

den, die sich etwa besonders der Liebe zu den Schwachen verpflichtet haben, besondere Projekt- oder Asylfunktionen übernehmen oder auch in kritischer Distanz zur Großkirche stehen (93–95).

L. selbst lehnt eine Vorordnung der „Institution Kirche“ gegenüber den anderen beiden Grundtypen kirchlichen Handelns ab. Wie soll aber dann Einheit bzw. Ganzheit der Kirche verstehbar und erfahrbar sein? „Welches Leitbild könnte für die Kirche als Ganze gelten?“ Dabei ist für ihn kirchliche Einheit insgesamt „eine geglaubte und darum unsichtbare Größe“ (98). Lange Zeit galten „Volk Gottes“ oder „Leib Christi“ als Denkmodelle. L. schlägt ein mehr psychologisches Modell als dem modernen Vollzugsdenken entsprechender vor: also Einheit im Vollzug – durch Erinnerung und durch in Kommunikation gewonnene Gesamtschau (98–107), wobei er die verschiedenen Widerstände nicht übersieht (107–115).

Was folgt, sind eigentlich nur noch Konsequenzen, wenn auch sehr wichtige: „Offene Kirche als Programm“; „In einer Welt voller Unterschiede und Gegensätze muß die Kirche über Offenheit und Spannweite verfügen“ (116–131). Diese Offenheit verlangt aber Platz für „gesunde Vielfalt“, die das offene Austragen von Konflikten zwischen Personen und Gruppen nicht scheut. Dabei darf es nicht um billige Harmonisierungen gehen, sondern um die Integrierung der verschiedenen sozialen Gestaltungsformen des Christentums zu einer Identität von Kirche trotz weiterbestehender Spannungen, freilich nicht ohne das ständige Bemühen um Kommunikation, um gegenseitiges Verstehen und um die Bereitschaft, von einander auch zu lernen (132–153). Nur unter diesen Voraussetzungen, „von einer Position der Gesamtschau her“, kann auch Volkskirche „als Kirche und d. h. als Ganzes begriffen werden“ (116). Das Fazit: Die Kirche ist weniger *einem* Schiff zu vergleichen, sondern einem Gleitzug von Schiffen, der freilich einen Lotsen braucht (153, 9).

Obwohl das Buch sich nur mit Problemen der evang. Kirchen beschäftigen will und kaum eine kath. Publikation berücksichtigt, ist der kath. Leser von der ökumenischen Einheit der Probleme, zum Teil auch der angebotenen Lösungen verblüfft. Streckenweise glaubt man, eine kath. Arbeit vor sich zu haben. Es geht vor allem um die auch im kath. Bereich hochaktuellen Probleme „Volks- und (oder) Gemeindekirche“, „Einheit und (oder) Vielfalt“. Freilich drängen sich auch Anfragen auf. Nur einiges sei angedeutet. Wenn Paulus nicht aufs Verändern, sondern aufs Dienen drängt (59), hängt das doch wohl auch mit der ihm vorgegebenen Situation und den davon bedingten Möglichkeiten zusammen. Daß sich in der „Kerngemeinde“ die gesellschaftlich nicht voll Befriedigten sammeln (77), könnte man vom kath. Erfahrungsbereich her nicht bestätigen, so sehr das mit der Kerngemeinde zusammenhängende Pastoralmodell der konzentrischen Kreise auch katholischerseits heute sehr umstritten ist. Wird nicht der im Gang befindliche Abbau der

Volkskirchlichkeit zu wenig berücksichtigt (91–95, 116 ff und im ganzen Buch), obwohl noch viele volkskirchliche Elemente da sind, die wir auch nutzen sollten? Kann nicht Einheit doch strukturell, organisatorisch auch erfahrbar und sogar sichtbar gemacht werden (98)? Was inhaltlich konkret getan werden soll und wie, wird zu wenig klar (140–145). Manche Probleme der Gruppenbildung würden erträglicher, wenn die Bedeutung der Personalgemeinden mehr gesehen würde, in denen sich von vornherein Menschen derselben Gesinnung und Spiritualität zusammentun können; hier hat auch der Pfarrer ganz andere und einfachere Aufgaben als in der Territorialgemeinde bzw. -pfarre (146–149).

