinnung, neue Impulse. (120 S., 35 Abb.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 18.–.

In teilweiser Wiederholung, aber auch in Fortsetzung des früheren Berichtes (Wer mitmacht, erlebt Gemeinde. Modell Dortmund-Scharnhorst. Eine Zwischenbilanz, Limburg 1972) geben zwei Patres der Franziskusgemeinde von Dortmund-Scharnhorst eine Darstellung ihrer Pfarrgemeindearbeit. Ihre Pastoral hat zwei Schwerpunkte: Glaubensweckung und Gemeindebildung. Dies wird erreicht durch Information, Kommunikation, Engagements (Dienste) und Spiritualität. Diese vier Bereiche „bilden die Säulen unserer Gemeindearbeit“ (37). Das Buch liest

sich sehr anregend und kann allen, die in der Gemeindepastoral tätig sind – Priester und Laien – viel Anregung und Ermutigung geben.
Wels

Eduard Röthlin

RELIGIONSPÄDAGOGIK

OHELMACHER R. u. a., *Vorlesebuch Religion. Arbeitshinweise – Register.* (504.) Kaufmann, Lahr/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Benziger, Zürich/TVZ 1979. Kln. sfr. 29.50.

Dieses Arbeitsbuch ist für jene gedacht, die das Sammelwerk „Vorlesebuch Religion – Bd. 1-3“ bereits besitzen. Die darin gesammelten Geschichten werden in diesem Arbeitsbuch übersichtlich zusammengefaßt und nach den Gesichtspunkten analysiert: Thema, Inhalt, Problematisches, Vorschläge für die Praxis, dazupassende Medien und ergänzende Literatur, Angaben bezüglich Vorleszezeit und geeignete Altersstufe. Neben einem Bibelstellen- und Autorenverzeichnis erspart vor allem das thematische Stichwortregister dem Benutzer viel Mühe und Zeit des Suchens nach geeigneten Erzählungen. Bei der methodischen Planung einer Unterrichtsstunde erweisen sich überdies die eingestreuten Arbeitshinweise als hilfreich.

Linz

Franz Huemer

BÄTZ KURT (Hg.), *Weltreligionen heute. Hinduismus. Materialien für Schule und Erwachsenenbildung. Planung, Texte, Kopiervorlagen, Dias.* (127 u. 24 S., 30 Dias) Benziger, Zürich/Kaufmann, Lahr 1979. Kart. sfr 68.–.

Die geplante Reihe „Weltreligionen heute“ wird mit diesem Buch eröffnet. Was dieses sehr gründlich und gediegen gestaltete Werkbuch gegenüber ähnlichen Behelfen auszeichnet, ist seine didaktische Struktur. Diese erlaubt es, das bereits übersichtlich aufbereitete Material sowohl im RU verschiedener Schulstufen wie auch in Seminaren und in der Erwachsenenbildung einzusetzen.

Das Hauptstück bilden die 7 „Bausteine“. Ihr stets gleicher Aufbau besteht aus Skizzierung des Inhalts und der einzelnen Bauteile, Medienbeschreibung, Hinweise zum praktischen Einsatz, erläuternde Texte und Aufgabenstellungen. Grafische und tabellarische Übersichten erleichtern das Verarbeiten des reichhaltigen Textangebotes, 30 Farbdias, die dem Buch eingehetzt sind, bieten wichtige optische Ergänzungen. Nach Einsicht in dieses gewiß nicht billige, aber didaktisch hervorragend gestaltete Werkbuch sieht man mit Interesse den weiteren Bänden dieser Reihe entgegen.

Linz

Franz Huemer

SCHILD MANN J. / WOLF B., *Konfirmandenarbeit. Analyse und Konzeption.* (191.) (Urban-TB, T-Reihe 646) Kohlhammer, Stuttgart 1979. Kart. lam. DM 16.–.

Nach einem kurzen geschichtlichen Rückblick (I) werden die leitenden Gesichtspunkte der Re-

form des Konfirmandenunterrichtes (KU) seit 1965 dargelegt (II). Im III. Teil geht es um eine kritische Darstellung der wichtigsten gegenwärtigen Modelle, im letzten Teil legen die Vf. ihre eigene Konzeption der Konfirmandenarbeit (KA) dar.

Die Analyse der Situation, mit der gegenwärtig KA zu rechnen hat, ist treffend und aufschlußreich und gilt für alle Formen christlicher Unterweisung. Die Darlegung der verschiedenen Modelle zeigt, wieviel auch im Bereich der KA in den letzten Jahren gedacht und versucht wurde; allerdings erscheinen die Unterschiede zwischen den einzelnen Modellen oft geringfügig und werden nur dem deutlich, der sich intensiv damit beschäftigt.

Die Darlegung des eigenen Modells schließt zum Teil an bereits bestehende Modelle an. Auch hier werden eher die Grundlagen aufgezeigt, aus denen heraus KU zu geschehen hätte. Die Übersetzung in einzelne Arbeitsschritte ist bei allem Praxisbezug des Modells noch zu leisten.

Das Buch bietet einen guten Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand in der KA. Die Spannung, wieweit christliche Unterweisung kirchliche Sozialisation sein soll (und gegenwärtig sein kann) oder wieweit sie sich zufrieden geben darf (bzw. muß) mit der Vermittlung von Heil, das in entsprechenden menschlichen Strukturen und Verhaltensweisen zum Ausdruck kommt, wird sie nie ganz auflösen lassen. Dies gilt sowohl für die Konzeption wie auch für die praktische Arbeit, wo es noch einmal geschehen kann, daß jemand unbemerkt – „erzwungen“ durch die Realität – sich nach einem Modell richtet, das er theoretisch ablehnt.

Linz

Josef Janda

VIERZIG SIEGFRIED, *Religion in der Gesellschaft.* (Kohlhammer-TB 1034) (120.) Stuttgart 1979. Kart. DM 12.–.

Innerhalb des Sammelwerkes zum Thema Religion befaßt sich der 1. vorliegende Teilband mit dem Thema: „Religion in der Gesellschaft“. Es handelt sich um ein Unterrichtsprojekt, das vor allem praxisorientiert sein soll. Das Projekt ist gegliedert in eine Einführung und in einzelne Problemaspekte (Jugendreligion und Religionskritik); in einem sehr kurzen 3. Teil geht es dann unter „alternative Handlungsmodelle“ um die Zukunft der Religion.

Ob sich das vorgestellte Modell in der Praxis bewährt, kann selbstverständlich nur von dort her beurteilt werden. Der Aufbau ist systematisch und weiterführend; es finden sich auch entsprechende Informationen, die zum selbständigen Auseinandersetzen und Weiterdenken anregen. Die angeführten Texte wirken teilweise theoretisch; sie sind anspruchsvoll und schwierig. Die Verwendbarkeit hängt aber wiederum von den Fähigkeiten und der Einstellung der Kursteilnehmer ab.

Das Unterrichtsprojekt wird bewußt offen gehalten, d. h. es soll nicht ein bereits im voraus feststehendes Ergebnis vermittelt werden, sondern

die Schüler sollen zu einer eigenen Meinungsbildung über die Zukunft der Religion kommen. Das Problem soll engagiert, aber ohne Vereinnahmung des Lesers beschrieben werden (7). In diesem bewußten Offenthalten wird sich Zustimmung oder Kritik am vorgelegten Projekt vor allem entscheiden. Genügt es, die Frage nach der Zukunft der Religion objektiv zu stellen oder müßte nicht die Überzeugung des Religionslehrers zu dieser Frage durch Aufzeigen positiver Identifikationsmöglichkeiten stärker ins Spiel kommen? Die schwierige Kunst des RU wird immer wieder sein, nach einer 3. Möglichkeit zu suchen, durch die Schüler nicht vereinnahmt werden, die sich aber auch nicht scheut, Fragen zu beantworten.

Linz

Josef Janda

SORGE HELGA / VIERZIG SIEGFRIED, *Handbuch Religion I*. Sekundarstufe II-Studium. (Kohlhammer-TB 1032) (300.) Stuttgart 1979. Kart. DM 18.-.

Das HB dient der didaktischen Grundlegung für ein Sammelwerk zum Thema Religion, in dem einzelne Themen für den Lehr- und Studienbetrieb bearbeitet werden sollen. HB I bezieht sich auf die gymnasiale Oberstufe, HB II für die Erwachsenenbildung soll folgen.

In ausführlichen Kapiteln wird die Situation von Lehrer, Schüler und Schule dargelegt, wobei der Gesichtspunkt von Religion und RU besonders berücksichtigt wird. Mit Religionspädagogik und ihren verschiedenen Implikationen (Modelle, Rahmenrichtlinien, Legitimationsprobleme ...) befaßt sich ein weiteres Kap. Schließlich geht es auch noch um die Methoden im Projektunterricht und die Leistungsbeurteilung. Vor allem in den allgemeinen Kap. über Lehrer und Schüler finden sich bemerkenswerte Passagen, die für den in der Pädagogik Tätigen immer wieder bemerkenswert sind. Beispielhaft seien die Darlegungen zur religiösen Subkultur angeführt und die in diesem Zusammenhang versuchten Analysen. Bei den Kap., wo es dann stärker um die konkrete Situation in Schule und Unterricht geht, wird naturgemäß auf die Verhältnisse in der BRD Bezug genommen, die sich nicht in allem mit der Situation in anderen Ländern deken.

In aller verkürzenden Knappheit sei angemerkt, daß die Vf. für ein bestimmtes rel.-päd. Konzept eintreten. Problemorientiertheit und kritisches Bewußtsein sind wichtige Begriffe. Der RU ist stark in die herrschenden pädagogischen Auffassungen und die schulische Situation eingebunden. Dies hat gewiß seine guten Seiten; es dürfte aber nicht übersehen werden, daß es sich dabei doch um die Wahl eines bestimmten Standpunktes handelt. Bei aller Wertschätzung und auch Unverzichtbarkeit der gegenwärtigen pädagogischen Erkenntnisse bleibt immer wieder zu fragen, ob man damit der ganzen Wirklichkeit des Lebens gerecht wird.

Linz

Josef Janda

BIEGER E. / MARLET M. / WEGER K.-H., *Religionskritik*. Argumente für und wider ein religiöses Menschenbild. Kursprogramm mit audiovisuellen Medien. (Projekte für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung, Bd. 8) (160.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. DM 22.-.

Das Buch ist als Grundlage für Seminare in der Erwachsenenbildung, aber auch für den RU in der Oberstufe der Gymnasien gedacht, auch in pädag. Akademien könnte es verwendet werden. Das Gespräch zwischen den Atheismen und der Religion wird hier systematisch und erstmals in methodisch-didaktischer Aufarbeitung gebracht. 5 Seminareinheiten zu folgenden Themen werden angeboten: Pessimistische, nihilistische Interpretation der Ausweglosigkeit – Die Erfahrung der Ausweglosigkeit führt nicht notwendig zur Resignation – Vier Erklärungsmodelle von Religion und Religionskritik – Die Argumente der Religionskritik – Selbstverwirklichung durch Kommunikation. Gott ist nicht Konkurrent der Selbstverwirklichung.

