

# Theologisch- praktische Quartalschrift

## Aus dem Inhalt:

- |                     |  |
|---------------------|--|
| F. Zeilinger:       | Die Erfüllung der ganzen Gerechtigkeit           |
| A. Kraxner:         | Bekehrung als Weg zu einer neuen Lebensweise     |
| W. Bühlmann:        | Kirche und Mission in der Welt von heute         |
| J. Koller:          | Charismatische Erneuerung in der Pfarre          |
| W. Zauner:          | Ehen ohne Heirat                                 |
| P. Bolech/H. Huber: | Das Gespräch mit dem Kranken                     |
| J. Scharbert:       | Die „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift“   |
| M.-P. Engelmeier:   | Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart |
| Peter Gradauer:     | Römische Erlässe und Entscheidungen              |

# Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1981

---

Abhandlungen		Seite
Franz Zeilinger:	Die Erfüllung der ganzen Gerechtigkeit .....	3
Alois Kraxner:	Bekehrung als Weg zu einer neuen Lebensweise .....	16
Walbert Buhlmann:	Kirche und Mission in der Welt von heute .....	25
Pastoralfragen		
Johann Koller:	Charismatische Erneuerung in der Pfarre .....	32
Wilhelm Zauner:	Ehen ohne Heirat .....	43
Peter Bolech/Hans Huber:	Das Gespräch mit dem Kranken .....	51
Mitteilungen		
Josef Scharbert:	Die „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift“ .....	57
Max-P. Engelmeier:	Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart .....	65
Bericht		
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen .....	67
Literatur		
	Eingesandte Bücher .....	70
	Buchbesprechungen .....	73
	Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenik, Moraltheologie, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Liturgie, Spiritualität.	
	Bezugsbedingungen .....	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 Dr. P. Peter Bolech OSCam, Seelsorgereferent, A-1010 Wien, Ste-  
phansplatz 6/VI. Dr. P. Walbert Buhlmann OFMCap, Segretariato Ge-  
nerale Missioni, I-00187 Roma, Via Piemonte 70. Dr. med. Max-P. En-  
gelmeier, Prof. für Psychiatrie, D-4300 Essen, Hufelandstraße 55.  
DDr. Hans Huber, erzb. Sekretär, A-1010 Wien, Wollzeile 2. Koller Jo-  
hann, Dechant, A-1170 Wien, Bartholomäusplatz 3. Dr. P. Alois Krax-  
ner CSsR, Provinzial, A-1010 Wien, Salvatorgasse 12. Dr. Josef  
Scharbert, Univ.-Prof., D-8000 München 70, Pählstraße 7. Dr. Wil-  
helm Zauner, Hochschulprof., A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29.  
Dr. Franz Zeilinger CSsR, Univ.-Prof., A-8010 Graz, Körblergasse 27.

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 Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

# THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren  
der Theologischen Hochschule Linz

## REDAKTION :

Dr. theol., Dr. phil. Josef Häupl  
Professor für scholastische Philosophie

Dr. theol., Dr. jur. can. Peter Gradauer  
Professor für Kirchenrecht

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

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

129. Jahrgang 1981

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG



## Die Erfüllung der ganzen Gerechtigkeit

### Theologische Elemente des Matthäusevangeliums

„Das Mt-Evangelium hat in der Kirche von ihren Anfängen an die Gestalt der Christusbotschaft und die Züge des Christusbildes wesentlich geformt. Es erwies sich als eine Macht von unerhörter Wirksamkeit, bis in die theologischen Formulierungen und die Schulen des geistlichen Lebens hinein, und wurde so in einem sehr tiefen Sinn zum ‚kirchlichen‘ Evangelium“<sup>1</sup>. Demnach waren die Evangelisten nicht bloße Tradenten der Worte und Taten Jesu im rein mechanischen Sinn, sondern sie versuchten anhand der Jesustradition Theologie zu bieten. Es erscheint angebracht, zu Beginn des liturgischen „Matthäusjahres“ einige Grundzüge der Theologie des Mt darzustellen.

#### I. Formale Besonderheiten

Es wird allgemein anerkannt, daß Mt die Stoffanordnung des ihm vorliegenden Mk-Ev im Prinzip übernimmt, erweitert und vor allem mit Redestoff auffüllt. Die Erweiterungen betreffen (sieht man zunächst von den Veränderungen im Corpus des Ev ab) die Vor- oder Kindheitsgeschichte (Mt 1–2) und den Schluß des Werkes. Der auffällig weiträumige Redestoff stammt wohl (zumindest soweit er sich mit Lk deckt) aus der Logienquelle (Q). Gegenüber Lk hat Mt die vorgefundenen Sprucheinheiten aufgespalten und zu neuen Redeblocken verarbeitet. Über die gen. Quellen hinaus hat Mt noch andere schriftliche oder mündliche Vorlagen benützt und seinem Werk dienstbar gemacht. Für die literarische Eigenarbeit des Mt fallen natürlich die für ihn spezifischen Formungselemente besonders ins Gewicht. Dazu nur einige Andeutungen:

Hierher gehört die Tendenz des Mt, seine Stoffe nur scheinbar historisch-geographisch, faktisch aber thematisch anzuordnen. Dies zeigt sich am augenscheinlichsten in den je nach Einteilungsprinzip 5, 6 oder 7 Reden Jesu. Das sind die mit der stereotypen Formel „als Jesus diese Rede (Unterweisung, Gleichnisse, Reden) beendet hatte . . .“ (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1) abgegrenzten Einheiten der sog. Bergpredigt (Kp 5–7), Aussendungsrede (Kp 10), Parabelrede (Kp 13), Gemeindeordnung (Kp 18) und Parusie- oder Gerichtsreden (Kp 23–25)<sup>2</sup>. Wie diese sicherlich diskutierbaren „Überschriften“ zeigen, werden in den Reden bestimmte Fragestellungen behandelt, wobei allerdings nicht von einer Systematik im heutigen Sinn gesprochen werden kann. Die mt Systematik wird u. a. auch durch äußere Kriterien wie Stichwortverbindungen<sup>3</sup>, Kehrverse<sup>4</sup>, Zahlenschemata<sup>5</sup> etc. getragen.

<sup>1</sup> W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (EThSt 7), Leipzig 1959, 5; / München 1964.

<sup>2</sup> Vgl. F. Neiryck, La rédaction mathéenne et la structure du premier évangile: De Jésus aux évangiles, Gembloux 1967 (= EThL 43 / 1967 41–73). Besonders die Gerichtsrede (Kp 23–25) läßt sich in 2 oder 3 Reden aufspalten, so daß man von insgesamt 5–7 Reden sprechen kann.

<sup>3</sup> Vgl. das Stichwort „Kind“ Mt 18, 2.4.5.6.10.14.

<sup>4</sup> Vgl. etwa Mt 19, 30 und 20, 16; 24, 42 und 25, 13; 24, 51 und 25, 30.

<sup>5</sup> Es dominiert die 3-Zahl (Versuchungen, Wunderzyklus, Gerichtsreden, Gebete am Ölberg etc.) und die 7-Zahl (3×7 Vorfahren Jesu, 7 Vaterunserbitten, 7 Gottesreichgleichnisse, 7 Weherufe, 7 Brote und Körbe, 7×70 malige Vergebung etc.)

Ähnliches gilt für die Darbietung des Erzählungsstoffes. Das bekannteste Beispiel einer solchen „Systematik“ stellt der sog. Wunderzyklus (Mt 8, 1–9, 34) dar. Er umfaßt 10 (9+1) Wunderberichte und gliedert sich in  
3 Wunder (Aussätziger, Hauptmann v. Kapernaum, Schwiegermutter des Petrus) 8, 1–17;

2 Apophthegmata (Füchse/Höhlen; Tote begraben) 8, 18–22;

3 Wunder (Seesturm, Besessene v. Gadara, Gelähmter) 8, 23–9, 8;

2 Apophthegmata (Berufung des Mt, Fastenfrage) 9, 9–17;

3+1 Wunder (Jairustochter/Blutflüssige, 2 Blinde, Stummer) 9, 18–34.

Ebenso scheint auch der sog. „Jerusalemblock“ (21, 23–25, 46) „systematisch“ geordnet zu sein. Er umfaßt 3 Gleichnisse (21, 28–22, 14), 3 Streitgespräche (Herodianer – Sadduzäer – Pharisäer 22, 15–46), 3 Gerichtsreden (Schriftgelehrte – apk Rede – Kirche 23, 1–25, 46).

Da Mt den Akzent auf die Worte Jesu legt, beschränkt er die Berichte der Mk-Vorlage gegenüber stilistisch auf das Wesentliche und eliminiert in concreto jedes farbige Detail der mk Erzählweise. Sein Stil wird daher gern als hieratisch bezeichnet. Sprachlich bedeutet das jedoch nicht, daß Mt ein schlechtes Griechisch schreibt. „Sein Griechisch ist kein Übersetzungsgriechisch, sondern beweist eine gute Beherrschung der Sprache“<sup>6</sup>. Auffällig ist allerdings der häufige Gebrauch von Semitismen.

Aus diesen wenigen Bemerkungen zum Formalen ergibt sich jedenfalls die Erkenntnis, daß Mt nicht einfach so viel wie möglich von und über Jesus bieten will, sondern daß es ihm daran gelegen ist, literarisch und theol. gebändigte und zielbewußt geformte Tradition zu vermitteln.