Dem Schlußplädoyer für eine Theologie des Volkes, für eine auch auf das Volk hörende Theologie kann man nur zustimmen (152); man vergleiche A. Exeler/N. Mette (Hg.), *Theologie des Volkes* (Mz 1978) und F. Castillo (Hg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes* (Mn – Mz 1978). Auch mit dem „Geleitzug Kirche“ kann man wohl einverstanden sein (153); ob aber nicht doch auch ein Kapitän mitunter nützlich wäre, der sich der Lotsen bedient? Dabei wäre freilich zu prüfen, wer dieser Kapitän sein soll, ein einzelner oder ein Kollegium, und welche Vollmacht er näherhin haben soll. Daß dies auch ökumenisch von größter Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Der kath. Rez. staunt über das bei uns verhältnismäßig seltene Phänomen von Pfarrern, die theologisch reflektieren und noch dazu ihre Reflexionen auch niederschreiben.

Wien

Ferdinand Klostermann

VETTER HELMUTH. *Der Schmerz und die Würde der Person.* (152.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kart. lam. DM 26.80.

Der Philosophieprofessor an der Wiener Universität liefert hier ein anregendes Essay des modernen christlichen Denkens, das direkt auf den Leser wirkt und dadurch mit Recht von ihm mit Erinnerung und gleichzeitiger Überwindung der erbaulichen Literatur der Vergangenheit als „Traktat“ präsentiert wird.

V. setzt mit einer scharfen Kritik gegen die Entleerung der Bedeutung des Schmerzes durch Betäubungsmittel und andere Methoden an, die aus einem seelenlosen, technischen Geist die existentielle Konfrontation des Menschen mit seinem Schicksal verhindern und ihn in die Flucht mit Selbsttäuschung treiben. Überzeugend erörtert der Autor in einem kulturgeschichtlichen Rahmen die psychosomatische Dimension des Schmerzes. Er wählt absichtlich das Wort „Schmerz“ anstatt „Leid“, um die Gefahr eines pietistischen Trübsinnes zu vermeiden, und bringt diese Schmerzanalyse so weit, daß der Schmerz selbst zu einer Frage über seinen eigenen Sinn wird. Zu dieser Frage aber gibt er nicht eine distanzierte theoretische Antwort, sondern nur die Antwort, die aus der direkten Teilnahme, aus der dialogischen Kommunikation des echten Mit-Leids mit dem Leidenden entsteht. So wird die Frage selbst zur Antwort.

Diese Umwandlung der Frage in die Antwort stellt den eigentlichen Beitrag des Autors zu diesem Problem dar. Sein Denken bewegt sich auf der Ebene der großen Geister unserer Zeit, die sich ernst, positiv oder negativ, damit beschäftigt haben: Kierkegaard, Nietzsche, Dostojewski, Martin Buber, Ferdinand Ebner – bis Wittgenstein, um nur die bedeutendsten Zitate zu erwähnen. Dadurch wird das im Hintergrund bleibende, exemplarische Leiden Christi in der menschlichen Unmittelbarkeit erlebbar gemacht. Wünschenswert wäre eine klare Einbeziehung Gottes, ohne die kein echtes Lebewesen begründet werden kann und ohne die rein menschliche Kommunikation mit dem Leidenden kein Trost, sondern doppelte Verzweiflung werden könnte.

Wien

Peter Bolech

SPIRITUALITÄT

BOROS LADISLAUS, *Phasen des Lebens*. Wachstum, Krisen, Entfaltung und Vollendung des Menschen. (139.) (Herderbücherei 781) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 5.90.

„Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfassen“ – so könnte man diese Ausführungen überschreiben. Im Hintergrund steht die bekannte Endentscheidungshypothese des Autors („mysterium mortis“), dergemäß sich im Tod die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt eröffnet. In einer „Rückbesinnung“ erhellt der Vf. das Leben vom Tode her und stellt die „Krisen des Lebens als jeweilige Begegnungen mit dem Tod“ (136) dar, denn der Tod „verdichtet“ sich in ihnen auf je neue Art.