Den einzelnen Einheiten werden Kurzfilme, Tonbildreihen und Texte angeboten, die in Gruppenarbeit, ergänzt durch Kurzreferate, durchgeführt werden. Ausgegangen wird von der Tatsache, daß Rel.-Kritik und Religion von denselben Grunderfahrungen ausgehen: Ausweglosigkeit, Glück, Geborgenheit, Unbedingtheit der sittlichen Forderungen usw. Sie werden nur jeweils verschieden interpretiert. Von der Rel.-Kritik dahingehend, daß Gott und Transzendenz nichts als Projektionen des Menschen sind und der Mensch aus sich selbst erklärt werden müsse. Die Religion aber zeigt das Phänomen auf, daß der Mensch als einzelner sich nicht aus sich selbst verstehen läßt, weil Selbstverwirklichung – das eigentliche Motiv der Rel.-Kritik – sich im Dialog vollzieht, in der Hingabe an andere. Der dialogische Charakter menschlicher Existenz beinhaltet grundsätzlich Offenheit. Damit ist im Bereich des Personalen eine Erfahrung gegeben, die sich nicht als Projektion interpretieren läßt. Damit der Mensch sich verwirklichen kann, muß er sich überschreiten. Aus der Analyse der Erfahrungen ergibt sich aber das grundsätzliche Offensein für die Unendlichkeit. Die Seminareinheiten behandeln die wichtigsten Formen der Rel.-Kritik: den Positivismus des August Comte und seiner Nachfolger; die Vernunftgläubigkeit, für die wissenschaftliche Erkenntnis die einzige mögliche Form der Erkenntnis ist; die Position von Feuerbach, dem Religion nur eine Selbstantfremdung des Menschen ist; K. Marx, für den Religion Spiegelbild einer verkehrten Welt ist; der postulatorische Atheismus im Namen der Freiheit des Menschen, Fr. Nietzsche und Sartre. Dazu kommen die Thesen des Neopositivismus L. Wittgensteins und des Wiener Kreises, für die religiöse Sätze sinnleer sind, weil sie nicht verifiziert werden können. Der Vorzug dieser Seminarmodelle liegt darin, daß die gegnerischen Positionen nicht einfach durch konträre Argumente zugedeckt werden, sondern ihnen in ihrer Bedeutung nachgegangen

wird; zugleich wird aber auch ständig gezeigt, daß dies nicht die einzige möglichen Aussagen sind. Es werden dabei auch die 3 Fehler der Rel.-Kritik aufgezeigt: Die Alleingültigkeit der wissenschaftlichen Methode; die Reduktion der Gottesvorstellung auf die menschliche Verfaßtheit; die Rückführung des menschlichen Geistes auf Materie. Dem werden die Neuansätze einer religiösen Interpretation menschlicher Existenz gegenübergestellt: Menschliche Erfahrungen, wie Liebe, Schuld, Hoffnung, die mit empirisch-wissenschaftlichen Methoden nicht erfaßt werden, rufen nach einer menschlich befriedigenden Interpretation. Die vielfältigen Formen eines grundsätzlichen menschlichen Ungenügens zeigen das Wesen des Menschen als auf eine absolute Zukunft hin offen. Auch absolute sittliche Forderungen sind nur möglich, wenn die Absolutheit nicht beim Menschen liegt. Auch wer die Seminare nicht nachgestalten kann, findet in diesem Buch reichhaltiges Material einer systematischen Darstellung der Gedankengänge der einzelnen gegnerischen Positionen. Wer christliche Bildungsarbeit auf einem höheren Niveau treiben will, sollte zu diesem Buch greifen.

Linz

Sylvester Birngruber

BETZ OTTO, *Der königliche Bettler*. Vom Werden der Person. (189.) (Pfeiffer-Werkbücher 146) München 1979. Ppb. DM 22.-.

Was ist der Mensch? Auf diese Frage kann man viele und zugleich keine (vollständige) Antwort geben. B. nennt den Menschen einen „königlichen Bettler“, und er umschreibt damit die Größe, aber auch die Armut des Menschen. Eine Vielheit von Formen, Stufen, Zuständen, Erbschaften und Möglichkeiten: all das ist der Mensch. Zentral könnte man ihn mit dem Begriff „Person“ erfassen; von ihrem Werden handelt das Buch.

„Menschwerden ist ein Vorgang, der nicht abschließbar ist.“ (13) Sie vollzieht sich in der Begegnung mit anderen, wobei das Pendel zwischen Einsamkeit und Gemeinsamkeit schlagen muß. Aus Gegensätzen ist der Mensch gefügt, und die Einheit ist oft bis zum Zerreissen gespannt. Mittezone des Menschen ist das Herz: „Hier kommen Denken und Fühlen zusammen, hier wurzeln unsere Sinne, hier versöhnen sich Erkennen und Lieben.“ (18f) Letzteres ist für das Menschsein und das Menschwerden von entscheidender Bedeutung. Was Liebe ist; daß den andern nur lieben kann, der sich selbst annimmt; daß in der Liebe die Schöpfung sich entfaltet; daß sie ein Gegengift gegen die Verzweiflung ist; daß sie immer in der Gefahr schwebt, den andern besitzen zu wollen: über all das meditiert der Autor. Der heute so moderne Begriff der Identität, des Wissens um sich selbst, wird in seiner Spannung zur sozialen Verflochtenheit durchdacht und rel.-päd. ausgewertet. Ein späteres Kap. verbindet Identität und Sinnfrage. Sinn heißt Richtung, heißt Bejahung, Entscheidung und Verheißung. Der moderne Mensch lebt nach V. Frankl in ei-

nem „existentiellen Vakuum“, und das macht sein Dasein so problematisch.

In einem ständigen Sichloslassen muß man sich finden. Das Gefühl der Geborgenheit und des Urvertrauens gibt die Nestwärme, die der werdende Mensch braucht. Zum Menschsein gehört zentral das Gewissen. Es hat eine dialogische Struktur und wird in Ruf und Antwort funktionsfähig. Zur Einübung braucht es eine Atmosphäre der Liebe, wie überhaupt der emotionale Bereich für die Personwerdung ganz entscheidend ist. Es würde zu weit führen, all die schönen Gedanken aufzuzeigen, die das Buch auch in den weiteren Kap. enthält.

Nur noch die Überschriften können angeführt werden: Nach Vollkommenheit oder Vollständigkeit streben wir, so sehr wir uns des Fragmentarischen unseres Menschseins stets bewußt sein müssen; unsere Augen müssen das Sehen lernen, weil wir es bei der Überschwemmung mit Bildern verlernt haben; Geschichten, die wir lesen, sind Geburtshelfer für unser eigenes Dasein. „Ich probiere Geschichten an wie Kleider“, heißt es bei Max Frisch.

Dieses Buch reiht sich würdig an die vorausgegangenen Veröffentlichungen des bekannten Religionspädagogen. Wie alle seine Bücher müßte man auch dieses meditierend lesen, dann kann es einem selbst viel für die eigene Menschwerdung geben, aber auch Wege zeigen, wie man jungen Menschen zu ihrer Entfaltung helfen kann.

Linz

Sylvester Birngruber

MIETH IRENE, *Katechese in der Küche*. Kinderfragen verlangen Antwort. (116.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 13.80.

Katechese in der Küche, das erinnert mich an meine Mutter. 11 Kinder zählte unsere Familie. Einen Kindergarten gab es nicht. Wohl aber war die Mutter immer für die Kinder da. Beim Kochen, bei der Hausarbeit, immer hatte sie ein Ohr für unsere tausend Fragen: sie belehrte, berichtete, klärte, beantwortete, erzählte! Kinderfragen verlangen Antwort. Eltern und Erzieher müssen die Antworten geben. Fragen eines Kindes können Erwachsene in arge Schwierigkeiten bringen. Besonders religiöse Fragen! Die Antwort soll ja dem Verständnis des Kindes angemessen sein.

Im ganzen Büchlein greifen zwei Dialoge ineinander: der Dialog zwischen Mutter und Kind (Corinna) auf der einen, der Dialog zwischen M. und dem Leser auf der anderen Seite. Corinna ist die Fragende. Und diese Fragen beziehen sich auf Gebet, Sünde, Unheil, Krankheit, Tod und Himmel. Die tiefen Sinnfragen nach dem Woher, Warum, Wohin. Die Mutter geht auf alle Fragen mit großem Ernst ein. So gewinnt Corinna richtige Vorstellungen, sie darf sich auseinandersetzen, lernen, sehen, neu erfahren. Wie mit den Fragen religionspädagogisch umgegangen werden muß, kann man hier exemplarisch lernen. Ein Lernprozeß erfaßt auch den Erzieher! Dieses Büchlein ist ein Geschenk der Freude! Es

macht froh und gibt gute Wegweisung. M. zeigt, daß pädagogisch richtig der Weg vom Evangelium zum Gesetz führen muß, also zuerst das Evangelium (Gott liebt alle), dann erst die Gebote (weil Gott mich liebt, will ich mich an seine Gebote halten). Gut psychologisch, gut neutestamentlich! Im Nachwort des Buches (109–116) von J. B. Brantschen wird das besonders deutlich. Möchten Eltern, Erzieher und Religionslehrer sich vertiefen in dieses spannende Büchlein, möchte es Verwendung finden in Gesprächskreisen für Kindererziehung!

Ried i. I.

Gaudentius Walser

SPIRITUALITÄT

JOHNE KARIN, *Meditation für Kranke*. Eine Anleitung. (133.) Benziger, Zürich 1979, Klin. sfr 19.80.

J. bietet uns einen Meditationskurs für Kranke an, für Blinde, für an den Rollstuhl Gefesselte, für Behinderte aller Art, denen ihre Mitmenschen oft nur ein flüchtiges Mitleid entgegenbringen. Aus ihrer langjährigen Erfahrung weiß sie um die Nöte dieser Menschen, aber auch um die Reife und den einzigartigen Reichtum, den sie in sich bergen. Das Buch ist entstanden aufgrund mehrerer Meditationskurse mit behinderten Menschen. Es setzt keine besondere Meditationstechnik voraus, denn es nimmt auf die jeweiligen äußeren Umstände jener Menschen Rücksicht, die in irgendeiner Weise behindert sind. Es will diese Menschen in die Meditationsgründe einführen, Grenzfragen klären und neue Möglichkeiten anbieten, die Stille und Einsamkeit fruchtbar zu füllen, den echten Sinn von Krankheit und Behinderung zu verstehen und nicht als Mangel zu empfinden, ja sogar einen aktiven Sinn sichtbar zu machen und auf die besondere Aufgabe des Kranken für die Gesunden hinzuweisen.

Dieses Buch will eine Hilfe sein für die Kranken selbst wie auch vor allem für Menschen, die Kranke einzeln oder in Gruppen zur Meditation anleiten wollen.

Wien

Peter Bolech

NIGG Walter, *Die Antwort der Heiligen*. Wiederbegegnung mit Franz von Assisi, Martin von Tours, Thomas Morus. (176.) (Herderbücherei Bd. 758) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 6.90.

Was dieses Buch so anziehend macht, ist nicht nur die Kunst der Darstellung. Vf. verbindet in seinen Lebensbildern geschichtliche Zuverlässigkeit mit liebevoller Ehrfurcht vor den Heiligen. Sie werden so zu Menschen, die uns Antwort geben nicht nur auf die Fragen ihrer Zeit, sondern auch auf Fragen, die uns heute bedrängen. Martinus wird uns zum ersten Kriegsdienstverweigerer, Franziskus zum Ankläger gegen das Wohlstandsdenken, Thomas Morus zum mahnenden Vorbild des „Politikers mit Gewissen“.

Zams/Tirol

Igo Mayr

PAUL VON KREUZ, *Im Kreuz ist Heil*. (Reihe Klassiker der Meditation) (184.) Benziger, Zürich 1979. Kart. lam. sfr 10.80.

Die Lebensbeschreibung, die dem Werk vorangeht, ist notwendig, denn der größte Mystiker Italiens im 17. Jh. ist bei uns soviel wie unbekannt. In seinem Leben sind auffallende mystische Begnadigungen mit schweren körperlichen und seelischen Leiden verbunden. Das wirkt mit, daß seine persönliche Frömmigkeit ebenso wie seine reiche Seelsorgetätigkeit stark von der Verehrung des leidenden Herrn geprägt ist. Neben seiner Tätigkeit in der Gründung und Leitung des Passionistenordens hat er bis ins hohe Alter als Prediger und unermüdlicher Briefschreiber großen Einfluß auf seine Zeit ausgeübt. Die Auszüge aus Schriften und Briefen geben guten Einblick in die Eigenart seiner Mystik.

THOMAS VON KEMPEN, *Nachfolge Christi*. (Reihe Klassiker der Meditation) (312.) Benziger, Zürich 1979. Kart. lam. sfr 10.80.

Die Nachfolge Christi, kostbare Frucht der vorreformatorischen Erneuerungsbewegung, der „devotio moderna“ (man könnte mit ihrem Erscheinen beinahe die Neuzeit der Kirchengeschichte beginnen), war ein halbes Jt. lang ein Bestseller des religiösen Schrifttums. In den letzten Jahren war ihre Lesung stark zurückgegangen. Es ist ein gutes Zeichen, daß sie nun in einer neuen Übersetzung, die sich durch schlichte Lesbarkeit auszeichnet, wieder aufgelegt wird. Die „Anmerkungen“ des bei uns unbekannten Franzosen Lamennais (1782–1859) sind jedem Kap. beigegeben. Das lockert auf und gibt dem Leser Anregung, das nie veraltete Buch meditierend aufzunehmen.

Zams/Tirol

Igo Mayr

SAUER JOSEF (Hg.), *Beten in unserer Zeit*. (197.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 19.80.