## II. Theologische Eigenarten

Bereits bei flüchtigem Lesen fällt der häufige und für Mt typische Gebrauch des atl Schriftbeweises in Form des Reflexionszitates („Dies ist geschehen, damit erfüllt werde . . .“) auf. Beachtenswert ist, daß Mt den atl Reflexionsbeweis nicht immer nur an die von ihm gebotenen Traditionsstücke anhängt, um damit die Schriftgemäßheit des Geschehenen oder Gesagten zu manifestieren, sondern daß er bisweilen ein Traditionsstück dem Schriftbeweis gemäß umformt (vgl. z. B. Mk 1, 14f und Mt 4, 12–17; Mk 11, 2 und Mt 21, 1–5). Theologisch kann dies nur bedeuten, daß es für Mt keinen sachlichen Bruch zwischen dem AT und dem Christusgeschehen gibt, sondern daß sich im AT die Verheißung der Erfüllung, im NT die Erfüllung des AT vollzieht. Das Christusgeschehen erwächst aus dem Strom des atl Gotteswortes und vollendet bzw. erfüllt seinen ihm innewohnenden Anspruch. Damit stellt sich die Frage nach dem Christusbild bzw. der Soteriologie des Mt.

### 1. Zur Christologie des Mt

Es ist bedeutsam, daß Mt die christologischen Titel und Funktionen, die er Jesus zuschreibt, aus dem AT begründet, d. h. von der *Hl. Schrift*, dem Offenbarungswort Gottes her. Der für Mt typische Titel Davidssohn wird bereits durch den Stammbaum indirekt motiviert, denn nach Mt 1, 17 wird dieser in dreifacher

<sup>6</sup> A. Wikenhauser/J. Schmid, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1973, 240.

Weise durch die Zahl 14 bestimmt, die den Zahlenwert des Wortes David bildet (DVD = 4+6+4). Die Klärung des Verhältnisses von Davidssohnschaft und Kyrioswürde übernimmt Mt 22, 41ff zwar aus Mk, scheint aber (anders als jener) damit nicht die Davidssohnschaft als Messiasbedingung in Frage zu stellen, sondern einer Art Zweistufenchristologie (vgl. Röm 1, 3; 2 Tim 2, 8) das Wort zu reden. Der irdische Jesus ist Davidssohn und Gesalbter (Messias) im prophetisch-dynastischen Sinn der Erwartung, als der Erhöhte aber der Kyrios zur Rechten des Kyrios JHWH (Ps 110, 1).

In Jesus sieht Mt auch die Immanuel-Prophetie (1, 22f), die Bethlehemsweissagung (2, 6), selbst die Galiläaworte des AT (4, 14–16) erfüllt. Er ist der friedfertige König der Tochter Sion (21, 5), der Hirte Israels (vgl. 26, 31) und gemäß Dan 7, 13 der zu erwartende richterliche Menschensohn (26, 64), dem bereits auf Erden dieser Titel zukommt, obwohl er sich hier als Gottesknecht erwies (12, 18–21), der „unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen“ hat (8, 17). Als solcher ist er voll Mitleid (9, 36), Sanftmut und Demut des Herzens (10, 38), heilt und entreißt dem Bösen und erkennt hier und selbst als endzeitlicher Richter in den Geringsten seine Brüder (25, 31–46). Die enge Verknüpfung von Messias-, Gottessohn- und Menschensohnbegriff wird spätestens bei der Schilderung des Verhörs durch das Synedrion (26, 63–65) erkennbar. Wie schon diese unvollständigen Hinweise zeigen, kann man die christologische Sicht des Mt nicht einfach auf eine Formel oder einen Begriff reduzieren. In der Figur Jesu erkennt der Evangelist (von der Tradition mitbestimmt) eine Fülle von Facetten, Funktionen und Würdetitel, die erst zusammen das Wesen und Wirken Jesu zu umschreiben vermögen. Wichtig ist, daß Mt Jesu spezifische Messianität, die sich nicht einfach in ein vorgegebenes Messiaschema einreihen läßt, aus dem AT begründet und legitimiert.

Ein Spezifikum Jesu stellt nach Mt seine Funktion dar, als Lehrer des „Himmelreiches“ die atl Torah von der endzeitlichen Gottesherrschaft her zu interpretieren. Am auffälligsten zeigt sich dies in den Antithesen der Bergpredigt. Wie der Vergleich mit den 1k Parallelen zeigt, wurden einige Antithesen als solche aus dem Quellenmaterial übernommen, andere wurden offenbar erst durch Mt als Antithesen formuliert. Wenngleich antithetisch formuliert, verkündet Jesus nach Mt das Gesetz der Basileia nicht einfachhin autoritär und völlig neu, sondern vom AT her. „Wie die Schrift ihn in seiner messianischen Stellung und Würde“ legitimiert, so legitimiert das Gesetz seine Lehre, und zwar gerade seine messianische ἐξουσία als Lehrer im Gegensatz zu Pharisäern und Schriftgelehrten“<sup>7</sup>.

Von der Bergpredigt her wurde darum oft die Meinung vertreten, Mt wolle Jesus grundsätzlich als endzeitlichen bzw. neuen Moses<sup>8</sup> darstellen. Dafür spricht sicherlich die in der Kindheitsgeschichte sich findende Mosestypologie, aus der besonders der Kindermord seine Deutung erhält<sup>9</sup>, wie auch der Hinweis Mt 2, 15

<sup>7</sup> G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium; in: Bornkamm/Barth/Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen 1970, 32.

<sup>8</sup> Die These wurde ursprünglich besonders von B. W. Bacon, *Studies in Matthew*, 1930; F. W. Grenn, *The Gospel according to St. Matthew*, 1949; G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1950 vertreten, in deren Gefolge sie oft wiederholt wurde. Neuerdings auch in der Neuauflage der Einheitsübersetzung des NT.

<sup>9</sup> Vgl. Strack/Billerbeck I, 88; J. Jeremias, Μωϋσῆς, in: TWNT IV, 875. Der Moseslegende gemäß veranlaßt die Weissagung der Astrologen den Pharao alle Kinder des Jahrgangs Mosis töten zu lassen.

auf Hos 11, 1 und die Analogie von 2, 20 zu Ex 4, 19. Andererseits ergeben sich im Blick auf das gesamte Christusbild des Mt (wie auch von der Bergpredigt<sup>10</sup> selbst her) Argumente, welche die angenommene Tendenz, Jesus als neuen Moses oder Bringer der nova lex darstellen zu wollen, wieder in Frage stellen<sup>11</sup>.

Es kann allerdings nicht übersehen werden, daß nach Mt Jesus bereits in seiner ersten großen Rede zum alt Gesetz Stellung nimmt. Dabei zeichnet sich die Spannung ab, daß „Torah und Propheten“ nicht aufgelöst, sondern in ihrer bleibenden Verpflichtung bestätigt werden (5, 17f), andererseits aber „die Normen des ethischen Verhaltens, die in ihr (= Torah), und zwar nach ihrem traditionellen Verständnis, zum Ausdruck kommen“<sup>12</sup> zur Diskussion gestellt werden. Es geht ja letztlich in allen Antithesen um eine radikale (radix = Wurzel!) Verwirklichung des Dekalogs und des „Gesetz und Propheten“ zusammenfassenden Liebesgebotes (22, 40). Die Formel „Gesetz und Propheten“ bezieht sich dabei auf das ganze AT als Verbalisierung der Willensoffenbarung Gottes. Wie die Zusammenfassung auf das Doppelgebot (22, 40), bzw. die goldene Regel als Durchführungsbestimmung (7, 12) zeigt, handelt es sich nicht um das AT als *Gesetzbuch* und Buchstaben, sondern um den wesentlichen Inhalt aller Verbalisierung, den sichweisenden Willen des Bundesgottes in seiner wesentlichen Bestimmtheit<sup>13</sup>. Jesus ist daher nicht gekommen, den in Gesetz und Propheten sichweisenden Willen Gottes aufzulösen, sondern zu erfüllen (5, 17). Diese vollkommene Verwirklichung des im AT Schrift gewordenen Gotteswillens verkündet Jesus aber im Rahmen der Predigt des „Himmelreiches“, d. h. im Rahmen jener eschatologisch bestimmten Größe, die ihre totale Verwirklichung erst in der absoluten Zukunft (25, 34) findet, in und durch Jesus aber in die Geschichte eingeführt wurde und wird. Von hier aus begreift man, daß es Mt daran gelegen ist, das AT als Willensoffenbarung Gottes herauszustellen und als unantastbare Größe zu werten, gleichzeitig aber zu zeigen, daß der endgültige und wirkliche Vollzug des im AT niedergelegten Gotteswillens erst in dem durch Jesu Wort und Tat sich zeigenden und realisierenden Himmelreich geschieht und ermöglicht ist.

Jesus ist es daher zunächst selbst, der den göttlichen Willen in der dem „Himmelreich“ entsprechenden, vollkommenen Weise vollzieht. Sein Programm ist es ja, πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (alle Gerechtigkeit zu erfüllen) (3, 15)! Daß dieses Programm nicht auf die Lehre beschränkt bleibt, sondern Tat und Leben Jesu umfaßt, liegt auf der Hand. Der dem Himmelreich gemäße Vollzug des göttlichen Willens reicht von den Versuchungen über Lehre und Wundertaten bis Gethsemani, und nimmt an der Vollkommenheit Gottes (5, 48 und Kontext) sein Maß. Die Gesetzesauslegung Jesu ist daher auch eine Weise der Selbstausslegung Jesu, denn die dem Himmelreich in seiner Vollendung eigene Erfüllung des göttlichen Willens wird durch Jesus auf Erden geleistet. Die Einfügung der 3. Vaterunserbitte gegenüber Lk 11, 2 „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“ (6, 10b) bestätigt dieses Programm. Das Kommen der Basileia Gottes ereignet sich in der Geschichte durch das Tun des Willens Gottes. Dieser liegt dem AT zugrunde und

---

<sup>10</sup> Vgl. W. Trilling, *Das wahre Israel*, a. a. O., 159.