Im Ausgesetztsein des beginnenden Lebens und in der Sehnsucht nach einer es umfängenden Geborgenheit ist der Tod bereits anwesend, ebenso in der gelebten Gottesunmittelbarkeit, dem Heilssuchen der Märgen und dem Ineinander von Heiterkeit und Ernst im Spiel, drei Erfahrungen des Kleinkindes. Die wachsende Ferne zu den Eltern und überhaupt alles in Freiheit geschehede Abstandnehmen des Menschen ist ebenfalls Immanenz des Todes im Leben. Ungewißheit, Angst und Verwirrung der Pubertät verlangen nach einem von Todesangst bedrohten Nachvollzug des Lebens. Gleichzeitige Unbedingtheit und Unerfahrenheit des jungen Menschen in Berufswahl, Freundschaft und Liebe sind eine neue Krise, deren Bedrohlichkeit erst im Augenblick des Todes durch deren ganzheitliche Umformung aufhört. Die Konfrontation mit der Wirklichkeit führt zur Erfahrung der Grenze, die uns den Mut zur Demut abverlangt, aber auch in allem absoluten Anspruch des reifen Lebens zeigt sich der Horizont des Todes. Schließlich nimmt der Mensch in der „Minderung“ des Alters die Vernichtung im Tode voraus, er wird aber zugleich zum Glauben an Gottes Größe herausgefordert, der in der Auferstehung Christi sich verbürgt hat, daß er im Tod das Leben neu erstehen läßt.

Der bekannte geistl. Schriftsteller führt zu einer Tiefenschau des Lebensbogens und dessen Pha-

sen und im Aufdecken eines roten Fadens zu christlicher Gelassenheit, denn Grenzerfahrungen sind (nach G. v. le Fort) Einbruchstor Gottes, eines alles anderen als kleinen Gottes. Es wäre interessant, die Ausführungen ins Gespräch zu bringen mit den 8 Phasen des Lebenszyklus bei E. Erikson und mit den an den Schnittpunkten des Lebens angesiedelten christlichen Sakramenten. Vf., der die Kontingenz des irdischen Lebens als „Sein zum Tode“ an den verschiedenen Phasen entfaltet, ist sich des hypothetischen Charakters mancher Ausführungen durchaus bewußt. Die gegen die Endentscheidungshypothese schon öfters geltend gemachten Bedenken wären auch hier zu erwähnen. Die Faszination des Gedankens bringt die Gefahr eines „Prinzipienmonismus“ mit sich, demzufolge manche Aspekte, etwa der Wert des geschichtlichen Lebens oder die Bitterkeit des menschlichen Todes, zu kurz kommen oder andere Gesichtspunkte überinterpretiert werden könnten (vgl. 57, 73). Die Anwesenheit des Todes im Leben ist zunächst doch Bedrohung; sie wird erst durch den Glauben „die herrlichste Aussicht unseres Lebens“ (48). Den Suchenden werden die Gedanken zum Weiterdenken anregen, dem Glaubenden werden sie echte Lebenshilfe sein – ein wertvoller Dienst für beide.

Linz

Walter Wimmer

RAHNER KARL, *Die Gabe der Weihnacht*. (59.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 7.80.

„Die Meditation mutet dem Leser . . . einige Anstrengung des Denkens zu“ (5), denn er soll „nachdenkend, meditierend, betend jene innere Haltung gewinnen, die diesem Fest entspricht“ (6). Das Problem liegt im heute oft mangelnden Geschichtsbewußtsein und vor allem im universalen Anspruch eines einzelnen geschichtlichen Ereignisses.

In einem 1. deszendenzchristologischen Gedankengang sieht R. in der Menschwerdung Jesu die Hingabe des an sich übergeschichtlich bleibenden Gottes an die Welt als deren innerste Mitte; Weihnachten ist der unwiderrufliche Höhepunkt dieser sich geschichtlich ereignenden Mitteilung. Der 2. Gedankengang führt über die geschichtliche Begegnung mit Jesus zum Glauben an ihn als der unüberbietbaren Selbstzusage Gottes an uns, da der offene Mensch über alle urchzeitliche Gleichzeitigkeit hinweg in ihm allein den restlos Gott übereignet und dem Mitmenschen solidarischen Menschen findet. Das Geheimnis der Einheit von Gott und Mensch kann deshalb auch in anderen Vorstellungsschemata als denen der klassischen Christologie ausgesagt werden. Das Kind in der Krippe, das sein ungefragtes Geschaffensein als Tat einer unendlichen Liebe annahm, soll uns ermöglichen, das eigene Dasein ebenso anzunehmen und die Enge unserer Zeit in Gottes Ewigkeit überholt und erlöst zu sehen. Wer den Gedankengängen Rahners folgt, wird – fern aller „Unverbindlichkeit von Sentimentalität“ (48) – einen steilen Weg geführt, der aber zum Verständnis von Weihnachten als dem Be-