Ausgehend vom Urgebet Jesu und vom Pfingstgebet Mariens mit den Aposteln charakterisiert H. U. v. Balthasar „Die betende Kirche“ (11–41) als marianisch und apostolisch. Die marianische Kirche verbürgt die Universalität ihres Gebetes, die apostolische Kirche erfüllt die große atl. Gebetstradition mit neuem Geist; in der Eucharistie, dem „Höhepunkt christlichen Betens“ (24), verschmelzen beide Aspekte ineinander. Die genaue Bestimmung kirchlichen Betens als existentiell, konkret und trinitarisch unterscheidet es von anderem Beten, etwa dem buddhistischen. J. Sudbrak gibt in „Gebet und Meditation“ (42–64) wegweisende Antworten auf die heutige Gefahr der „Flucht vor dem anspruchsvollen Beten in ein wenigerforderndes Meditieren“ (44). Die säkularisierte Umwelt, die wertfreie Gesellschaft und die entfremdete Theologie haben das Bedürfnis nach Meditation als Vorraum des Betens dringlicher gemacht, doch entsprechend der Bipolarität der Glaubensverkündigung, „daß sie einerseits den ganzen Glauben dem Menschen bringt und auf der anderen Seite ihn so dem Menschen nahebringt, daß dessen Existenz in

ihm Fuß fassen kann“ (49), darf Meditation der Versuchung nicht nachgeben, sich in der eigenen Abgerundetheit zu verschließen, sondern sie muß sich öffnen zum hoffenden Vertrauen auf das je größere Du.

Dem „Gebet der Stille“ (65–72) geht J. Sauer nach und nennt als dessen Voraussetzung die vorbehaltlose Gelassenheit, inneres Loslassen und den Verzicht auf innerweltl. Nützlichkeit. Frère Armin aus Taizé beschreibt „Das Gebet als Quelle der Liebe“ (73–85) in der Communauté und erzählt konkret von dessen Aufbau und Auswirkungen, vom Ringen und der Gefahr der Routine u. a.

A. Deissler fragt: Kann uns die Bibel helfen zu „Beten in einer Welt der technischen Rationalität“ (86–103). Biblische Dimensionen des Gebetes, etwa die stellvertretende, die personale, die ethische, können den heutigen Menschen aus seiner rationalen Engführung befreien. Weil im „Bitt- und Klagegebet aus biblischer Sicht“ (105–126) für den Beter mehr Gott als der Mensch im Spiel stand, plädiert M. Limbeck für die christliche Klage, denn „nur durch die Klage bleibt uns bewußt, daß wir der Realität allein dann gerecht werden, wenn wir unser Leben weit mehr von Gottes Gnade als von irgendwelchen Sünden und Vergehen abhängig verstehen“ (125).

K. Tilmanis eher rel.-päd. Ausführungen und prakt. Meditationsanleitungen in „Heute beten – zwischen Stress und Meditation“ (127–162) versuchen durch das Aufdecken der Mehrdimensionalität der Wirklichkeit einen Zugang zu geben zur Wirklichkeit Gottes und zu konkreten Formen des Betens und Meditierens als Gegenpol zum Stress unserer Tage. „Gebet und Arbeit im Lebensrhythmus der Mönche“ (163–178) können, wie Th. Denter ausführt, vor dem gefährlichen Dualismus bewahren, „als hätten Gebet und Arbeit, Gott und Welt nichts miteinander zu tun“ (178). R. Affemanns prägnante Bemerkungen über „Beten aus der Sicht des Psychologen“ (179–197) erklären, warum „in dem, was Christen Gott heißen, sicherlich viel Menschenwerk enthalten ist“ (186), und warum sich deshalb auch im Gebet Glaube und Unglaube vermischen.

Die bereichernde inhaltliche und formale Vielfalt der Beiträge läßt das Buch einem großen Kreis theolog. Interessanter empfehlen. Der „Mann auf der Straße“ wird freilich vieles zu „akademisch“ finden, um daraus „beten in unserer Zeit“ zu lernen; für ihn bedarf es sicherlich vieler Übersetzungsarbeit und vor allem des eigenen Vor-Betens.

Linz

Walter Wimmer

BALTHASAR HANS URS VON, *Kennt uns Jesus – kennen wir ihn?* (119.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 11.80.

„Die Lage ist perplex.“ So beginnt B. im Vorwort. „Jesusfrömmigkeit, kirchlich und unkirchlich, breitet sich weltweit aus – anderseits werden von den Exegeten immer mehr Abschränkungen errichtet, die uns den direkten Zugang

zum historischen Jesus erschweren, ja oft unmöglich machen wollen.“ Die 2 Betrachtungen, deren Inhalt dem Buch den Titel geben, kommen aus der Überzeugung, „daß allein die Schriften des Neuen Bundes als Glaubenszeugnisse und in ihrer Ganzheit genommen, ein plastisches, glaubhaftes Porträt Jesu Christi zu geben vermögen, während jeder kritische Annäherungsversuch an seine Person, der sich außerhalb des in den Schriften bezeugten Glaubens stellt, nur ein verblaßtes, verzerrtes, unglaubwürdiges und damit uninteressantes Bild von ihm zu bieten vermag.“ (5f)

Zwei weitere Passagen sollen auf die Gründlichkeit und Spannung in der Beschreibung des christlichen Geheimnisses verweisen. Zunächst, wo es um die erlittene Kenntnis vom Menschen durch den Erlöser der Menschheit geht: „Unfeststellbar für uns bleibt ferner, wieviel aus dem unermeßlichen Leiden der Menschheit – den unzählbaren Archipelen Auschwitz und Gulag – in einem direkten Zusammenhang steht mit dem Sühneleid des Herrn; stünde dieses nicht im Hintergrund, wüßte man nicht, wie der Blick Gottes es aushalten könnte.“ (45) Und später: „Eine verfolgte, leidende Kirche hat vielleicht tieferen Einsichten in den verborgenen Glanz der Auferstehung als eine in Freuden und Wohlstand lebende, die auch weniger tief am Kreuz teilhat. Auf jeden Fall aber wird die Auferstehungsfreude der Christen eine verhaltene sein, eine solche, die stets der Leiden anderer Glieder Christi, der Menschheit im ganzen eingedenkt bleibt.“ (109f)

Das Buch muß nicht weiter besprochen werden. Dankbar kann gesagt sein, daß es zu jenen Schriften gehört, die bezeugen und deshalb Quelle bleiben, wenn einmal das Viele heutiger theolog. Produktion, weil es eben nur Erzeugtes ist, vergessen ist.

Graz

Peter Schleicher

MISSIONSWISSENSCHAFT

WALDENFELS HANS (Hg.), . . . denn Ich bin bei Euch. Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute. (FS f. J. Glazik u. B. Wilke) (461.) Benziger, Zürich 1978. Ln.

Dieser Festband stellt eine echte Diskussion über die Probleme und Möglichkeiten der christlichen Mission dar. Die 38 Mitarbeiter aufzählen und ihren konkreten Arbeitsbereich in der Kirche, auf dem Gebiet der Religions- und Missionswissenschaft beschreiben, würde mehr als eine Seite füllen. Es handelt sich um Fachvertreter der kath. und evang. Kirche, der Mitglieder der verschiedensten Ordensgemeinschaften und auch um international anerkannte Theologen. Es soll gezeigt werden, wie sich missionarische Tätigkeit und missionarische Reflexion heute darstellen, welche Veränderungen und Erwartungen sich angesichts der sich ändernden Weltsituation für das missionarische Selbstverständnis und den missionarischen Einsatz ergeben, wie die Entstehung junger Kirchen in den früheren Missionsgebieten die Kirche Europas zu einer alten

Kirche werden läßt (die der Dynamik der Weltkirche nicht im Wege stehen darf), wie sich die Herausforderung der Religionen und Ideologien begegnen und auch das Christentum zur Stellungnahme herausfordern.

Man kann den Sammelband wirklich als ein Spiegelbild der Bemühungen um eine zeitgemäße Glaubensverkündigung allüberall auf der Welt betrachten. Sicher haben nicht alle Beiträge dasselbe wissenschaftliche Niveau, werden unterschiedliche und auch widersprechende Standpunkte dargelegt, aber gerade in der Zusammenschau der verschiedenen Artikel wird die erwähnte Diskussion überaus fruchtbar. Der Zukunftsimpuls der christlichen Botschaft ist unüberhörbar. Die Erinnerung an vergangene Missionsgeschichte wird zur Auslösung eines Lernprozesses, der die Kirche Europas einlädt, Lehren aus der Vergangenheit und der Gegenwart, heute besonders aus dem Umgang mit den außereuropäischen Kirchen, zu ziehen. Als besonders fruchtbar wird die Frage nach einer „vergleichenden Theologie“ als einer sinnvollen und zugleich realisierbaren Nachfolgegestalt der am Ende des Kolonialzeitalters geborenen Missionswissenschaft aufgeworfen. Es wird deutlich, daß das Christentum in einer Welt, die geprägt ist von der Pluralität religiöser und nichtreligiöser Sinnvermittler, gerade den Kontakt und die Kommunikation nicht nur zwischen all denen, die sich als Zeugen der christlichen Botschaft in allen Ländern, Kulturen und Sprachen der Erde verstehen, sondern mit allen Sinnträgern und Sinnvermittlern guten Willens verstärken und vertiefen muß. Alles in allem kann die Festschrift wärmstens empfohlen werden.

Wien

Anton Vorbichler

BETTSCHEIDER HERIBERT (Hg.), *Das Problem einer afrikanischen Theologie*. (Veröff. d. Missionspriesterseminares St. Augustin b. Bonn, Bd. 30) (134.) Steyler-V. 1978. Kart.

Der Band bringt das Ergebnis einer Tagung mit der Problematik von Mission und Missionswissenschaft, eingegrenzt auf eine afrikanische Theologie. Unter den 6 Autoren sind 3 afrikanische Theologen, 2 Europäer, die eine jahrelange Bekanntschaft mit Afrika besitzen und als Ethnologen und Religionswissenschaftler ausgewiesen sind, und 1 Dogmatiker und Fundamentaltheologe, der als Organisator der Tagung und Hg. dieser Veröffentlichung zeichnet.

Nach einem Überblick über die Bemühungen um eine afrikanische Theologie konzentrieren sich die Beiträge auf das Prinzip einer „inneren Anpassung“, auf die Kritik am Begriff der göttlichen Offenbarung, auf Begriff und Funktion afrikanischen Lebens und afrikanischer Kulturen, mit anderen Worten auf Begriff und Funktion der „Afrikanität“. Hans-Jürgen Greschat beleuchtet die hier angeschnittene Problematik in besonderer Weise von den Bemühungen der messianischen Kirchen um ein afrikanisches Christentum her.

Es sei dankbar hervorgehoben, daß Hg. auch das

Wesentliche der im Anschluß an die einzelnen Referate durchgeführten Diskussion und der abschließenden Podiumsdiskussion der Publikation befügt. Freilich ist der Eindruck, den man nach der Lektüre des Bandes gewinnt, nicht der einer abgeschlossenen Diskussion, sondern eher der eines wertvollen Aufbruchs in die Zukunft hinein. D. h. m. a. W., es handelt sich um eine Weichenstellung für eine fortzusetzende Diskussion in Theorie und Praxis, die gerade durch eine solche Verbindung fruchtbar zu werden verspricht.

Wien

Anton Vorbichler

RIVINIUS KARL JOSEF, *Die katholische Mission in Süd-Shantung*. Ein Bericht des Legationssekretärs Speck von Sternburg aus dem Jahre 1895 über die Steyler-Mission in China. (Studia Inst. Missiol. SVD Nr. 24) (144.) Steyler-V., St. Augustin 1979. Kart. DM 24.60.

Vf. liefert eine geradezu spannend geschriebene Analyse der Anfänge und Entwicklung der Shantung-Mission auf dem Hintergrund der politischen Verhältnisse.

Im 1. Kap. gibt R. einen Überblick über die historische Entwicklung der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung im zeitgeschichtlichen Kontext. Hierauf wird der Besuch des Freiherrn von Sternburg bei den Steyler Missionaren beschrieben und analysiert. Das 3. Kap. bringt die Reaktion Kaiser Wilhelms II. und die Stellungnahme des preußischen Kultusministers auf den Bericht von Sternburg. Das 4. Kap. untersucht die Geschichte der Zulassung Yenchoufus als Missionsniederlassung und Bischofssitz. Dabei wird in besonderer Weise die Gestalt von Bischof Anzer in dem aktiven Bemühen um diese Niederlassung unterstrichen. Überhaupt wird Anzer in der gesamten Darstellung in positiver wie negativer Hinsicht, aber immer mit der entsprechenden pietätvollen Rücksichtnahme, geschildert. Der 2. Teil des Buches bringt die ausgewertete Dokumentation mit Anmerkungen und bildlichen Anlagen. Die Lektüre des Bandes kann jedem, der sich für Missionsgeschichte interessiert, wärmstens empfohlen werden.