<sup>11</sup> Vgl. G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*; in: *Bornkamm/Barth/Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 143–149.

<sup>12</sup> W. Trilling, *Das wahre Israel*, a. a. O., 187. Klammern von mir.

<sup>13</sup> Vgl. *ders.* ebd. 145f.

wird dann Sach-gerecht bzw. Gott-gerecht erfüllt, wenn er dem Verhalten, Wort und Wesen Jesu gemäß getan wird.

Daher wird der Vollzug der so umschriebenen Basileia Gottes auch von dem gefordert, der das Joch Jesu (11, 29) auf sich nimmt. Der Vollzug etwa der Forderungen der Bergpredigt oder auch der Jüngerrede etc. ist aber nicht die Voraussetzung der Jüngerschaft, sondern ihre *Folge*. Dies zeigt sich formal auch dadurch, daß Mt die voraussetzungslose Berufung der ersten Jünger (4, 18–22) durch Jesus schildert, bevor Jesus seine erste Rede hält. Wer seinen Ruf annimmt, erfährt dann „die Geheimnisse des Himmelreiches“ (13, 11) und sieht und hört, was Propheten und Gerechte sehen und hören wollten (13, 17). Weil sie (schon) haben, wird ihnen gegeben (13, 12). Denen aber, die „nicht haben“, d. h. dem Ruf zur Jüngerschaft nicht folgen, gilt das Verstockungswort aus Jes 6, 9f (Mt 13, 14f).

Damit tritt aber ein neuer Gedanke in den Gesichtskreis, die Bildung der eschatologischen Gemeinde Jesu in Abgrenzung zu jener, die zwar gleichfalls „Gesetz und Propheten“ beanspruchen, Jesu Ruf in die Basileia aber ablehnen.

## 2. Zur Ekklesiologie des Mt

Die Ekklesiologie des Mt hängt zunächst von seiner Christologie ab. Ist Jesus der durch das Wort der Schrift beweisbare Messias, der Davidssohn (1, 1–17), der König der Juden (2, 2), der Gottessohn (2, 15; 3, 17; 17, 5), Gottesknecht und Menschensohn etc., dann ist die Gemeinschaft derer, die sein Joch auf sich genommen (11, 29) bzw. seinen Ruf angenommen haben, die Geheimnisse des Gottesreiches erfahren und die eschatologische Gerechtigkeit, d. h. den göttlichen Willen zu tun (vgl. 7, 21 u. ö.) bereit sind, das wahre und endzeitliche Bundesvolk Israel, dem die endgültige Zuwendung des Bundesgottes Israels durch Christus gewährt ist. Die These des Mt dürfte daher in etwa lauten: Gottes endzeitliches Heil findet sich durch Jesus in der Kirche und durch diese in der Welt.

### a) Kirche als brüderliche Jüngergemeinschaft

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu beachten, daß die Worte und Gleichnisse Jesu unmittelbar auf die nachösterliche Kirche anwendbar und angewandt erscheinen<sup>14</sup>. Vor allem aber erscheint das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern und umgekehrt transparent für das Verhalten der Gläubigen zum nunmehr erhöhten Kyrios. Die Kirche wird (analog zu Mk) als Jüngerschaft Christi gesehen, wobei aber im Mt-Ev (gegenüber Mk) der Kreis der Zwölf stark zugunsten der Jünger im allgemeinen (als Ideal der Leser) zurücktritt<sup>15</sup>.

Gegenüber Mk wird das Bild der Jüngerschaft durch den Gedanken der *Bruderschaft* im Mt-Ev angereichert und spezifisch gefärbt. Die Beziehung der Christen zueinander wird stark betont. Brüder sind die Jünger aufgrund ihres gemeinsamen Verhältnisses zu Jesus. Mt 23, 8 formuliert dies so: „Ihr sollt euch nicht Meister (= Rabbi) nennen lassen, denn einer ist euer Meister, alle aber seid ihr Brüder.“ Dieser Rabbi und Lehrer (διδάσκαλος) versteht sich selbst in seiner Funktion als Menschensohn (25, 31ff) noch als Bruder seiner Brüder, und der Auferstan-

<sup>14</sup> Vgl. etwa die Umformung des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Mt 22, 1–14, bes. 11–14, gegenüber Lk 14, 16–24, der die anscheinend der Vorlage eher entsprechende Fassung bietet).

<sup>15</sup> Wie weit dies auch durch den Adressatenraum, für den das Zwölferkolleg der Urgemeinde nicht von unmittelbarer Bedeutung war, mitbestimmt ist, läßt sich schwer klären.

dene (!) fordert die Frauen auf, seinen Brüdern die Botschaft zu bringen (28, 10). Begründet ist dieses brüderliche Verhältnis im Tun des göttlichen Willens: „Wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, ist mir Bruder, Schwester und Mutter“ (12, 48f). Als Schüler ihres Lehrmeisters sind die von ihm dazu Berufenen Brüder Jesu und in Analogie zu ihm Söhne des himmlischen Vaters (vgl. 6, 6.14f. 18.26.32). Ihnen offenbart er das Bundesgesetz des Himmelreiches, dessen Gerechtigkeit sich vor allem im *Tun* an den Brüdern verwirklicht (vgl. 5, 22f; 18, 21.23–35; 7, 1–5 etc.). Mt sagt somit anhand der Worte Jesu seiner Kirche zu: Ihr seid Gottes endzeitliche „Söhne“, weil und *wenn* ihr Schüler/Brüder Christi seid und als solche handelt und lebt.

Unter dem Gesichtspunkt der Bruderschaft und des Tuns stehen daher auch die disziplinären Regelungen Mt 18, 15–18. Hier tauchen „juristische“ Regelungen und Sanktionen in bezug auf das brüderliche Zusammenleben auf. Die Voraussetzung bildet die Realität einer bereits fortgeschrittenen Epoche der jungen Kirche und die reale Sicht der Dinge (vgl. 24, 10ff). Das 18, 16 angeführte Zitat aus Dt 19, 15 läßt die Applikation der atl Rechtsordnungen auf die Kirche erkennen. Das Ideal der brüderlichen Liebe (vgl. 18, 15) schließt die Verantwortung für das Heil des Bruders nicht aus, sondern ein.

Auf dem Hintergrund der nachexilisch-jüdischen Auffassung von der hl. Gottesgemeinde gehört es offenbar zum Wesen der Kirche des Mt, daß sie die Reinheit des endzeitlichen Bundesvolkes bewahrt und schützt. Sie muß daher aus ihren Reihen aussondern, wer verstockt und wie ein Heide geworden ist. Als endzeitliches Bundesvolk kann die Kirche den Bundesbruch des Bruders nicht einfach übersehen und übergehen. Es geht daher in der Gemeindeordnung nicht darum, jemanden zu verderben, sondern (wie der Kontext zeigt) gilt es vorrangig gemäß dem Willen des Vaters dem verirrtten Schaf nachzugehen, damit es *nicht* verlorengelange (18, 12–14). Die Kirche muß also den hartnäckig widerstrebenden Sünder aus ihrer Gemeinschaft aussperren, *damit* sie ihn schließlich aus dem Unheilsraum des Bösen lösen kann. In diese Richtung ist wohl das Begriffspaar binden – lösen zu interpretieren. Binden heißt dann Binden unter die Macht des Un-Heils (Ausschluß), lösen heißt dann neuerliches Lösen aus der Macht des Bösen (Wiederaufnahme und Rekonziliation)<sup>16</sup>. Damit ist aber das Problem der Sünde des Christen, also des von Christus Berufenen, positiv gelöst. Es gehört zum Wesen der Kirche, das Tun Jesu an seinen Brüdern, d. h. die eschatologische Gerechtigkeit Gottes bzw. den Willen des Vaters in die Geschichte hinein zu verwirklichen. Sie führt also im Raum irdischer Geschichte weiter, was Jesus eröffnet hat. Damit erscheint aber die Brüdergemeinde Christi als „Verkörperung“ des Erhöhten in der Welt.

#### b) Kirche und Himmelreich

Setzt also Mt Kirche und Himmelreich gleich? Nach Mt 5, 13ff ist die Jünger-gemeinde Salz und Licht der Welt, ihre Gerechtigkeit muß jene des rabbinischen

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu K. Rahner, *Sacr. mundi* I, 661: „Die rettende Vollmacht des Lösens ist somit sachlich die Wirkung der Vergebung der Sünde, derentwegen der Bann verhängt wurde; wer mit der Kirche auf Erden so versöhnt wird, daß er im Heilsbereich Gottes steht und so der Macht des Teufels entzogen ist, daß ihm die eigentliche basileia Gottes aufgeschlossen wird durch den Frieden der Kirche Christi . . . , hat dadurch die Vergebung der Schuld im Namen Gottes erlangt.“

Judentums übersteigen (5, 20), und muß von der Vollkommenheit Gottes normiert sein. Entscheidend ist das Tun der Worte Jesu, d. h. die Erfüllung des göttlichen Willens aus der Lauterkeit des Herzens heraus (5, 8; 7, 21). Das Himmelreich ist also „dort anwesend, wo Gottes Wille wirklich erkannt ist und im Tun geschieht“<sup>17</sup>. Dies muß in der Messiasgemeinde grundsätzlich der Fall sein, da sie ja das von Jesu gebildete Bundesvolk der Endzeit ist, in dem sich der Gesetzesanspruch bzw. der Anspruch des AT erfüllt<sup>18</sup>.

Gleichzeitig ist es aber Mt klar, daß Kirche und Himmelreich nicht automatisch und bedingungslos identisch sind. Wie ihm offenbar die reale Erfahrung zeigt, hinkt die Kirche in terris notwendigerweise immer hinter dem Gegebenen und Verlangten her. Daraus erklärt sich die auffällige Forcierung des Tuns der Worte Jesu (vgl. 7, 21–27). In dieser Kirche gibt es für Mt auch die Zunahme der ἀνομία und das Erkalten der Liebe (Mt 24, 12; vgl. dazu Mk 13, 9–13), die Trägheit im Umgang mit dem anvertrauten Talent (Mt 25, 18.26f), wie auch die Mißachtung der Würde der Berufung (Mt 22, 11–13; vgl. dazu Lk 14, 15–24). Es gehört daher zu den theol. Spezifika des Mt, daß die Kirche betont unter das Gericht des in Zukunft kommenden Menschensohnes gestellt wird, der sie nach dem Tun der geforderten Gerechtigkeit, d. h. Liebe beurteilen wird (Mt 25, 31–46). Sie muß daher eindringlich und immer neu gemahnt und gewarnt werden (vgl. etwa 18, 23–35), zu Wachsamkeit und Bereitschaft aufgerufen, ja selbst mit dem „Heulen und Zähneknirschen in der äußersten Finsternis“ bedroht werden, da sie in ihren Gliedern immer der Gefahr ausgesetzt ist, nur zu hören und nicht zu handeln, d. h. die ihr geschenkten Geheimnisse des Gottesreiches zu verraten und zu mißsachten.

Mt bekennt sich zwar einerseits zu einer präsentischen bzw. aktualisierten Eschatologie, wie sie etwa auch 18, 18 in dem bekannten Satz zum Ausdruck kommt: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, wird im Himmel gebunden sein . . .“ Die nächste Parallele zu dieser präsentischen Eschatologie findet sich wohl in den Deuteropaulinen. Anders aber als dort verweist das Futurum (*wird* gebunden-gelöst sein) von einer Vorstellung in zwei Räumen weg in zeitliche Kategorien. Was die Kirche auf Erden bindet bzw. löst, das wird im Endgericht des Menschensohnes (in futuro also) Geltung besitzen. Der Christ ist nach 22, 11–13 zum Hochzeitsmahl geladen und berufen, steht aber noch im Vorraum des Festsaales und daher noch in der Entscheidung, sich der Größe der Berufung gemäß oder nicht gemäß zu kleiden. Die endgültige Zulassung zur königlichen Gemeinschaft hängt also von den Früchten des Hörens ab (vgl. auch 7, 16–27) und bedeutet die endgültige Auserwählung aus der Schar der Berufenen (22, 14).

### c) Die Kirche des Petrus

In diesen Zusammenhang gehört auch die bekannte Petrusperikope Mt 16, 13–19<sup>19</sup>, denn Mt 16, 19 wird dem Petrus Gleiches zugesagt, wie 18, 18 der Jüngerschaft/Kirche als ganzer, die Binde- und Lösegewalt.

<sup>17</sup> W. Trilling, Matthäus, das kirchliche Evangelium; Überlieferungsgeschichte und Theologie, in: J. Schreiner/G. Dautzenberg (Hg), Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments, Würzburg 1969, 197.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Jer 31, 31–34; Ez 37, 26f.

<sup>19</sup> Vgl. dazu: G. Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus, in: G. Bornkamm/K. Rahner (Hg), Die Zeit Jesu (FS. f. H. Schlier), Freiburg 1970, 93–107; W. Trilling, Zum Petrusamt im Neuen Testament. Traditionsgeschichtliche Überlegungen anhand von Matthäus,

Vergleicht man die Perikope Mt 16, 13–20 bzw. 23 mit der markinischen Vorlage Mk 8, 27–33, so zeigt sich zunächst, daß der sachliche Akzent bei Mk auf der Korrektur der Hoheitstitel, also auf der christologischen Reflexion liegt: Die Hoheitstitel Johannes redivivus, Elia, sonst ein Prophet, werden durch Petri Messiasbekenntnis in einer ersten Stufe korrigiert (Mk 8, 28f). Der Messiasbegriff selbst wird in zweiter Stufe durch die erste Leidensankündigung präzisiert und revidiert (Mk 8, 31) und dem falschen Messiasverständnis des Petrus gegenüber abgeklärt (Mk 8, 32b–33). Messias heißt nach Mk leidender Menschensohn.

Mt fügt zwischen die beiden christologischen Reflexionsstufen die Zusage an Petrus (Mt 16, 17–19) ein. Damit erhält die Szene eine andere Ausrichtung. Mt trennt daher auch die 1. Leidensweissagung durch einen Neuanfang vom Petruswort ab: „Von da an begann Jesus . . .“ (16, 21). Die Einführung der Zusage Jesu an Petrus verbindet inhaltlich Messiasbekenntnis und das die Schlüsselgewalt implizierende Bekenntnis Christi zu Petrus. Formal umfaßt die Antwort Jesu 3 Teile: 1. Die Seligpreisung des Simon (V 17), 2. die Zusage der Felsfunktion an Petrus (V 18) und 3. die Verheißung der Schlüsselgewalt (V 19). Diese wiederum besteht aus dem Übergabesatz selbst („Ich werde Dir geben . . .“) und dem mit 18, 18 identischen Satz, der Binde- und Lösegewalt zusagt (V 19b).

Im einzelnen springen folgende Züge ins Auge: Petrus hat den „Sohn des Menschen“ (V 13) als „Messias – den Sohn des lebendigen Gottes“ (V 16) „tituliert“. Parallel dazu erhält Simon, der Sohn des Jona (V 17) den neuen Titel Petros (V 18a). Die Titel stellen Aussagen über das Wesen ihrer Träger dar. Petrus „erklärt“ den Messiasbegriff durch den Zusatz „der Sohn des lebendigen Gottes“. Jesus „erklärt“ den Petrostitel als Felsfundament seiner Kirche<sup>20</sup>. Wann Jesus auf diesem Felsen seine ekklesia errichten wird, wird nicht gesagt. Aus Mt 28, 16–20 ließe sich eventuell schließen, daß die Errichtung der Kirche auf dem Fundament des Petrus die Folge der missionarischen Implikationen der Auferstehungserfahrung der Jünger war bzw. ist. Ist also Petrus der Urmissionar zumindest der Diasporagemeinden des Mt gewesen? Eine offene Frage.

Von der auf dem Fels erbauten Kirche wird gesagt, daß sie die Hadespforten nicht überwältigen werden<sup>21</sup>. Dies kann nur heißen, daß die auf dem Felsfundament aufgerichtete Messiasgemeinde nicht der Todesmacht, d. h. der Zerstörbarkeit ausgeliefert sein kann, da sie als Kirche des „Sohnes des lebendigen Gottes“ nicht allein unter den Bedingungen dieser Welt steht. Sie ist ja eine wesentlich eschatologische Größe und somit grundsätzlich von den Lebenskräften des in Jesus in die Geschichte eingebrachten Himmelreiches bestimmt.

Der Zusage (ich sage dir) folgt die Verheißung der Gabe (V 19). Es wird die spezi-

---

1 Petrus und Johannes, in: ThQ 151 (1971), 110–133; A. Vögtle, Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, 137–170; ders., Zum Problem der Herkunft von „Mt 16, 17–19“, in: P. Hoffmann (Hg), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker (FS. f. J. Schmid), Freiburg 1973, 372–393; H. Frankenmölle, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NtA, NF. 10), Münster 1974, 232–247. P. Hoffmann, Der Petrusprimat im Matthäusevangelium, in: J. Gnllka (Hg), Neues Testament und Kirche (FS. f. Schnackenburg), Freiburg 1974, 94–114; F. Mußner, Petrus und Paulus, Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen (QD 76), Freiburg 1976.

<sup>20</sup> Für die Bezeichnung als Petrus kann man auf M̄idr. Tanchuna zu Nu 23, 9 verweisen: Dort wird Abraham als der Fels bezeichnet, auf dem Gott die Welt baut. Analog dazu erscheint das endzeitliche Gottesvolk, die Messiasgemeinde (ἐκκλησία μου) als Neubau auf dem Fundament des Petrus. Natürlich ist sie nur dann wirklich „das Haus auf dem Felsen“ (7, 24ff), wenn sie Jesu Wort tut. Dies einzuschärfen wird aber Mt nicht müde.

<sup>21</sup> In der nachexilisch-jüdischen Literatur erscheint der Sheol/Hades als Ort der Toten. Das Totenreich hält hinter seinen Pforten (vgl. Jes 38, 10; Job 38, 17; Ps 9, 14; 107, 18; Wsh 16, 13) die Verstorbenen fest. Hades ist daher Synonym für die Todesmacht.

fische Funktion des Petrus in der Kirche Jesu ausformuliert. Er soll die Schlüssel des Himmelreiches und die Binde- und Lösegewalt erhalten. Die Ekklesia wird damit zunächst von der *basileia* abgesetzt. Das Himmelreich bricht mit dem historischen Jesus (vgl. 12, 28) zwar in der Geschichte an, die Kirche soll aber noch gebaut werden. Vom Himmelreich zu sagen, die Todesmacht werde es nicht besiegen, wäre sinnlos. Der Schlüsselbund ist Abzeichen und Insignie des Verwalters (vgl. Is 22, 22; Bar Apk [griech] 11), der den Hausherrn vertritt! Der Schlüssel ermöglicht den Zutritt durch die Pforten des Himmelreiches. Petrus erhält die Gabe, als Verwalter des Erhöhten in der Welt den Zutritt zum Himmelreich, das sich in der Kirche fruchtbringend verwirklichen soll, zu ermöglichen. Er soll also innerhalb der Kirche auf Erden die Kräfte des Himmelreiches erschließen. Was heißt das nach Mt?