Wien

Anton Vorbichler

HUMMEL REINHART, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen. (312.) TB-Ausg. Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 19.-.

H. befaßt sich in dieser Studie mit der Berührung religiöser Bewegungen Indiens mit den westlichen Kulturen. In einem ersten großen Abschnitt stellt er 12 neuzeitliche indische religiöse Bewegungen vor. Der 2. Abschnitt ist missionswissenschaftlichen Aspekten vom Standpunkt dieser Bewegungen aus gewidmet. Dabei wird die Tendenz von der Volksreligion zur Weltreligion intensiv analysiert und der hinduistische Inklusivismus und Exklusivismus in der Beurteilung des Christentums untersucht. Der 3. Hauptteil untersucht das westliche Umfeld, in dem diese neohinduistischen Bewegungen

wirksam werden. Unter anderem werden dabei die Unitarier und Universalisten, die Neugeist-Bewegung und die Christliche Wissenschaft, Okkultismus, Spiritualismus und Theosophie, Subkultur und psychodelische Religion u. ä. besprochen. In der Schlußfolgerung kommt H. zu dem Ergebnis, daß die hinduistische Mission im Westen ein Ergebnis der Religionsbegegnung ist. Dieses Phänomen wird ausführlich und intensiv analysiert.

Das Buch zeichnet sich durch eine äußerst konzentrierte und reiche Wissensvermittlung aus. Auch der Anmerkungsapparat (40 Seiten Kleinindruck) ist sehr informativ. Das Literaturverzeichnis umfaßt an die 20 Seiten. Man wird durch das Buch sehr objektiv in den Problemkreis der indischen Mission und der neuen Frömmigkeit im Westen eingeführt und gelangt sicher zu einer kritischeren Stellungnahme in bezug auf die darin enthaltene Problematik. Allerdings wird die Lektüre durch die äußerst konzentrierte Darstellung zu einer ziemlich großen geistigen Anstrengung.

Wien

Anton Vorbichler

VERSCHIEDENES

WINTERHOLLER HEINRICH, *Bilder des Bauernmalers Max Raffler*. (85 S., 50 Farbbilder) EOS-V., St. Ottilien 1977. Ppb. lam. DM 14.80

Der „Pfaffenwinkel“ in Bayern ist berühmt wegen der hervorragenden kirchlichen Kunstdenkmäler, der Stifte, Klöster und Kirchen, die sich in ihm finden; er ist aber ebenso bekannt durch die künstlerische Begabung seiner Bewohner; man nennt diese Gegend das Land der Bauern, Künstler und Mönche. Am Ammersee lebt M. Raffler als Bauer und Maler. Sein Traum war gewesen, Maler zu werden, er mußte Bauer werden und den elterlichen Hof übernehmen, er blieb es auch. Neben der harten Arbeit malte er seit seinen Jugendjahren, als Autodidakt, in seiner selbst entwickelten Art der heute so beliebt gewordenen „naiven Malerei“; jetzt im Auszug, an einem Beinleiden erkrankt, malt er jeden Tag noch 9 Stunden. Bis zu seinem 66. Lebensjahr war er völlig unbekannt und unbeachtet, da wurde er „entdeckt“: das verschaffte ihm die Möglichkeit, eine Dorfkirche nach seinem Geschmack auszumalen, seine Bilder wurden in verschiedenen Ausstellungen gezeigt, er wurde gefeiert: das hat ihn gefreut, aber nicht verändert, er ist der stille, in sich gekehrte, „einwendige“ Mensch geblieben, der das, was er zu sagen hat, mit dem Pinsel ausdrückt.

Aus der Fülle des Schaffens hat W. 50 Bilder ausgewählt, die Szenen aus der Biblischen Geschichte des AB zum Inhalt haben; schon im RU war dem Schüler M. Raffler die biblische Geschichte der liebste Gegenstand gewesen. Wegen der unerschöpflichen Phantasie in der Darstellung, der Einbeziehung der heimatlichen Landschaft und des Landlebens in das biblische Geschehen und der abgewogenen Farbgebung wird dieser Bildband Freunde der Kunst, aber

auch Schüler ansprechen und ihnen das Verständnis für die Welt der Bibel nahebringen können.

Linz

Peter Gradauer

KUBES K. / RÖSSL J. / FASCHING H., *Stift Zwettl und seine Kunstschatze*. (117 S., 16 Farb-, 48 Schwarzweißtafeln) NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1979. Kln. S 390.-, DM 59.-.

1981 wird das Stift Zwettl die große Landesausstellung „Die Kuenringer und das Werden des Landes Niederösterreich“ in seinen Mauern beherbergen. Gleichsam einen Vorboten dazu bildet dieser Text-Bild-Band, der die altehrwürdige Zisterze im Waldviertel, dem nördlichen Teil des Landes NÖ., in ihrer Bedeutung unter mehrfachen Aspekten vorstellt. Das Stift nimmt innerhalb der europäischen Kunst eine hochrangige Stelle ein, hat sich doch dort das älteste Zisterzienser-Capitulum erhalten, ebenso ist der alte Kreuzgang unversehrt auf uns gekommen. Der hochragende gotische Chorbau und die barocken Teile der Kirche mit dem 90 m hohen Turm fügen sich zu einer harmonischen Einheit zusammen, nicht minder die gehaltvolle Einrichtung aus der Hand berühmter Meister des Hochbarocks. Ebenso bergen Schatzkammer und Archiv kostbarekeiten, wie ein romanisches Reliquienkreuz und die „Bärenhaut“ mit dem Stammbaum der Kuenringer, die eine eingehende Würdigung erfahren. 2 Historiker gestalten in mehr als 20 Abschnitten den Textteil: Joachim Rössl behandelt die Geschichte seit der Gründung i. J. 1137 bis zur Gegenwart, die schriftlichen Quellen und die Buchkunst des Klosters; Karl Kubes erläutert die Klosterbaukunst mit der künstlerischen Ausstattung, deren Funktion, die ästhetische Bedeutung und ihren geistigen Hintergrund: die Anlage im Mittelalter, besonders dann im Früh- und Hochbarock und die Entwicklung bis heute. Herbert Fasching illustriert in vorzüglichen Farb- und Schwarzweißaufnahmen sehr einprägsam die Ausführungen der Historiker und schildert das heutige Stift mit seinen Sehenswürdigkeiten. Die Reihe der Äbte sowie ein Literatur- und Quellenverzeichnis runden den stattlichen Band ab, der sich würdig einreihen in die Bildbände über die Stifte Melk und Göttweig und die Zisterze im Nordwald den Freunden, Besuchern und Heimatkundlern näherzubringen imstande ist.

Linz

Peter Gradauer

NIGG WALTER / LOOSE HELMUTH NILS, *Katharina von Siena. Die Lehrerin der Kirche*. (72 S., 48 Farbtafeln) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 29.50.

Rechtzeitig zur 600. Wiederkehr des Todestages der hl. Katharina von Siena, die am 29. April 1380 in Rom im Alter von 33 Jahren starb, erschien eine neue Bildbiographie, zu der wieder in bewährter Weise 2 Fachleute zusammenwirkten: W. Nigg läßt in einem gehaltvollen Essay das Leben dieser ungewöhnlichen Frau aufleuchten: Entgegen der Mahnung des Apostels Paulus, daß die Frau in der Kirche schweigen soll, hat Ka-

tharina ihre Stimme erhoben vor Fürsten, Pälen und Bischöfen, ja auch vor dem Papst in Avignon. 1347, in der Zeit, die als „Exil von Avignon“ in die Kirchengeschichte einging, ist sie zu Siena geboren. Sie litt am damaligen Zustand der Kirche. Schon von Kindheit an mystisch begabt, fühlte sie sich berufen, eine Mahnerin zum Frieden im politisch zerrissenen Italien und vor allem in der Kirche zu sein. Ohne besondere Schulbildung diktierte sie Briefe, die damals die Welt aufhorchen ließen und auch literarisch hoch eingeschätzt werden. Ihr größer Erfolg war die Rückkehr des Papstes aus Avignon nach Rom 1376/77. Leider folgte bald darauf das abendländische Schisma, unter dem sie sehr bitter litt. Sie zog noch von Siena nach Rom, wo sie bald nach ihrer Ankunft ihr irdisches Leben beschloß.

Helmuth Nils Loose illustriert im 2. Teil „Katharina von Siena und ihre Welt“ den Lebenslauf und die Schauplätze des Wirkens der stigmatisierten Jungfrau mit einer Folge von aussagegestarken Farbbildern: zeitgenössische Darstellungen sowie die erklärenden Texte aus Briefen der Heiligen und aus der Lebensbeschreibung „*Lagenda maior*“ des Raimund von Capua zeichnen das Bild besonders lebhaft und eindringlich. Der heutige Erzbischof von Siena macht in seinem Nachwort klar: Katharina von Siena lebt. Papst Johannes Paul II. sagt von dieser Heiligen: „In der hl. Katharina von Siena sehe ich ein sichtbares Zeichen für die Sendung der Frau in der Kirche.“ Im ganzen: ein schöner Bildband, eine würdige Ehrung und Huldigung an eine große Frau.

Linz

Peter Gradauer

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.

Das Sammelwerk wurde 1973 begonnen; 1975 erschien Bd. 2: 36 Porträts „aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts“ sind darin enthalten: Politiker, Bischöfe, Parlamentarier, Verbandsvorsitzende, Wissenschaftler und Publizisten, deren Lebens- oder auch Leidenszeit bis 1933 bzw. bis 1945 reichte. Um allen Strömungen des deutschen Katholizismus gerecht zu werden, erwies es sich als notwendig, auch Persönlichkeiten aus dem 19. Jh. mit einzubeziehen (Bd. 3): zu ihnen zählen Männer und Frauen, die in der Geschichte des Denkens und Handelns innerhalb des Sozialkatholizismus oder als Gründer einer sozialkaritativen Genossenschaft, aber auch als Vorsitzende großer Verbände eine herausragende Rolle gespielt haben. Es handelt sich um folgende biographische Beiträge: Franz von Baader (1765–1841); Joseph Görres (1776–1848); Adolph Kolping (1813–1865); Franziska Schervier (1819–1876); Ludwig Windthorst (1812–1891); Joseph Edmund Jörg (1819–1901); Franz Brandts (1834–1914); Elisabeth Gnauck-Kühne (1850–1917); Wilhelm Hohoff (1848–1923); Heinrich Pesch (1854–1926); Joseph Mausbach

(1861–1931); Joseph Heß (1878–1932); Bernhard Otte (1883–1933); Otto Müller (1870–1944); Maria Schmitz (1875–1962); Helene Weber (1881–1962); Goetz A. Briefs (1889–1974); Hans Globke (1898–1973); Julius Kardinal Döpfner (1913–1976).

Die chronologisch gegliederten Beiträge sind keineswegs nur „apologetisch“ geschrieben, sondern würdigen die Gestalten mit ihren Licht- und Schattenseiten. Für ein vertiefendes Weiterstudium erweisen sich das beigegebene Personenregister und besonders das Verzeichnis der wichtigsten Quellen und Literatur als äußerst vorteilhaft.

Linz

Peter Gradauer

RODT NORBERT, *Kirchenbauten in Niederösterreich 1945–1978. Anteil der Erzdiözese Wien*. (Veröff. d. kirchenhist. Inst. d. kath. theol. Fak. Wien, Bd. 20) (380.) Wiener Dom-V., Wien 1979. Kart. Iam. S 360.–, DM/sfr 60.–.

Die rege Siedlungstätigkeit nach dem 2. Weltkrieg auch in jenen Teilen Niederösterreichs, die zur Erzdiözese Wien gehören (Vikariat unter dem Wienerwald und Vikariat unter dem Manhartsberg) machten nicht nur Wiederaufbauten nach Kriegsschäden, sondern auch eine ganze Reihe von Erweiterungs- und Neubauten notwendig. Vf. hat in einem 1. Bd. die Kirchenbauten in Wien 1945–1975 beschrieben (vgl. ThPQ 126/1978, 215), dieser Bd. über den Niederösterreich-Anteil der Erzdiözese Wien ist die Weiterführung. Eine Übersichtskarte über das Wiener Diözesangebiet und eine alphabetische Übersicht über die 165 diözesanen Bauobjekte sind der Einzeldarstellung vorangestellt. Diese geht auf Planung und Motivation des Bauvorhabens, dann auf dessen Durchführung und Baukosten und auf die künstlerische Ausgestaltung ein; am Ende wird das Quellen- und Dokumentationsmaterial angeführt.