Abgesehen von Ausschluß- und Rehabilitationsvollmacht ist mitzubedenken, daß die Bildrede vom Binden und Lösen im rabbinischen Bereich auch auf die Lehrgewalt des ordinierten Rabbi bezogen wurde, wie auch Mt 23, 13 nahelegt. Etwas für gebunden oder gelöst zu erklären, besagt im Rahmen der exegetisch-jurisdiktionellen Aufgabe des Schriftgelehrten, etwas aus der Torah deduzierend als erlaubt oder verboten zu erklären. Im Sinn der mündlichen Torah ist der offizielle Rabbinenspruch *bindend*. Er bezieht sich auf den Vollzug der Torah und legt fest, wie das Wort der Torah *getan* werden muß! Ist dieser Hintergrund für Mt 16, 18f richtig, dann bedeutet die Zusage Jesu an Petrus die Zusage der Entscheidungsgewalt in Hinblick auf Verkündigung und Leben bzw. Interpretation der Lehre Jesu und ihre faktische Durchführung. Da es dabei aber um den Zugang zum Himmelreich geht, ist diese Vollmacht heilsbedeutsam.

Petrus erscheint damit – in Analogie zu den jüdischen Rabbinen (vgl. 23, 2) – als Stellvertreter, Verwalter oder auch Nachfolger des Rabbi Jesus. Als „Verwalter“ der hinterlassenen Güter (vgl. Mt 24, 45f; 25, 14–30) Christi ist er Fundament der Messiasgemeinde und in ihr und für sie jene Instanz, die den Zugang zum Himmelreich in der Zeit der Kirche gewährleisten und ermöglichen soll, wohl vor allem dadurch, daß er das Tun der Worte des Messias, und das heißt wiederum, das Tun des im AT bereits Wort gewordenen und von Jesus in seiner Wurzel freigelegten göttlichen Willens ermöglicht und garantiert. Dies impliziert die rechte Tradition und Interpretation der Botschaft Jesu, wie auch die Disziplinargewalt im Sinn von 18, 15–18.

Auf die Person des Petrus selbst bezogen, erscheint die Perikope wie eine konkrete Applikation der Bergpredigt: Hören und Tun, Messiasbekenntnis und Nachfolge schließen den Zugang zum Himmelreich in sich, für Petrus selbst und für seine Brüder. Das die Nachfolge begründende Erstbekenntnis impliziert ja Verantwortung für den Bruder (vgl. auch 5, 22–24; 18, 15–22). Es verwundert daher nicht, daß die gleiche Binde- und Lösegewalt im thematischen Rahmen der „Verantwortung für den Bruder“ den Jüngern, d. h. der Kirche als solcher in 18, 18 zugesagt wird, da sie ja, wie das Fundament Petrus unter den gleichen Bedingungen des Bekenntnisses und der verantwortlichen Nachfolge steht.

Bekanntlich entzündet sich an dieser Frage die interkonfessionelle Kontroverse. Gilt das Wort vom Felsen nur der Person des Petrus oder hat es Konsequenzen für die Struktur der Kirche überhaupt? Der Text selbst spricht zweifellos nur von Petrus und seinen Funktionen. Es liegt allerdings im Wesen der Sache, daß ein Fundament bzw. eine Wurzel solange von Bedeutung ist, als ein Bau oder ein Baum

existiert, und daß die zugesprochenen Funktionen für die lebendige Existenz des Baues oder Baumes von entscheidender Bedeutung sind und bleiben. Eine Alternative nur Kirche (18, 18) oder nur Petrus (16, 19) wird im Blick auf Mt wohl im Sinn von et-et zu lösen sein<sup>22</sup>.

Schließlich bleibt noch die Frage, warum durch das mt Sondergut gerade Petrus so sehr forciert wird. Die Antworten sind verschieden: 1. Das Futur „ich werde bauen“ verweist, wie schon erwähnt, in die nachösterliche Epoche. Aus der palästinischen Tradition weiß Mt offenbar um die österliche Erstoffenbarung und das Erstbekenntnis des Petrus zu Jesus als dem Messias. Niederschläge finden sich in 1 Kor 15, 5 und Lk 24, 34 (vgl. Gal 1, 18; Lk 22, 23). Daher seine überragende Bedeutung.

2. Eine 1. voraussetzende Antwort verweist auf Schulbildungen im Gefolge grosser Männer und Gründergestalten der ersten Zeit. Wie sich die deuteropaulinische Schule vom Völkerapostel herleitet und ihn als Garanten der rechten Theologie bzw. als Offenbarungsträger betrachtet (vgl. Kol 1, 23b; Eph 3, 3; Apg 9, 3–9; 18, 9f; 22, 6–21; 23, 11; 26, 12–18; ferner 2 Tim 3, 10ff; Tit 1,3), so dürfte im judenchristlichen Diasporaraum<sup>23</sup> Petrus als Garant der rechten Lehre und als Offenbarungsträger (Mt 16, 17b) verehrt worden sein<sup>24</sup>. Letzte Evidenz zu gewinnen, ist wohl schwierig.

#### d) Kirche und Israel

Jesus hebt „Gesetz und Propheten“ nicht auf, sondern erfüllt sie, d. h. er offenbart in Wort und Werk den wahren Gehalt des AT, den ursprünglichen und zugleich endgültigen Willen Gottes und fordert, daß er getan werde. Vielleicht kann man dieses immer die menschliche Totalantwort fordernde letztgültige Bundesangebot Gottes mit dem von Jesus als seine Aufgabe deklarierten und von seinen „Brüdern“ geforderten πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (3, 15, vgl. 5, 20) gleichsetzen. Wo dies geschieht, vollendet sich der Gottesbund. Die von Jesu Wort und Tat bestimmte Jünergemeinschaft, und d. h. in ihrer Verlängerung die Kirche stellt dann nicht allein das neue, sondern das *wahre* Israel dar.

Daraus ergeben sich für Mt notwendigerweise zwei Konsequenzen: Einerseits findet alles, was Israel an göttlicher Zuwendung eignet, in der Kirche ihre Vollen- dung und hat in ihr ihren legitimen Ort. Es ist daher auch verständlich, daß die Synagogenordnung in der Kirchenordnung ihren Niederschlag findet (18, 15–20). Jesus ist daher auch zuerst und grundsätzlich der Messias Israels. Er bietet sein Heil dem Bundesvolk an. Daher werden auch Logien Jesu tradiert, die ihn als den ausweisen, „der *nur* zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels“ (15, 24) gesandt ist. Die Jünger werden auch gewarnt: „Geht nicht auf den Weg der Heiden und betretet keine Stadt der Samariter<sup>25</sup>, geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (10, 5f).

<sup>22</sup> Vgl. dazu die dogmatische Unterscheidung der beiden einander ergänzenden Begriffe von ordentlichem und außerordentlichem Lehramt der Kirche.

<sup>23</sup> Für die Missionstätigkeit des Petrus außerhalb Jerusalems spricht Gal 2, 8–12. Vgl. Apg 8, 14–25; 9, 32–10, 48; 12, 17.

<sup>24</sup> Für Jerusalem selbst dürfte der Herrenbruder Jakobus eine ähnliche Stellung eingenommen haben. Vgl. Gal 1, 19; 2, 6–10 (bes. 9). 11ff; Apg 12, 17; 15, 13–29; 21, 18; außerbiblische Zeugnisse vgl. in: F. Mußner, Der Jakobusbrief (HThK XIII), 1–10.

<sup>25</sup> Wie weit hier ein eventueller Gegensatz zum Stephanuskreis (vgl. Apg 8, 5–25) oder den johanneischen Kreis (vgl. Joh 4, 1–42; 8, 48ff) mitschwingt, muß wohl offen bleiben.

Andererseits ist die Universalität des Heilszieles auch bei Mt unterstrichen. Dahin verweist bereits die Magierszene, deren Kontrapunkt die Verfolgung „des Königs der Juden“ durch den Repräsentanten der politischen Größe Israel bildet (2, 1ff). Exponiert betont der Schluß des Werkes die Universalität des Anspruchs Jesu<sup>26</sup>: „Geht hinaus in alle Welt und macht alle Menschen zu Jüngern . . .“ (28, 19). Universalistische Äußerungen sind im corpus des Evangeliums immer wieder eingestreut, wie etwa 5, 13ff; 8, 10ff; 12, 18–21; 13, 36–43 etc. zu erkennen geben. An sich greift hier Mt die atl Überzeugung von der Universalität des göttlichen Heilshandelns auf, besonders die im Dt vorhandene Ansicht, daß die Beobachtung der göttlichen Satzungen Israel zum Boten Gottes, ihre Nichtbeachtung es aber zum Gespött der Völker machen werde<sup>27</sup>. Aber auch hier ist es für Mt eindeutig, daß das Heil aus Israel, u. d. h. genauer, aus dem *wahren* Israel für alle Welt kommt.

Daher versucht Mt den Anspruch des nicht gläubigen Judentums, (noch) das wahre Israel Gottes zu sein, zu widerlegen. Er setzt es scharf von der Kirche ab und spricht von „ihren“ Schriftgelehrten und Synagogen (vgl. 7, 29; 9, 35; 12, 9 usw.). Mit besonderem Nachdruck wird dies theol. durch das Weinberggleichnis (21, 33–46) untermauert: „Daher sage ich euch: Das Reich Gottes wird euch genommen und einem Volk gegeben werden, das seine Früchte bringt“ (21, 43). Eine wahrhaft vernichtende Abrechnung mit dem Rabbinat bilden die Verwerfungsworte der Pharisäerrede (23, 2–39, bes. 34–39). Vermutlich ist auch der Ruf „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (27, 25) als Selbstverurteilung Israels in Gegensatz zur Unschuldserklärung des Heiden Pilatus (27, 24) und seiner Frau (27, 19) zu werten. Für Mt hat sich Israel durch die Verwerfung und Tötung Jesu selbst das Urteil gesprochen, ist nicht mehr Gottes Israel, sondern „das (von Gott) verlassene Haus“ (vgl. 23, 38).