Das überaus reiche Material ist sauber aufgeschlüsselt nach Neubauten, Erweiterungs- und Wiederaufbauten, gegliedert nach Pfarr- und Ortskirchen, Notgottesdienststätten, Gemeindezentren und Kapellen in verschiedenen Anstalten wie Bildungsanstalten, Krankenhäuser, Altersheime und Ordenshäuser oder auch Friedhofskapellen. Zahlreiche Register (alphabetische Gliederung nach Vikariaten; Verzeichnis der Architekten und Künstler, Zeittafel, Quellen- und Literatur usw.) machen auch diesen Bd. zu einer gründlichen Dokumentation.

Wien

Heribert Lehnerhofer

BUCKEN ERWIN (Hg.), *Das Osterlob-Exultet, deutsch-lateinisch in der römischen Originalmelodie*. (32.) Herder, Freiburg 1980, DM 9.80.

In 4 Formen: deutsch und lateinisch, jeweils in der feierlichen und einfachen Form wird hier das Exultet geboten. Diese Möglichkeiten sind auch in den lit. Büchern zu finden; wozu also diese eigene Ausgabe? Bearbeiter und Verlag sehen die Berechtigung darin, daß hier „die gesamten Melodiebögen . . . auch in der Bearbeitung des

Cantus simplex in größtmöglicher Annäherung an die authentische Exsultet-Melodie wiedergegeben werden – worauf das Meßbuch weithin verzichtet hat". Doch kann man fragen, ob es für die Praxis günstig ist, neben der in den lit. Büchern enthaltenen Form wieder eine andere Bearbeitung zu versuchen? Auch läßt sich bezweifeln, ob die Textunterlegung überall optimal gelöst ist (z. B. gleich bei den ersten Worten auf S. 6). Für die musikalische Deutlichkeit wäre es wohl besser gewesen, in der Notation auch bei der deutschen Form die einfachen Neumen (bes. Pes und Clavis) so zu drucken wie in der lateinischen Fassung. Insgesamt stellt die Ausgabe sicherlich einen lobenswerten Versuch dar, gregorianisches Singen auch mit deutschem Text möglichst gut zu realisieren. Die Ausgabe ist äußerlich ansprechend und handlich.

Linz

Johann Bergsmann

INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ (Hg.), *Chorsätze zum Gotteslob f. gem. Stimmen*. Heft 4: Fastenzeit, Ostern, Pfingsten. (48.) Bonifaciusdruck Paderborn 1980. DM 6.50 (Mengenpreis 5.50).

Die Reihe, 1975 begonnen, inzwischen bis Heft 8 gediehen, wollte bei der Einführung des „Gotteslob“ (= GL) behilflich sein und überdies eine Möglichkeit bieten, aus dem „GL“ mit Beteiligung der Gemeinde den Gottesdienst festlich zu gestalten. Dieser Zielsetzung werden die einzelnen Hefte auch gerecht. Die Chorsätze stimmen in der Melodie mit den Liedern im „GL“ vollständig überein, ein Teil der Sätze steht aber in anderen Tonarten. Das wird in vielen Fällen nicht stören, kann aber dort unangenehm werden, wo Kehrverse des Volkes miteinbezogen sind, da diese im allgemeinen von der Orgel begleitet werden. Durch die Verschiedenartigkeit der Chorsätze (neben alten Sätzen auch Kompositionen aus den allerletzten Jahren) ist zugleich eine gute Möglichkeit geboten, die Kirchenchöre an neuere Klänge heranzuführen.

Für die Arbeit in der gottesdienstlichen Praxis kann man die Hefte dieser Reihe jedem Kirchenmusiker bzw. jeder Pfarre nur empfehlen.

Linz

Johann Bergsmann

MÜLLER-SCHWEFE HANS-RUD., *Sprachgrenzen*. Das sogenannte Obszöne, Blasphemische und Revolutionäre bei G. Grass und H. Böll. (214.) Pfeiffer/Claudius, München 1978. Ppb. DM 24.–.

Alles Erzählte trifft im Leser (Hörer) immer auf einen von ihm zumeist unreflektierten Erwartungshorizont. In der gegenwärtigen Situation sperrt sich die literarische Produktion, besonders wenn sie mit Mitteln der zeitgenössischen Ästhetik arbeitet, oft gegen eine Rezeption durch „naive“ Leser, die ihr mit ratlosem oder aggressiv-abwertendem Unverständnis gegenüberstehen. Der evangelische Vf. versucht in diesem Band entsprechende Verständnisbrücken zu errichten. Er wählt für sein Vorhaben das (vor allem erzählerische) Werk von Böll und Grass, von Auto-

ren also mit christlich-kath. Hintergrund oder zumindest von solchem Herkommen und zahlreichen ausdrücklich auf Kirche und kirchliche Praktiken bezogenen Elementen in ihren Werken, die gerade Leser mit religiöser Haltung zumindest befremden. Vf. engt sein Thema weiter auf die Bereiche des „sogenannten“ Obszönen, Blasphemischen und Revolutionären ein, die von vornherein einer gewissen Verdächtigkeit nicht entbehren. Er sucht als praktischer Theologe (Hamburg) mit Behutsamkeit, Weitherzigkeit und literarischem Gespür dem substantiellen Hintergrund und der möglichen positiven Intention der gerade auf die erwähnten Bereiche beschränkten Darstellungen der Kirche bei Böll und Grass nachzugehen und Blasphemisches, Obszönes und Revolutionäres (zumal in ästhetischer Gestaltung) nicht von vornherein als Formen böswilligen Affronts abzuwerten. Daß ein Theologe diesen Versuch unternimmt, erklärt sich vermutlich aus seiner besonderen Nähe zu entsprechenden Parallelen, wie sie etwa aus der atl. Prophetie bekannt sind. Bei diesem Versuch muß allerdings angemerkt werden, daß das „sogenannte“ Obszöne, Blasphemische und Revolutionäre nicht vom „wirklich“ Obszönen usw. abgehoben wird, mit dem man immerhin auch rechnen muß. Grundsätzliche Überlegungen zu diesem Grenzbereich wären wünschenswert gewesen. Im Arrangement der Darstellung stört die Uneinheitlichkeit der Behandlung von Grass und Böll; werden bei ersterem einzelne Romane analysiert, herrscht bei letzterem eine themenorientierte Darstellung vor.

Insgesamt wird der Kenner der behandelten Romane interessante Interpretationsaspekte von einem weiten christlichen Horizont aus als schätzenswerte Anregung empfinden.

Linz

Dietmar Kaindlstorfer

HORSTMANN AXEL, *Materialien für griechische Sprachkurse an theologischen Ausbildungsstätten*. Kurzgrammatik und Lehrbuch. (Forum Linguisticum, Vol. 16) (116.) Lang, Frankfurt/M. 1978. Kart.

Das Buch entstammt der Praxis eines mehrjährigen griech. Sprachunterrichtes, den H. ein klassischer Philologe, für Theologen hielt. Notwendiges Kennzeichen eines solchen Kurses ist (heute auch im Studium der evang. Theologie) seine knapp bemessene Dauer: H. konzipiert für ca. 120 Stunden. Das bedeutet, daß eine kluge Auswahl aus dem Wortschatz und der Formenlehre gefunden werden muß, weil das vorhandene Angebot an Grammatiken und Lehrbüchern meist zu umfangreich ist, um eine didaktisch realistische Grundlage eines solchen Sprachkurses zu bilden. Dennoch vermeidet H. eine Beschränkung auf die Sprache des NT und bietet ein komprimiertes Lehrbuch, das sowohl für Plato als auch für das NT gute Voraussetzungen für eine Lektüre erbringt. Bei der Kürze des Buches ist allerdings daneben noch eine Schulgrammatik zu benutzen.

Den Wert eines solchen Lehrbuches kann man von außen her wohl nie ganz beurteilen. Ein ge rechteres Urteil bedürfte auch eines persönlichen Kontaktes zum vorausgesetzten Kurs und seiner Unterrichtspraxis. Doch sei ein Hinweis gestattet: Zwar sind beim Sprachunterricht Mühen für den Lernenden nie zu vermeiden, doch erscheint mir die Effizienz des Lehrbuches durch mehr didaktische Inspiration durchaus noch steigerungsfähig. H. bleibt weitgehend im traditionellen Aufbau des Sprachunterrichtes und bietet naturgegeben oft trockene Auflistungen. Für ein Selbststudium kann das Buch von seiner Anlage her wohl kaum ausreichen, für einen Sprachkurs ist seine Benützung jedoch überlegenswert. Vor allem aber kann jeder Unterrichtende aus den Erfahrungen und Zusammenstellungen anderer Lehrer immer auch selbst lernen. Wer ebenso viel einschlägige Unterrichtspraxis hat wie H., darf ihm das gerne bescheinigen.

Graz

Peter Trummer

KRAMER HELMUT, *Einführung in die griechische Sprache auf der Grundlage der Sprache Platons unter Einbeziehung des NT für Hochschulkurse sowie fakultative Kurse an Gymnasien. I Griechische Wortkunde (72.) II Griechischer Kursus (240.)* Kohlhammer, Stuttgart 1957, 1978.

Bd. I: Nach einem Abriß über die Wort- bzw. Stammbildungslehre (6) folgt ein Wortschatz von 2400 Vokabeln nach Wortgruppen alphabetisch geordnet, wobei die Vokabeln des NT nach der Häufigkeit ihres Vorkommens im NT unterschiedlich kenntlich gemacht und in 3 Gruppen eingeteilt sind. Bei der Darbietung dieses für Studierende großen Wortschatzes hätte man sich bei manchem Häufigkeitsvokabel gelegentlich

eine 2. oder 3. deutsche Bedeutung erwartet. Stammformen von Verben werden, von einzelnen Zeiten abgesehen, nicht angeführt.

Bd. II: Wer diesen ausführlichen Kursus (rund 100 S. griechischer Text in 21 Lektionen) unter der Leitung eines erfahrenen Lehrers studiert, wird in ganz hervorragender Weise in die Lektüre Platons eingeführt. Das Neuland, das meines Wissens der Vf. betrat, liegt darin, daß ausschließlich Originaltexte geboten werden, anfangs natürlich nicht wörtlich, später aber ungekürzt. Jeder Satz jeder Lektion ist im Stellen-nachweis belegt (120–124). Die einzelnen Lektionen bringen zuerst immer einen größeren Abschnitt aus Platon, dem ein kürzerer aus dem NT folgt. Wertvoll sind die „Übungen“ zur Vertiefung der grammatischen Kenntnisse von anderer Sicht her (125–134). Endlich keine deutsch-griechischen Lektionen mehr! Das Wörterverzeichnis (bis zu 150 Vokabeln pro Lektion) ist sehr übersichtlich angelegt und erleichtert das Auffinden der im Wortindex angeführten Vokabeln wesentlich. Ein kurzes Verzeichnis der Eigennamen (ohne die des NT) enthält für den Studierenden manche wertvolle Erklärung. Für die Verba der athematischen Konjugation stehen leider nur 2 Lektionen zur Verfügung. Das NT nur „einbezogen“ geriet etwas in den Hintergrund. Nach einigen voll ausgeschriebenen Sätzen begegnen in jeder Lektion vielfach nur Stellenzitate ohne Text. Der Streit, ob der direkte Weg zum Bibelgriechisch genommen werden soll oder etwa der Weg über Platon, ist in Österreich im allgemeinen zugunsten des ersten entschieden. Leider wird innerhalb des Kurses (von ganz vereinzelten Fußnoten abgesehen) keinerlei Grammatik geboten.