Für die Härte der Abrechnung dürfte die bereits vollzogene Trennung von jüdischem Rabbinat und Judenchristentum mitverantwortlich sein. Die anscheinend aktuelle jüdische Aggression findet wohl in 22, 5f ihren Ausdruck: „Sie aber kümmerten sich nicht darum (= die Einladung), sondern der eine ging auf seinen Acker, der andere in seinen Laden, wieder andere fielen über seine Diener her, mißhandelten sie und brachten sie um.“

Aufs Ganze gesehen, erscheint im Mt-Ev die Kirche als jene brüderliche Gemeinschaft, die vom Wort und Werk des Messias Israels in ihrer Existenz bestimmt ist, d. h. sein Joch auf sich genommen und seine Talente zur liebevollen Verwaltung erhalten hat. Als solche ist sie gerufen, wie Jesus die ganze Gerechtigkeit zu tun, d. h. den in „Gesetz und Propheten“ enthaltenen Willen Gottes aus lauterem Herzen zu tun und damit wie er „Gesetz und Propheten“ zu erfüllen. Dieser im Doppelgebot zusammengefaßte, im AT ausgesprochene und das Gesetz des eschatologischen Himmelreichs bildende Wille Gottes, wurde in Jesu Handlungen, Heilungen, Exorzismen und in letzter Radikalität durch sein Sterben vollzogen. Daher ist die Lebenshingabe auch von der Jüngerschaft gefordert (16, 24–27, vgl. 5, 10ff!) als Tun der ganzen Gerechtigkeit. Das Tun der Worte des Messias

<sup>26</sup> Vgl. zu dem vieldiskutierten Text: A. Vögtle, Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18–20, in: *Studia Evangelica II*, Berlin 1964, 266–294; W. Trilling, Das wahre Israel, a. a. O., bes. 6–36; H. Frankenmölle, Jahwebünd und Kirche Christi, a. a. O., bes. 42–72.

<sup>27</sup> Vgl. dazu W. Trilling, Das wahre Israel, a. a. O., 17. Ferner Dt 4, 6ff; 28, 9f u. ö.

bildet (analog zu den Forderungen des Dt) überhaupt das Kriterium der angenommenen Berufung, bzw. Jüngerschaft, bzw. der eschatologischen Gerechtigkeit, bzw. des Himmelreiches. In diesem Sinn ist die Kirche nicht per se das Himmelreich auf Erden, sondern es öffnet dem seine Tore, der gemäß der Weisung Jesu den Willen des Vaters erfüllt. Wer dies als Christ verweigert, stellt sich wie das ungläubige Judentum neuerlich unter das Gericht. Letztlich erscheint die Kirche als das wahre Israel (wenngleich ihr dieser Titel von Mt nie gegeben wird), in dem der Gehalt, die Gabe und der Anspruch des atl Gotteswortes seine Erfüllung finden. AT und NT, Heilsgeschichte und Eschatologie, Israel und Himmelreich bilden daher für Mt keinen Gegensatz, sondern (bestimmt durch den von Jesus in seiner letzten Radikalität freigelegten Willen Gottes) die eine große Manifestation des Bundes Gottes mit dem Volk, so daß Jesus wie in einem Brennpunkt konzentriert, als der „Gott mit uns“ – Immanuel – gezeichnet und bezeichnet werden kann (vgl. Mt 1, 21–23).

### III. Abfassungsverhältnisse

„Es kann nicht bestritten werden, daß Matthäus durch die Art, wie er die Messianität Jesu beweist und dabei auf das Judentum seiner Zeit Bezug nimmt, seinem Ev eine stark jüdische, judenchristliche Färbung gegeben hat, durch die es sich deutlich von den Werken des Markus und Lukas unterscheidet“<sup>28</sup>. Trotz der öfter geäußerten Ansichten, der Vf des Ev sei aufgrund der universalistischen Tendenz (bes. der Schlußworte des Ev) als Heidenchrist zu erkennen<sup>29</sup>, scheint die allgemeine Meinung doch eher für einen judenchristlichen Vf zu sprechen<sup>30</sup>. Wenn man das Mt-Ev als judenchristliches Werk bezeichnet, darf man judenchristlich allerdings nicht im Sinn von partikularistisch o. ä. verstehen (vgl. bes. 8, 12). Die im Mt-Ev sich zeigende Spannung zwischen judenchristlichem, quasi-rabbinischem Verstehenshorizont des Vf und der universalistischen Weite mancher Passagen läßt vermuten, „die Gemeinde, aus der und in der das Mt-Ev entstanden ist“, mache „den Eindruck einer gemischten Gemeinde, in der der judenchristliche Teil sich noch nicht völlig von der Synagoge getrennt hat und sich in heftiger Auseinandersetzung mit dem Judentum befindet“<sup>31</sup>. Es wird daher gerne angenommen, das Ev sei im syrischen Raum, eventuell in Antiochien entstanden<sup>32</sup>. Über Vermutungen ist hier wohl nicht hinauszukommen. Die Einfügung „Da wurde der König zornig; er schickte sein Heer, ließ die Mörder töten und ihre Stadt in Schutt und Asche legen“ (Mt 22, 7; vgl. Lk 14, 21ff) in das Gleichnis vom Hochzeitsmahl läßt vermuten, daß hier ein Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. vorliegt. Dies und die fortgeschrittene Christologie legt daher die Annahme einer relativ späten Abfassungszeit des Ev nahe. Im allgemeinen wird es zwischen 70 und 90 nach Christus datiert. Dafür spricht auch die Auseinandersetzung mit dem gerade nach 70 sich konsolidierenden jüdischen Rabbinat.

<sup>28</sup> A. Wikenhauser/J. Schmid, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg <sup>6</sup>1973, 243.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, Göttingen <sup>2</sup>1966; W. Trilling, Das wahre Israel, München <sup>3</sup>1964, 214ff.

<sup>30</sup> Vgl. J. Wikenhauser/J. Schmid, Einleitung 245; E. Lohse, Entstehung des Neuen Testaments (TW 4), Stuttgart <sup>2</sup>1975, 91.

<sup>31</sup> Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (de-Gruyter-Lehrbuch), Berlin 1975, 365.

<sup>32</sup> Dafür wird auch manchmal die Petrustradition des Mt in Anspruch genommen (vgl. Gal 2, 11).

Die Annahme, das Mt-Ev stelle die Übersetzung eines ursprünglich hebräischen bzw. aramäischen Werkes dar, geht auf die von Eusebius (H. E. III 39, 16) zitierte, bekannte Papiasnotiz zurück: „Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συντάξατο, ἡρμηνεύσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος“ (Matthäus hat in hebräischer [aramäischer] Sprache die Reden [Logia] zusammengestellt, übersetzt [interpretiert] hat sie jeder, wie er konnte). Das seit langem behandelte Problem, ob mit Logia Herrenworte oder das Ev als ganzes, oder die Logienquelle o. ä. gemeint sei, ist nicht zu klären. Die Ansicht J. Kürzingers<sup>33</sup>, mit Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ wäre nicht auf ein semitisches Original verwiesen, sondern auf eine „nach jüdischer Weise geordnete Komposition“, könnte vieles klären, da es aufgrund der sprachlich-literarischen Abhängigkeit des Mt von Mk und der Logienquelle nicht möglich ist, ein hebr. Original zu postulieren. Da die Abfassung des ursprünglich anonymen Evangelienwerkes erstmals durch die Papiasnotiz dem Apostel Matthäus (= Levi nach Mk 2, 14–17) zugeschrieben wird, „der uns allein bekannte griechische Mt nicht die Übersetzung einer semitischen Vorlage, sondern eine original griechische Schrift ist“<sup>34</sup>, so ist die Frage, wer das Ev verfaßt habe, heute ungeklärt denn je. Nach Wikenhauser/Schmid ist „der wirkliche Verfasser des ersten Ev völlig unbekannt“<sup>35</sup>.

#### IV. Schluß

Sieht man von diesen wissenschaftlich relevanten, aber nicht das Heil entscheidenden, offenen Fragen ab, dann muß man wohl im Blick auf den Inhalt des Werkes bekennen, daß das Mt-Ev mit Recht als das „kirchliche“ Ev bezeichnet wird. Mt läßt anhand der Worte und Taten Jesu erfahren, daß der Gott Israels der Gott der Kirche ist, der sich in Jesus Christus letztgültig als Immanuel geoffenbart hat und als solcher das Kriterium und die Norm des Verhaltens für jene darstellt, denen im *wahren* Israel die Tür zum Himmelreich eröffnet ist.

<sup>33</sup> J. Kürzinger, Das Papias-Zeugnis und die Erstgestalt des Matthäus-Evangeliums in: BZ, NF 4 (1960), 18–38; ders., Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäus, in: NTSt 10 (1963/64), 108–115.

<sup>34</sup> J. Wikenhauser/J. Schmid, Einleitung, 233, vgl. 240.

<sup>35</sup> Ebd. 234.

## Bekehrung als Weg zu einer neuen Lebensweise

Immer stärker verbreitet sich die Überzeugung: Der heutige Mensch (besonders in den industrialisierten Ländern) kann und darf nicht so weiterleben, ohne sich selbst und seine Mitmenschen zu gefährden oder ganz zugrunde zu richten. Wir beobachten in vielen Bereichen und bei sehr unterschiedlichen Gruppen die Suche nach einem neuen Lebensstil oder nach einem alternativen Leben.

Oft zitiert wird gerade in kirchlichen Kreisen das Wort von Erich Fromm: „Zum ersten Mal in der Geschichte hängt das physische Überleben der Menschheit von einer radikalen Änderung des Herzens ab“ (Haben oder Sein, 13). Diese geforderte Änderung des Herzens wird sehr verschieden interpretiert. Der Grundbegriff für diese radikale Änderung des Herzens ist im Alten und im Neuen Testament der Begriff „Bekehrung“, „Umkehr“. Diese Bekehrung bedeutet mehr als einige Korrekturen an der äußeren Lebensweise, z. B. etwas einfacher oder genügsamer zu leben. Sie betrifft die Grundeinstellung des Menschen: sein Verhältnis zu Gott, zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zur Welt.

Ohne daß ständig auf die gegenwärtige Suche nach einer neuen Lebensweise Bezug genommen wird, soll im folgenden versucht werden, einzelne Elemente und Schritte der Umkehr darzustellen. Es soll beachtet werden, was in einem Menschen, der sich bekehrt, vor sich geht und wie wir uns gegenseitig in diesem Prozeß der Umkehr helfen können. Diese Überlegungen sind im Rahmen von Einkehrtagen entstanden und als Anstöße zum eigenen Weiterdenken gedacht.

### I. Ein Ereignis, das den Menschen verändert

Am Ursprung jeder Bekehrung steht in irgendeiner Weise ein Ereignis, das in das Leben des Menschen eingreift und dieses verändert. Das Leben des Menschen verläuft nämlich nicht konturlos. Es gibt Höhe- und Tiefpunkte, es gibt Ereignisse, die verändernd wirken. Es gibt „verführende“ Ereignisse (Stunden der Versuchung), die das Leben gefährden; in jedem Vater unser werden wir daran erinnert. Es gibt „günstige Stunden“ (Kairos) – es können dies auch sehr leidvolle Stunden sein –, die dem Menschen neue positive Möglichkeiten eröffnen. Ein solches Ereignis, das positiv verändernd wirkt, steht auch am Beginn der Bekehrung. Es ist dies ein Ereignis, das den Menschen aus seiner gewohnten Bahn wirft, das den Menschen in seinem Innersten, in seinem Gewissen, betrifft.

Das Ereignis, das die Bekehrung auszulösen vermag, kann sehr verschieden sein. Dies zeigen folgende Beispiele:

- Die Zuhörer Johannes des Täufers sind betroffen von seiner Predigt; in dieser Betroffenheit fragen sie: Was sollen wir tun?
- Zachäus ist überwältigt von der Tatsache, daß Jesus gerade bei ihm, dem verrufenen Zöllner, einkehrt und übernachtet.
- Den verlorenen Sohn bewegt die erfahrene Not und die Erinnerung an die verlorene Heimat zur Umkehr.
- Die versammelte Menge am Pfingstfest wird betroffen von der Predigt der Apostel.
- Für viele werden die Worte und die Taten Jesu zu jenem Ereignis, das ihr Leben verändert und die Bekehrung einleitet.

Man müßte die Bekehrungsgeschichten verschiedener Menschen studieren, um zu erkennen, wie verschiedenartig dieses Ereignis sein kann, das die Bekehrung einleitet.

Typisch für dieses „Ereignis“ ist, daß niemand die Macht hat, es selbst auszulösen. Kein Mensch kann es für sich oder andere erzwingen. Es ist „Gnade“. Der Mensch kann nur in seiner Freiheit die Auswirkung dieses Ereignisses verhindern. Er hat die Möglichkeit darüber hinwegzugehen oder Nein zu sagen. Von dieser Erfahrung spricht auch Peter Handke in dem Roman: *Langsame Heimkehr*. „Viel später, als Sorger sich an diese, wie er dann wußte, lebensentscheidende Stunde wieder erinnern und sie fassen konnte, meinte er, es hätte damals genügt, ‚innezuhalten‘, alles an sich (Bewegung, Gedanken, Atem) ‚zu verlangsamten‘, und es wäre nichts geschehen“ (131).

*Was löst nun dieses Ereignis im Menschen aus?*

Die Wirkung wird verschieden sein, je nach der Situation, in der jemand lebt. Auch hiezu einige Beispiele:

- Der Betroffene erkennt in plötzlicher Klarheit, daß er bisher falsch gelebt hat, daß er nicht so weiterleben darf, weil er sonst sich selbst oder andere zugrunde richtet, die Zukunft zerstört.
- Oder er wird aus seiner Verzweiflung gerissen und erkennt, daß es auch für ihn, der keine Hoffnung mehr hatte, einen Ausweg, eine Zukunft gibt; daß auch für ihn das Reich Gottes, das Heil, nahe ist (vgl. die Sünderin, Zachäus).
- Oder einem Menschen geht plötzlich auf, daß er bis jetzt am Eigentlichen und Wesentlichen vorbeigelebt hat. Er erkennt plötzlich neue Horizonte, die mehr verheißen, als er bisher geahnt hat.

Aber in allen Fällen handelt es sich um ein Ereignis, das den Menschen in seinem Gewissen anrührt, das ihn in eine bessere Richtung drängt. So schmerzvoll dieses Ereignis auch sein kann, es handelt sich um ein Gnadenangebot, um eine Chance zu einem besseren Leben.

Wenn heute noch mitunter gebeichtet wird: Ich habe den Eingebungen (Drängen) des Hl. Geistes nicht gefolgt, dann wird ebenfalls diese menschliche Erfahrung angesprochen. Denn dieses „Ereignis“ gibt es nicht nur bei der fundamentalen Umkehr, sondern auch im Gedrängtwerden zur vollen Bekehrung.

*Wie können wir uns bei diesem Schritt der Bekehrung gegenseitig helfen?*

In den Konstitutionen der Redemptoristen heißt es: „Mit dem Dienst der Versöhnung beschenkt, sagen die Redemptoristen den Tag des Heiles an und richten ihnen die Botschaft des neuen Lebens aus, damit sie umkehren und an das Evangelium glauben“ (Konst. 11).

Was können wir tun?

- Wir sollen darum wissen, daß uns immer wieder Menschen begegnen können, die bereits durch die oben beschriebenen „Ereignisse“ aus der Bahn ihres Lebens geworfen worden sind, die sich aber noch nicht zurechtfinden. Ihnen sollen wir „den Tag des Heiles ansagen“, und ihnen helfen, die nächsten Schritte des Glaubens und der Umkehr zu machen.

Das „Ereignis“ selbst brauchen wir in diesen Fällen nicht auszulösen; dies ist bereits geschehen; meist durch die Lebenserfahrungen.

- Wir sollen daran glauben, daß auch durch unsere Art zu leben und durch unser Wort Ereignisse ausgelöst werden, die die Umkehr ermöglichen. Wir dürfen daran glauben, weil uns Christus den Auftrag zu solchem Wirken gegeben hat. Die „Predigt“ (es kann auch unsere Lebensweise oder ein Gespräch sein), die zur Umkehr führt, kann verschiedene Akzente haben. Es gibt auch bei Jesus die „Bußpredigt“, das aufrüttelnde Wort, das Ins-Gewissen-Reden; aber im Vordergrund steht bei Jesus das aufrichtende Wort, die „Botschaft vom neuen Leben“, von der alles überwindenden Liebe Gottes zu den Menschen. Es ist sehr wichtig, das rechte Wort zu finden; jenes Wort, das der Betreffende in seiner Situation braucht. Wer z. B. einem verzweifelten Menschen, der viel Schuld auf sich geladen hat, ins Gewissen redet, kann ihn dadurch noch tiefer in die Verzweiflung und Schuld treiben. Andere wieder brauchen und vertragen das aufrüttelnde Wort. Diese Grundsätze gelten auch für die Gesprächsseelsorge und überhaupt für die Art der Begegnung mit Menschen.
- Wir sollen beten. So wichtig unsere Bemühung ist, wir können durch unser Tun das Ereignis, das zur Umkehr führt, nicht erzwingen. Damit ein Mensch sich bekehren kann, muß mehr geschehen, als wir leisten können. Dieses „Mehr“ ist das Wirken Gottes, das Wirken seiner Gnade. Im Gebet sollen wir darum bitten, daß Gott das bewirkt, was wir nicht wirken können. Das Beten kann auch eine Hilfe sein, daß wir den Freiraum nicht zerstören, in dem Gott in seiner Gnade und der Mensch in seiner Freiheit sich begegnen.
- Wir sollen auf jene Ereignisse im eigenen Leben achten, die uns zu einer tieferen Umkehr drängen. Diese eigene Umkehr ist umso wichtiger, als die Gefahr besteht, daß unser Verhalten oder unser Wort für andere auch zur Versuchung werden kann. Man begegnet immer wieder Menschen, denen Priester zum Verhängnis wurden, sei es durch Härte und Unverständnis, sei es (speziell bei Frauen) durch Unfähigkeit zum rechten Verhalten. Solche „Ereignisse“, die den Menschen zur Änderung drängen, sind häufiger, als es den Anschein hat; sie werden nur oft übersehen und vertan.

## II. Veränderung der Grundeinstellung – Lebenswahl

Was geht nun vor sich, wenn der Mensch sich auf dieses „Ereignis“ einläßt? Was ist das Ziel der Bekehrung? Das Ziel ist die Änderung der Grundeinstellung, eine neue Lebenswahl. Worin besteht diese Änderung?