Linz

Otto Fikeis

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 128. Jahr – 1.–4. Heft 1980

	Seite
Abhandlungen	
Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahr 1938 im Licht neuer Quellen (Maximilian Liebmann)	3– 26
Einübung in Ehe und Familie (Peter Neysters)	27– 34
Zum Glücken menschlicher Geschlechtlichkeit (Helmut Renöckl)	35– 50
Bausteine einer Ethik für Journalisten (Günter Virt)	51– 57
„Notlösungen sind oft Fehllösungen“ (Arno Schilson)	113–125
Nachfolge Jesu und Verzicht auf Besitz (Wilhelm Egger)	127–136
Zum Verständnis der Welt des Islam (Claus Schedl)	137–146
Werden die Laientheologen zu einer Chance für die Kirche? (Leo Karrer)	147–156
Von der Last des Katholischen (Karl-Heinz Neufeld)	221–230
Organspende – selbstverständliche Christenpflicht? (Antonellus Elsässer)	231–245
Neueste Methoden der Exegese (Jacob Kremer)	246–259
Brüderlichkeit in der alten Kirche (Johannes B. Bauer)	260–264
„Eifert aber um die größeren Charismen!“ (Jacob Kremer)	321–335
Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung (H. J. Pottmeyer)	336–348
Alternativen der heutigen Christologie (Piet Schoonenberg)	349–357
Die gemeinsame Berufung der Christen und besondere Berufungen in der Kirche (Hubert Müller)	358–367
Pastoralfragen	
Das Evangelium bahnt sich Wege (Klaus Hemmerle)	59– 67
Die Legion Mariens (Anna Coreth)	68– 74
Schutz des Lebens – Motive der Abtreibung (Grit Ebner)	75– 82
Die Kirche Brasiliens im Jahre 1979 (Richard Weberberger)	157–159
Die Sorge um die Fernstehenden (Ernst Pimmingstorfer)	161–169
Endet die Toleranz gegenüber Christen vor dem Fabrikstor? (Josef Müller)	171–176
Zur Freude des Glaubens hinführen (Edgar Josef Korherr)	265–271
Technische Medien der Verkündigung im Gottesdienst (Winfried Blasig)	272–276
Um das bewußte und tätige Mitfeiern der Messe (Franz M. Willam)	277–280
Die Chancen einer christlichen Politik im Österreich der Zukunft (Erhard Busek)	368–373
Zur Rechtsentwicklung in der katholischen Kirche (Hans Heimerl)	374–381
Mitteilungen	
„Priester für heute“ (Josef Schoiswohl)	281–284
Berichte	
Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer)	83 ff, 176 ff, 285 ff, 382–388
Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan)	179–185, 389–393
Eingesandte Bücher	86 ff, 186 ff, 288 ff, 395 f
Buchbesprechungen	88–111, 188–219, 290–317, 396–428
Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen	430–433

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen des 128. Jahrganges 1980

Anzengruber, Dr. Herbert, Prof. (Traunkirchen); Bachl, Dr. Gottfried, HS-Prof. (Linz); Bauer, DDr. Joh. B., Univ.-Prof. (Graz); Beilner, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); Beinert, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Regensburg); Bergsmann, Mag. Joh., HS-Prof. (Linz); Birngruber, DDr. P. Sylvester, OCist., Prof. (Linz); Blasig, Dr. Winfried, HS-Prof. (München/Linz); Bolech, Dr. P. Peter, MI, Referent (Wien); Bruch, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); Busek, Dr. Erhard, Vizebürgermeister (Wien); Coreth, Dr. Anna, Hofrat (Wien); Dantine, Dr. Wilhelm, Univ.-Prof. (Wien); Ebner, Grit, Dipl.-Dolmetsch, Generalsekr. (Wien); Eder, Anton, Gefangenenseelsorger (Wien); Eder, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Salzburg); Egger, Dr. P. Wilhelm, OFM, HS-Prof. (Brixen); Elsässer, Dr. P. Antonellus, OFM, Univ.-Prof. (Eichstätt); Emminghaus, DDr. Joh. H., Univ.-Prof. (Wien); Fikéis, Mag. Otto, Prof. (Linz); Frankl, Dr. Karlheinz, HS-Prof. (Klagenfurt); Froschauer, Mag. P. Rupert, OSB, Kaplan (Kremsmünster); Fuchs, DDr. Albert, HS-Prof. (Linz); Gastgeber, DDr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); Görg, Dr. Manfred, Univ.-Prof. (Bamberg); Gordian, P. Paulus, OSB, Erzabtei St. Peter (Salzburg); Grabner-Haider, Dr. Anton, Univ.-Lektor (Graz); Gradauer, DDr. Peter, HS-Prof. (Linz); Greil, Franz, Prof. (Linz); Griesmayr, Dr. Sr. Mirjam, Prof. (Linz); Gruber, Hans, Referent (Linz); Gruber, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); Hager, Dr. Josef, Prof. (Linz); Heimerl, DDr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); Hemmerle, Dr. Klaus, Bischof (Aachen); 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); Janda, Dr. Josef, Prof. (Linz); Kaindlstorfer, Dietmar, Prof. (Linz); Karrer, Dr. Leo, Univ.-Doz. (Solothurn); Kienesberger, Dr. P. Konrad, OSB, Prof. (Kremsmünster); König, Dr. Otto, Univ.-Ass. (Graz); Korherr, Dr. Edgar Josef, Univ.-Prof. (Graz); Kraxner, Dr. P. Alois, CSsR, Provinzial (Wien); Kremer, Dr. Jacob, Univ.-Prof. (Wien); Lehenhofer, Dr. Heribert, HS-Seelsorger (Wien); Leinsle, DDr. Ulrich G., OPraem., Lehrbeauftragter (Linz); Leitner, Mag. Engelbert, Pfarrer (Neumarkt a. H.); Liebmann, Dr. Maximilian, Univ.-Prof. (Graz); Liss, Dr. Bernhard, Referent (Linz); Lohfink, Dr. P. Norbert, SJ, HS-Prof. (Frankfurt/M.); Lüdicke, Dr. Klaus, Offizialatsrat (Münster); Marböck, Dr. Joh., Univ.-Prof. (Graz); Mayr, P. Igo, SJ, Spiritual (Zams/Tirol); Mitterhofer, Dr. P. Jakob, SVD, HS-Prof. (Mödling); Müller, Josef, Gewerkschaftsvorsitzender (Wien); Müller, DDr. Hubert, Univ.-Prof. (Bonn); Mußner, Dr. Franz, Univ.-Prof. (Passau); Neufeld, Dr. P. Karl-Heinz, SJ, Univ.-Prof. (Rom); Neysters, Peter, Referent (Essen); Pangerl, Dr. Kriemhild, HS-Ass. (Linz); Pichler, Dr. Isfried H., OPraem., Stiftsbibliothekar (Schlägl); Pimmingstorfer.

Ernst, Dechant (Steyr); Pottmeyer, Dr. Hermann Josef, Univ.-Prof. (Bochum); Primets-hofer, Dr. P. Bruno, CSsR, Univ.-Prof. (Linz); Promper, Dr. Wilhelm, Univ.-Prof. (Münster); Rehberger, DDr. Karl, CSA, HS-Prof. (Linz); Reifenberg, Dr. Hermann, HS-Prof. (Bamberg); Reisinger, Dr. Ferdinand, CSA, Univ.-Doz. (Salzburg); Reiterer, Dr. Friedrich, Univ.-Doz. (Salzburg); Renöckl, Dr. Helmut, Lehrbeauftragter (Linz); Riedl, Dr. Alfons, HS-Prof. (Linz); Röthlin, Dr. Eduard, Stadtpfarrer (Weis); Rombold, DDr. Günter, HS-Prof. (Linz); Roth, Dr. med. Gottfried, Univ.-Lektor (Wien); Schedl, DDr. Claus, Univ.-Prof. (Graz); Schilson, Dr. Arno, Univ.-Ass. (Tübingen); Schleicher, Dr. Peter, HS-Seelsorger (Graz); Schoiswohl, Dr. Josef, Alt-Erzbischof (Guntramsdorf); Schoonenberg, Dr. P. Piet, SJ, Univ.-Prof. (Nijmegen); Schulte, Dr. P. Raphael, OSB, Univ.-Prof. (Wien); Sidl, Dr. Franz, HS-Prof. (St. Pölten); Smolinsky, Dr. Heribert, Wiss. Ass. (Würzburg); Speiser, Dr. Irmfried, Univ.-Dozent (Wien); Stahr, Dr. Siegfried, HS-Prof. (Linz); Stauber, Dr. Franz, Bildungswerk-Leiter (Linz); Stemberger, Dr. Günter, Univ.-Prof. (Wien); Stöger, Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); Suk, Dr. Walter, HS-Prof. (Linz); Tomaschek, Dr. Joh., Stiftsarchivar (Zwettl); Trummer, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Graz); Valentín, Dr. Friederike, Referentin (Wien); Vieböck, Willi, Diözesan-Jugendseelsorger (Linz); Virt, Dr. Günter, Univ.-Ass. (Wien); Vorbichler, DDr. P. Anton, SVD, Univ.-Prof. (Wien); Walser, P. Gaudentius, OFMCap, Guardian (Ried i. I.); Weberberger, DDr. P. Richard, OSB, Bischof (Barreiras-Bahia); Weiler, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Wien); Weismayer, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Wien); Wiedenhofer, Dr. Siegfried, Wiss. Ass. (Regensburg); Wild, Karl, Bildungshaus-Rektor (Puchberg bei Wels); Wildmann, Dr. Georg, Prof. (Linz); Willam, Dr. Franz Michel, Kurat (Andelsbuch/Vorarlberg); Wimmer, Dr. Walter, HS-Prof. (Linz); Winkler, DDr. Gerhard B., OCist, Univ.-Prof. (Regensburg); Wölfl, Dr. Eberhard, Univ.-Prof. (Kiel); Wurz, Dr. Heinrich, HS-Prof. (St. Pölten); Zauner, Dr. Wilhelm, HS-Prof. (Linz); Zeilinger, Dr. P. Franz, CSsR, Univ.-Prof. (Graz); Zinnhöbler, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Linz); Zulehner, Dr. Paul Michael, Univ.-Prof. (Passau).

*

Altaner B./Stuiber A., Patrologie (J. Emminghaus) 91f. Apfelsbacher K. E., Frömmigkeit u. Wissenschaft (O. König) 101f. Aretz/Morsey/Rauscher, Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 3 (P. Gradauer) 426. Aussermeier J., Kirche u. Sozialdemokratie (W. Suk) 111f. Bätz K., Weltreligionen heute. Hinduismus (F. Huemer) 419. Bäumer R., Conc. Tridentinum (H. Smolinsky) 193. Balthasar H. U., Kennt uns Jesus? (P. Schleicher) 423.

- Bauch A.**, Bayerisches Mirakelbuch (R. Zinnhobler) 298. **Baumgartner K.**, Erfahrungen m. d. Bußsakrament I. (A. Riedl) 307. **Baur A./Plöger W.**, Botschaft d. Glaubens (P. Eder) 213f. **Bavel T. J.**, Christ in dieser Welt (K. Rehberger) 299. **Beck E.**, Buch d. Pss (J. Marböck) 89f. **Bernd G.**, Missionare d. ausl. Arbeitnehmer (J. Mitterhöfer) 209. **Bettscheider H.**, D. Problem einer afrik. Theologie (A. Vorbichler) 424. **Betz J.**, Eucharistie i. Schrift u. Patristik (J. B. Bauer) 303f. **Betz O.**, D. königl. Bettler (S. Birngruber) 421. **Beyerling W.**, D. 52. Ps (F. Reiterer) 398f. **Bieger u. a.**, Religionskritik (S. Birngruber) 420f. **Biser E.**, Interpretation u. Veränderung (P. Schleicher) 406. **Bissig H.**, Churer Rituale (H. Reifenberg) 215f. **Böckle/ Stegmann**, Kirche u. Gesellschaft (W. Suk) 211. **Bock R./Domann G.**, Riskierte Brüderlichkeit (G. Walser) 108f. **Bornkamm G.**, Paulus (S. Stahr) 400f. **Borros L.**, Aus d. Hoffnung leben (H. Anzengruber) 107. **Bosmans L.**, August Schaurhofer (W. Suk) 210. **Brandenburg A./Urban H.**, Petrus u. Papst II (P. Gradauer) 195. **Brandl M.**, Deutsche kath. Theologen d. Nz., Bd. 2 (R. Zinnhobler) 401. **Bredl/Pichler, Aigen-Schlägl** (R. Zinnhobler) 298. **Breuss J.**, Theorie des Ev. u. past. Praxis (W. Egger) 303. **Brosse u. a.**, Lateran V. u. Trient (R. Zinnhobler) 403. **Brost E.**, Abaelard (U. Leinsle) 291. **Buber M.**, Begegnung (J. Marböck) 290. **Bükken E.**, Osterlob-Exultet (J. Bergsmann) 426f. **Bühlmann W.**, Alle haben denselben Gott (J. Mitterhöfer) 95f. **Buttler/Failing**, Didaktik d. Mitarbeiterbildung (F. Reisinger) 311. **Brandmüller W.**, Damals geschehen (R. Zinnhobler) 93f. **Brantschen N.**, Was ist wichtig? (I. Mayr) 316. **Braulik G.**, Sage, was du glaubst (N. Lohffink) 89. **Cancik H.**, Rausch – Ekstase – Mystik (E. Röthlin) 107f. **Concemiis V./Meinhold P.**, Gelebtes Christentum (F. Huemer-Erbler) 315f. **Conzelmann/Lindemann**, Arbeitsbuch zum NT (A. Fuchs) 189. **Dautzenberg u. a.**, Zur Geschichte d. Christentums (J. Weismayer) 403f. **Denzler G.**, D. Papsttum u. d. Amtszölibat (K. Frankl) 401f. **Dürig W.**, Maria – Mutter d. Kirche (Sr. Mirjam) 314. **Eckhart O.**, Jakob in Sichem (Cl. Schedl) 396. **Egenter R.**, Heiligenverehrung (Sr. Mirjam) 314. **Egger W.**, Nachfolge als Weg z. Leben (F. Mußner) 295f. **Ehescheidung** (P. Gradauer) 204. **Eliade M.**, Geschichte d. relig. Ideen I. (A. Grabner-Haider) 404f. **Erharder/Mahler**, Offene Gemeinde (E. Röthlin) 418. **Fahlbusch E.**, Kirchenkunde d. Ggw. (J. B. Bauer) 197. **Feldkemper L.**, D. betende Jesus (A. Fuchs) 90. **Finkenzeller J.**, Was kommt nach d. Tod? (R. Schulte) 99f. **Fischer B.**, Von d. Schale z. Kern (J. H. Emminghaus) 312f. **Friberger/Schnieder**, Theologie – Gemeinde – Seelsorger (F. Sidl) 414f. **Fries H.**, Glaube u. Kirche (R. Schulte) 94; Hoffnung, d. d. Menschen heilt (J. Janda) 313. **Fries H. u. a.**, Möglichkeiten d. Redens über Gott (S. Birngruber) 94f. **Fuchs J.**, D. Gewissen (R. Bruch) 408f. **Fuchs O.**, D. lebendige Predigt (W. Blasig) 311f. **Girardi G.**, Christen f. d. Sozialismus (F. Reisinger) 106. **Gnilka J.**, Ev. n. Mk (A. Stöger) 399f. **Gross-Mayr H.**, Geschenk d. Armen a. d. Reichen (W. Promper) 409. **Graff M.**, Glauben ohne Fremdwörter (E. Leitner) 306. **Greinacher u. a.**, Gemeinde-Praxis (P. M. Zulehner) 206. **Greschat M.**, Theologen d. Protestantismus (W. Gruber) 196. **Greshake G.**, Signale d. Glaubens (W. Beinert) 408. **Grillmeier A.**, Jesus d. Christus i. Glauben d. Kirche I. (W. Beinert) 305. **Guardini R.**, D. Bild v. Jesus (P. Schleicher) 190; D. Gebet d. Herrn (S. Stahr) 316f; D. Heilbringer in Mythos, Offenbarung u. Politik (G. Stemmerger) 212. **Gunneweg/Schmithals**, Herrschaft (H. Wurz) 399. **Hackney/Nye**, Beratungsstrategien (K. Gastgeber) 206. **Häring B.**, Frei in Christus (A. Riedl) 307f. **Harbert R.**, Solange wir miteinander reden (G. Walser) 417. **Hasenhüttl G.**, Kritische Dogmatik (W. Beinert) 304. **Heimbrock H. G.**, Phantasie u. christl. Glaube (K. Gastgeber) 205. **Hemmerle Kl.**, Vorspiel u. Theologie (R. Schulte) 97f. **Herion H.**, Utopische Intention (R. Weiler) 409f. **Hertz A. u. a.**, HB d. christl. Ethik I u. II (G. Wildmann) 200ff. **Hiemer A.**, D. Rosenkranz (Sr. Mirjam) 314. **Hierold A.**, Grundlegung u. Organisation kirchl. Caritas (Kl. Lüdicke) 203f. **Höslinger/Schultes**, Freude am Wort (M. Hollnsteiner) 310. **Hoffmann J.**, Moralpädagogik I. (G. Virt) 202. **Hoffmann/Vorbichler**, D. Äthiopenlogos bei Herodot (Cl. Schedl) 301. **Holderegger A.**, Suizid (G. Virt) 415f. **Horstmann A.**, Materialien f. griech. Sprachkurse (P. Trummer) 427f. **Hubert H.**, Relig. Früherziehung (J. Janda) 214. **Hummel R.**, Indische Mission (A. Vorbichler) 424f. **Husslein A.**, Ich werde erwachsen (K. Gastgeber) 416f. **Ignatius v. Loyola**, Geistl. Übungen (G. Walser) 110. **Institut f. KirGesch.** v. Böhmen/Mähren/Schlesien, Bd. V (R. Zinnhobler) 92. **Institut f. KirMusik**, Chorsätze (J. Bergsmann) 427. **Institut f. ökum. Theol. Graz**, Ökum. Forum 1 u. 2 (P. Gradauer) 195f. **James W.**, Vielfalt relig. Erfahrung (G. Roth) 292f. **Johannes Paul II.**, Dienst a. d. größeren Liebe (G. Walser) 314. **John K.**, Meditation f. Kranke (P. Bolech) 422. **Johnston W.**, Klang d. Stille (K. Gastgeber) 217. **Kahlefeld H.**, Schriftauslegung (W. Beinert) 90f. **Kamphaus/Bours**, Gelebte Spiritualität (W. Wimmer) 109. **Karrer L.**, Glaube i. Kurzform (S. Birngruber) 99f. **Karrer O.**, Streiflichter (R. Schulte) 91. **Kaspar F./Zeller D.**, Predigten z. Lj. B (S. Birngruber) 312. **Kaspar P. P.**, Zuwendung (B. Liss) 103. **Kasper W.**, Gegenwart d. Geistes (J. Weismayr) 404. **Kastner J.**, Hist. fund. monast. (K. Rehberger) 297. **Kaufmann F. X.**, Kirche begreifen (P. Zulehner) 208. **Keller A.**, Fragen a. d. Glauben (J. Hager) 301. **Kern W.**, Außerhalb d. Kirche kein Heil? (P. Schleicher) 96; Jesus – Mitte d. Kirche (W. Wimmer) 110. **Kett F.**, Kinder erleben Gottesdienst (W. Blasig) 216. **Kippenberg/Wewers**, Textbuch z. ntl. Zeitgesch. (F. Zeilinger) 91. **Koch**

- Kl., D. Propheten I (F. Hubmann) 88f. Koch/Straube, Gemeindearbeit m. alten Menschen (K. Wild) 311. Kogon E. u. a., Gott nach Auschwitz (G. Stemberger) 96. Kopp/Morik/Zumkeller, Aurelius Augustinus gg. Pelagianer (K. Rehberger) 300. Kramer H., Griech. Kursus I/II (O. Fikéis) 428. Kranz G., Sie lebten das Christentum (K. Rehberger) 313f. Kreck W., Tradition u. Verantwortung (W. Gruber) 196f. Kriegstein M., Predigt als Gespräch (W. Blasig) 313. Kroll G., Auf d. Spuren Jesu (S. Stahr) 190. Kronsteiner H., Mutter u. 11 Kinder (M. Hollnsteiner) 417. Kubes/Rössl/Fasching, Stift Zwettl (P. Gradauer) 425. Kuschel K. J., Jesus i. d. deutschsprach. GgwLiteratur (D. Kandlstorfer) 102. Lauterbach F., Magnifikat (I. Mayr) 312. Leidl A., Passauer Jb. XX/1978 (K. Pangerl) 92f. Lewis G., Kirche u. Partei i. polit. Kath. (R. Zinnhobler) 192. Listl/Müller/Schmitz, Grundriß d. nachkoncil. KirRechts (H. Heimerl) 412. Liturg. Institute, Erhöre d. Bitten Bd. 2 (J. H. Emminghaus) 216f. Loew J., Schule großer Beter; Ihr sollt meine Jünger sein (J. Janda) 109. Lonergan B., Theologie i. Pluralismus (R. Schulte) 97. Loome Th., Liberal Cath. Reform (R. Zinnhobler) 402f. Lotz J. B., Person u. Freiheit (G. Rombold) 292. Lück W., Kirchengemeinde (E. Leitner) 103. Maier H., Stellungnahmen (W. Suk) 209f; Terrorismus (I. Mayr) 415. Mangold U., Glück d. Gelassenheit (F. Stauber) 414. May/Steinwede, Vorlesebücher Religion (F. Greil) 212f. Mayer C., Augustinus II, antimanch. Epoche (K. Rehberger) 299. Meier C., Kirchl. Erwachsenen-Bildung (F. Stauber) 414. Merton Th., Keiner ist eine Insel (W. Wimmer) 315. Meyers-Herwartz, Rezeption d. Antirassismus-Progr. i. d. EKD (W. Dantine) 102f. Mieth I., Katechese i. d. Küche (G. Walser) 421f. Möhl C., Vaduzer Predigten (W. Blasig) 313. Möller J., Menschsein (G. Rombold) 291f. Mokrosch R., D. relig. Gewissen (J. Janda) 214f. Molinski W., Versöhnen durch Strafen? (A. Eder) 309 (R. Bruch) 409. Mosis R., Lege mein Wort i. deinen Mund (J. Janda) 295. Mühlen H., Erfahrungen m. d. Hl. Geist (E. Röthlin) 417f. Müller J., RU, ein Schulfach (F. Huemer) 213. Müller-Küppers/Specht, Neue Jugendreligionen (F. Valentini) 105. Müller-Schwefe H. R., Sprachgrenzen (D. Kandlstorfer) 427. Müller-Walser W., In deiner Hand (G. Walser) 107. Muhammad, D. Koran (Cl. Schedl) 199f. Mußner F., Hören auf sein Wort (A. Stöger) 313; Traktat ü. d. Juden (G. Stemberger) 405f. Nastainczyk W., Religion unterrichten (E. Kortherr) 213. Nell-Breuning O., Gerechtigkeit u. Freiheit; Soziale Sicherheit? (W. Suk) 410f. Nigg W., Antwort d. Hl. (I. Mayr) 422; Hl. ohne Heiligenschein (E. Röthlin) 108. Nigg W./Nils Loose, Elisabeth v. Thüringen; Katharina v. Siena (P. Gradauer) 218, 425f. Oates Wayne E., Krise, Trennung, Trauer (E. Leitner) 205. Obermann H., Werden u. Wertung d. Reformation (R. Zinnhobler) 93. Ökum. Universitätsinstitute, Papsttum (R. Zinnhobler) 298. Oesch J., Petucha u. Setuma (Cl. Schedl) 397f. Ohlemacher R. u. a., Vorlesebuch Religion, Arbeitshinweise-Reg. (F. Huemer) 419. Pascal B., Worte, d. befreien (H. Anzengruber) 106f. Paul v. Kreuz, Im Kreuz ist Heil (I. Mayr) 422. Paus A., Jesus Christus u. d. Religionen (Cl. Schedl) 405. Pawlowsky/Schuster, Woran wir leiden (J. Janda) 104. Perl C. J., Augustinus: D. Lehrer (K. Rehberger) 299f. Pesch R., D. Abendmahl (J. Kremer) 188; Ev. d. Urge-meinde (S. Stahr) 190f. Pasch/Kratz, So liest man synoptisch VI/1 u. 2 (S. Stahr) 191 u. 401. Peschke H., Christian Ethics II. (G. Wildmann) 200. Phil.-Theol. HS Fulda, Kirche u. Bibel (A. Stöger) 400. Piegsa/Zeimentz, Person (K. Hörmann) 308f. Primetshofer B., Ordensrecht (P.-Gradauer) 204. Projektgruppe Glau-bensinformation, Wer glaubt (B. Liss) 413f. Putschögl G., Landständische Behördenorga-nisation (P. Gradauer) 191f. Rahner K. u. a., Volksreligion (P. Zulehner) 96f. Ratzinger J., Dienst a. d. Einheit (P. Gradauer) 194f. Ravier/Nils Loose, Bernadette Soubirous (P. Gradauer) 217f. Reckinger F., Kindertaufen (P. Zulehner) 206f. Reicke/Rost, BiblHist. Handwörterbuch Bd. 4 (J. Marböck) 296f. Rekerstorfer J., A. Günter (G. Winkler) 300f. Reinhardt R., Tübinger Theologen (R. Zinnhobler) 191. Ringgreen H., D. Relig. d. AO (Cl. Schedl) 397. Rivinius K., Kath. Mission in Süd-Shantung (A. Vorbichler) 424. Rodt N., Kirchenbauten in NÖ. (H. Lehenofer) 426. Rorarius W., Seele – Tod – Unsterblichkeit (J. Hager) 207f. Rotter H., Fragen d. Sexualität (G. Virt) 202f; Freiheit ohne Normen? (R. Bruch) 408. Sartory T. u. G., Wenn Himmel u. Erde sich be-gegnen (I. Mayr) 316. Sauer J., Beten (W. Wimmer) 422f. Sauer R., Mit Kindern Ver-söhnung feiern (F. Huemer) 215. Schalom Ben Chorin, Tafeln d. Bundes (J. Marböck) 90. Scherschel R., Rosenkranz (J. H. Emming-haus) 219f. Schildmann/Wolf, Konfirmanden-Arbeit (J. Janda) 419. Schilling J., Kirchl. Ju-gendarbeit (W. Vieböck) 416. Schmälzle U., Ehe u. Familie (B. Liss) 211f. Schmidtchen G., Was d. Deutschen hl. ist (A. Grabner-Haider) 310f. Schmithals W., Ev. n. MK (W. Beilner) 189f. Schmitz H. J., Von hl. Menschen (Sr. Mirjam) 111. Schmitz H., Suche nach einem neuen KirRecht (B. Primetshofer) 412f. Schneider Th., Gott ist Gabe (W. Wimmer) 109f. Schnitz-ler Th., D. Hl. i. Jahr d. Herrn (J. Tomaschek) 216. Schnydrig E., Chinesischen Kaiser spielen (Sr. Mirjam) 314. Schöpfer H., Lateinamerik. Befreiungs-Theol. (S. Wiedenhofer) 407. Schürmann H., Mitte d. Lebens finden (W. Wimmer) 302f. Schulz H. M., Christl. Ge-meinde (K. Gastgeber) 417. Schwalbach U., Firmung (K. Gastgeber) 309f. Schwedenwein H., Rechtsfragen (P. Gradauer) 204f. Scripta Theol. XI/1 (K. Kienesberger) 301f. Seidl/Wal-ter, Angst oder Information i. Krankenhaus (P. Bolech) 208f. Seifert A., Gott d. polit. Theol. (S. Wiedenhofer) 100f. Sirich B., Jesus-Album (Sr. Mirjam) 111. Sommerauer A., Diesseits u. Jenseits (S. Birngruber) 109. Sorge/Vierzig,

HB Religion I (J. Janda) 420. Sporken/Gennewein, Mensch sein u. bleiben i. Krankenhaus (P. Bolech) 105. Steck O. H., Welt u. Umwelt (M. Görg) 219f. Steffens H., Gottes Wort (I. Mayr) 312. Stegemann W., D. Denkweg R. Bultmanns (W. Gruber) 196. Steiger L., Erzähler Glaube (S. Birngruber) 100. Steinkamp H., Jugendarbeit (W. Vieböck) 205. Strolz W., Aus den Pss leben (J. Marböck) 89; Schöpfung u. Sprache (J. Hager) 294f. Sturmberger H., Land ob d. Enns (R. Froschauer) 192f. Sudbrack J., Teresa v. Avilas Mystik (G. Winkler) 219. Theol. Realencykl. Bd. 3 u. 4 (G. Bachl) 306. Thielicke H., Wer darf sterben? (P. Bolech) 104f. Thomas v. Kempen, Nachf. Christi (I. Mayr) 422. Tillard J.-M., Freisein in Gott (A. Kraxner) 316. Tschudy/Renner, Hl. Benedikt (P. Gradauer) 218f. Thurian M., Feuer f. d. Erde (F. Huemer-Erbler) 199. Valdrini P., Conflicts et recours (H. Heimerl) 203. Vierzig S., Religion i. d. Gesellschaft (J. Janda) 419f. Vorderholzer/Sirich, Marienalbum (Sr. Mirjam) 110f.

Waldenfels H., Perspektiven i. christl. Missionsbewußtsein (A. Vorbichler) 423f. Warnach V., Christus-Mysterium (R. Schulte) 98f. Wegmann H., Gesch. d. Liturgie i. Westen u. Osten (J. H. Emminghaus) 217. Welte B., Meister Eckhart (G. Winkler) 290f. Wehner R., Jesuiten i. Norden (K. Rehberger) 297. Wessel/Kellerhof, Faszination Gemeinde (E. Röthlin) 418f. Westphal H., Christsein i. Zukunft (H. Anzengruber) 101. Wiener/Erharder, Arbeiterpastoral (H. Gruber) 413. Wimmer W., Eschatologie d. Rechtfertigung (E. Wölfl) 197ff. Winterholler H., Bilder-Bibel (P. Gradauer) 425. Woityla K., Zeichen d. Widerspruchs (P. Gradauer) 218. Wucherer A. u. a., Atheismus (F. Reisinger) 406f. Wulf F., Mitten unter d. Menschen (W. Wimmer) 314f. Zapotoczky Kl., Werte u. Gesellschaft im Wandel (I. Speiser) 212. Zenetti L., D. wunderbare Zeitvermehrung (I. Mayr) 401. Ziegenaus A., Wegmarken d. Christologie (P. Eder) 407f. Zinnhobler R., D. Bistum Linz (I. Pichler) 193f; Theologie in Linz (G. Winkler) 298f.



Ferdinand Klostermann

Die pastoralen Dienste heute

Priester und Laien – Situation und Bewältigung
360 Seiten, Format 14,8 x 21 cm; S 264.–, DM 42,–.

In diesem neuen Buch des durch einschlägige Publikationen längst als Fachmann ausgewiesenen Autors wird nicht nur eine fundierte Analyse der gegenwärtigen pastoralen Situation in den europäischen und außereuropäischen Ländern vorgelegt, sondern auch eine systematische Darstellung der

gebotenen Konsequenzen versucht. Ein Buch, das nicht nur für Priester, Ordensleute, Laientheologen zu empfehlen ist: Durch den breiten Raum, der – bedingt durch den immer deutlicher sich abzeichnenden Priestermangel – der Frage nach der Berufung des Laien in den kirchlichen Dienst eingeräumt ist, spricht es in besonderer Weise die große Zahl engagierter Christen an, die in unseren Gemeinden tätig ist.

VERITAS
verlag

4010 Linz, Harrachstraße 5
Telefon 0732/71-0-81

Taufe, Trauung und Begräbnis

Hans-Dieter Bastian / Dieter Emeis / Peter Krusche /
Karl Heinz Lütcke

Taufe, Trauung und Begräbnis

Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln



Praxis der Kirche

Hans-Dieter Bastian / Dieter
Emeis / Peter Krusche /
Karl-Heinrich Lütcke

Taufe, Trauung und Be- gräbnis

Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln. Gesell-
schaft und Theologie / Praxis
der Kirche 29. In Gemein-
schaft mit dem Chr. Kaiser
Verlag, München. 208 Sei-
ten, Kst. DM 24.-

Taufe, Trauung und Begräbnis, die drei „Kasualhandlungen“ im pfarramtlichen Dienst, verkörpern seit je die begleitende Präsenz der Kirche bei den wesentlichen Einschnitten des familiären Lebens. Mit den gesellschaftlichen Veränderungen wird die Lebensnähe der christlichen Verkündigung und Seelsorge gerade an diesen Schnittpunkten in besonderem Maße auf die Probe gestellt. Nicht von un-

gefähr hat sich in den letzten Jahren das Interesse stark auf diese Aufgabenfelder konzentriert. Als Frucht vielfältiger Studien und Erfahrungen ist in ökumenischer Zusammenarbeit dieser didaktische Leitfaden entstanden, ein ausgesprochenes Praxis-Buch, gedacht für Studenten der Praktischen Theologie, ferner für Anfänger im Pfarramt und schließlich für solche, die ihre Berufspraxis verbessern möchten. So kommen hier gleichermaßen alle drei Phasen der heutigen Aus- und Fortbildung zur Geltung.

Das Buch ist eine optimale Hilfe für Pfarrer und Vikare, eigene Erfahrungen mit Amtshandlungen zu verarbeiten und auf Grund von humanwissenschaftlichen Einsichten und theologischen Überlegungen aus ihnen zu lernen.

Theologia Practica

Ein „Leitfaden“, an dem man sich festhalten, von dem man sich weiterführen lassen kann.

Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern

Wer über seine eigene Praxis nachdenken und sie verbessern will, greife zu diesem Buch, das gut umsetzbare Anstöße vermittelt.

Kirchenblatt für die reformierte Schweiz

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ



VERLAGE DES SALZBURGER PRESSVEREINS



Neuerscheinungen/Neuaflagen Herbst 1980 . . . Neuerscheinungen, Neuaflagen . . . Neuerscheinungen, Neuauf

UNIVERSITÄTS- VERLAG DER VERLAG SALZBURGER ANTON PUSTET DRUCKEREI

Bernhard Ludger/
Thomas Michels (Hrsg.):
Reich Gottes –
Kirche – Civitas Dei
Forschungsgespräche,
Band 16, acht Referate und
Diskussionen
244 Seiten, Kt.,
S 298.–/DM 41,–

Wolfgang Huber
u. a. (Hrsg.):
Landeshauptmann
Klaus und der
Wiederaufbau Salz-
burgs
Festschrift zum 70. Geburts-
tag, 264 Seiten, Kst.,
S 320.–/DM 44,50

Friedrich Johann Fischer:
Höhle und Gesicht
Mythisches Hellbrunn
(soeben erschienen)
72 Seiten, Gln., 26 ein- und
mehrfarb. Bilder,
S 158.–/DM 27,50

Johanna Schuchter:
So war es
in Salzburg
Aus einer Familienchronik –
3. Auflage
148 Seiten, Br.,
S 128.–/DM 18.80

Josef Hofmann:
Das Haus am Fluß
Prosa und Lyrik
84 Seiten,
Br., S 98.–/DM 14,–

Im Buchhandel – Alleinauslieferung: Salzburger Preßver-
einsverlage, 5020 Salzburg, Bergstraße 12.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Hermenegild Biedermann, Gotteslehre und Kirchenverständnis.

Walbert Bühlmann, Kirche und Mission in der Welt von heute.

Alfred Gläßer, Kirchenbild und Kirchenrecht am Beispiel der Bestellung der Bischöfe.

Alois Kraxner, Bekehrung als Weg zu einer neuen Lebensweise.

Wilhelm Zauner, Ehen ohne Heirat.

Franz Zeilinger, Die Erfüllung der ganzen Gerechtigkeit.

Inlandsbezug 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.

Auslandsbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianum, 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.—
übriges Ausland	öS 230.—	

(Portospesen werden gesondert
verrechnet)

Eigentümer und Herausgeber: Theol. Hochschule Linz (Professorenkolleg), 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.

BEACHTEN SIE FOLGENDE NEUERSCHEINUNGEN 1980

Paul Michael Zulehner
KIRCHE – ANWALT DER MENSCHEN

Dieses Büchlein entwirft einen Traum von Kirche. Es ist die Utopie von einer Kirche, die sich im Namen Gottes für das Leben der Menschen stark macht.

Geträumt wird von einer Kirche, die Anwalt für Menschen ist, die nach Leben hungern, denen aber Leben zunehmend behindert wird . . . , so schreibt Zulehner im Vorwort.

176 Seiten, kart., ca. S 138.- / ca. DM 19.80.

Franz Eichinger
KONKRETER GLAUBE

Glaubensbewährung im heutigen Welthorizont

Dieses Buch bietet im wesentlichen die Referate einer Ringvorlesung an der St. Pöltnner Hochschule mit dem gemeinsamen Titel „Glaubensbewäh-

rung im heutigen Welthorizont“. Die Formulierung greift das sehr brisante Problem auf, das in den gegenwärtigen Diskussionen zu konstatieren ist.

132 Seiten, kart., ca. S 124.- / ca. DM 17.80

Arno Anzenbacher
EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE

Anzenbacher stellt die großen Linien der abendländischen Philosophie im Sinne eines „philosophia perennis“ von den Vorsokratikern bis zur Gegenwart heraus und vermittelt in klaren, didaktisch durchdachten Lernschritten das Begriffsinstrumentarium für ein Philosophieren, das alle wichtigen Perspektiven der Antike, der Geschichte wie der Gegenwart mit einzubeziehen vermag.

Ca. 188 Seiten, Paperback, ca. S 188.-/ ca. DM 28.-

**VERLAG HERDER
WIEN · FREIBURG · BASEL**





Schutzzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

Ruf 78-4-01