### *Zunächst einige Beispiele*

- Die Zuhörer Johannes des Täufers und der Apostel am Pfingstfest fragen: „Was sollen wir tun?“ Sie sagen nicht mehr: Wir tun, was uns gefällt, was uns Nutzen bringt, sondern sie anerkennen jemanden über sich. Sie fragen: Was verlangt Gott von uns? Was sollen wir tun?
- Petrus hat die ganze Nacht gefischt und nichts gefangen. Er weiß aus seiner Erfahrung, daß am Morgen noch weniger Aussicht auf Erfolg besteht. Trotzdem verläßt er sich nicht auf diese seine Erfahrung, sondern vertraut auf das Wort Jesu: „Auf dein Wort hin wollen wir hinausfahren“.
- Zachäus hat Unrecht getan. Wer sündigt, ist immer in Versuchung, die Sünde zu rechtfertigen. Zachäus tut dies nicht. Er anerkennt seine Schuld und ist bereit, den Schaden gutzumachen.

- Auch der verlorene Sohn gesteht seine Schuld ein. Aber nicht nur dies: Er faßt Hoffnung und vertraut auf die Güte des Vaters, obwohl er weiß, daß er kein Recht auf eine Annahme hat.

Gerade dieses letzte Element ist für den Vorgang der Bekehrung wichtig. In der Bekehrung wird der Mensch aus der Bahn geworfen, er erkennt auf einmal, wie falsch er lebt. Und in dieser Situation braucht er jemanden, der ihn auffängt und aufnimmt. In der Umkehr vertraut der Mensch nicht mehr auf seine eigenen Möglichkeiten, sondern auf die Möglichkeiten eines guten und barmherzigen Gottes. Auf diese Weise wird das Unmögliche möglich.

### *Worin besteht die Änderung der Grundeinstellung?*

1. Der Mensch beginnt, Gott als die entscheidende Wirklichkeit zu entdecken und anzuerkennen.

- Er erkennt, daß er sein Leben nach Gottes Willen und nicht nach eigenem Gutdünken ausrichten muß; er erkennt Gott als den „Maßgebenden“, vor dem er verantwortlich ist. Er erkennt aber zugleich Gott als den Liebenden und Barmherzigen, der den Tod des Sünders nicht will, sondern sein Leben; als den nahen Gott, der sich um den Menschen kümmert. Er erkennt Gott als den barmherzigen Vater, der ihn so aufnimmt, wie er ist, der ihm Heimat und Geborgenheit schenkt.
- Er entdeckt Gott als die eigentliche Quelle des Lebens, der dem Leben Sinn geben kann, auch dann, wenn er es als sinnlos erfährt.
- Er beginnt zu begreifen, daß der Mensch nur zusammen mit Gott richtig Mensch sein kann. Er macht die Erfahrung, daß die Wurzeln des Heiles und des letzten Glückes nicht im Menschen, sondern in Gott zu finden sind. Er macht die Erfahrung der Gnade. „Er erlebt sich wieder in einen Empfänger verwandelt“ (Handke).

In der Bekehrung vollzieht sich eine Schwerpunktverlagerung vom Ich zum Du Gottes; Gott wird als Gott erkannt und anerkannt. Er wird zur Mitte des Lebens. – Was hier so ausdrücklich ausgesprochen ist, kann sich auf eine viel unausdrücklichere Weise vollziehen.

2. Diese Hinkehr und Heimkehr zu Gott ist nur möglich, wenn sich der Mensch zugleich von den „Götzen“ abkehrt.

Er muß von allem ablassen, was die Hinwendung zu Gott behindert:

- von der eigenwilligen Selbstbehauptung, in der er getrennt von Gott sein Leben führen und einrichten möchte;
- von den falschen Hoffnungen, die er hegt, daß Besitz, Macht, Genuß, fragwürdige Bindungen ihm das letzte Glück bringen (wodurch er Geschaffenes zu Gott macht);
- vom falschen Vertrauen, daß geschaffene Dinge letzten Halt geben können;
- von der stillen oder auch lauten Verzweiflung, in der er weder von Gott noch von den Menschen etwas erwartet.

Für einen jeden wird ja nach seiner Situation das eine oder andere wichtig sein. In der Bekehrung geschieht eine Desillusionierung. Der Mensch, der sich bekehrt, erkennt die Begrenztheit der Dinge, für die er bisher gelebt und auf die er sich gestützt hat. Er anerkennt auch den Schaden, der dadurch bei ihm oder bei anderen entstanden ist. Aber diese Erkenntnis läßt ihn nicht verzweifeln, sondern führt

ihn zu Gott zurück, der größer ist als die Schuld, der auch aus einem zerbrochenen Leben noch etwas Gutes machen kann.

Die Abkehr von den „Götzen“ und die Überwindung der Verzweiflung kann mitunter ein langer und mühsamer Prozeß sein. Viele tun sich schwer, von den bisherigen falschen Lebensgewohnheiten loszukommen, das Leben von Grund auf zu ändern, die Verzweiflung zu überwinden und wieder Vertrauen zu fassen. Darum ermutigt auch Jesus die Menschen zur Umkehr und setzt an den Beginn seiner Forderung nach Metanoia die Verheißung: „Das Reich Gottes ist nahe.“ Der Glaube an diese Verheißung soll die Kräfte zur Umkehr wecken. Bekehrung geschieht letztlich in der Kraft Gottes! „Niemand kommt zu mir, wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat, nicht zieht“ (Jo 6, 43). „Ohne mich könnt ihr nichts tun“ (Jo 15, 5).

Bei dieser grundlegenden Umkehr stehen Bekehrung und Gläubigwerden in einem engen Zusammenhang. Der Mensch wird gläubig, indem er sich bekehrt, und er bekehrt sich, indem er existentiell gläubig wird.

*Wie können wir jemandem bei der Änderung der Grundeinstellung helfen?*

- Wir sollten wissen oder wenigstens eine Ahnung davon haben, was in der Bekehrung vor sich geht, damit wir durch unser Dazwischentreten diesen Prozeß der Umkehr und die neue Lebenswahl nicht verhindern. Schon allein das erfordert ein Einfühlungsvermögen, um zu erspüren, was in diesen Menschen vor sich geht. Man soll nicht mehr und nicht weniger fordern, als der einzelne in seiner Situation zu leisten vermag. Über- oder Unterforderung kann die Bekehrung verhindern.
- Wir sollten helfen, daß die Menschen ihre „Götzen“, die zerstörenden Abhängigkeiten, ihre Illusionen und trügerischen Hoffnungen erkennen und sich von ihnen lösen können.
- Wir sollten helfen, daß Verzweifelte und Entmutigte Hoffnung schöpfen; denn ohne Hoffnung gibt es keine Bekehrung und keinen neuen Anfang.
- Wir sollten helfen, daß die Menschen Gott entdecken als die entscheidende Wirklichkeit, als den Maßgebenden, aber auch als den Liebenden, der keinen Menschen abschreibt, der auch auf krummen Zeilen gerade schreiben kann. Wer helfen will, wird immer wieder seine Ohnmacht erfahren. Denn was hier geschehen soll, ist mehr als ein Mensch seinem Mitmenschen geben kann. Trotzdem sollen wir den Mut zu helfen nicht verlieren. In unserer Schwachheit kann Gottes Kraft zur Vollendung kommen. Ja die Kraft Gottes will durch unsere Schwachheit zur Wirkung kommen.
- Wichtig ist das Gebet um den Hl. Geist, in dessen Kraft sich die Umkehr vollzieht.

### **III. Auswirkungen der Umkehr**

#### *1. Bekehrung als Erleuchtung*

Die Bekehrung führt zu einer neuen Sichtweise des Lebens. Der Bekehrte beginnt die Welt mit neuen Augen, sozusagen mit den Augen Gottes, zu sehen. Er entdeckt eine neue Wertskala. Dinge, die für ihn ungemein wichtig waren, wie z. B. Besitz, Gehalt, Karriere, werden auf einmal zweitrangig, ohne dadurch ihren Wert zu verlieren. Dinge, deren Wert bisher kaum erkannt wurde, werden auf

einmal wertvoll und wichtig. Oder auf Dinge, von denen man abhängig war, wie Alkohol, Prestige, Frauen oder Männer, kann man verzichten, ohne daß deswegen das Leben ärmer würde.

Drastisch spricht von dieser Umwertung der Werte der Apostel Paulus im Brief an die Philipper: „Was mir Gewinn war, habe ich um Christi willen als Verlust erkannt. Ja, ich sehe alles sogar als Verlust an, weil die Erkenntnis Jesu Christi, meines Herrn, alles übertrifft. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein“ (Phil 3, 7 ff).

## 2. Bekehrung als Weg zu einer neuen Lebensweise

Ein wesentliches Hindernis für die Bekehrung ist bei vielen die Angst, „das Leben zu verlieren“. Sie fürchten, in der Bekehrung Dinge aufgeben zu müssen, ohne die (wie sie meinen) ein glückliches Leben nicht möglich ist (z. B. Besitz, Macht, Ansehen, Einfluß, menschliche Beziehungen u. dgl.). Der Mensch hat Angst, all das loszulassen, er hat Angst vor der Entfremdung.

Wie reagiert Jesus auf diese Angst? Er reagiert entschieden und fordert, die Angst zu überwinden. Er verlangt von seinen Jüngern, daß sie alles verlassen: Besitz, Beruf, Mann, Frau, Kinder, Vater, Mutter, sich selbst. Aber dieses Verlassen ist nicht das Ziel, sondern ein Weg. Wer bereit ist, sich von allem zu lösen, bekommt das Hundertfache wieder. „Jeder, der um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Bruder, Schwester, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür empfangen: Jetzt in dieser Zeit wird er Häuser, Brüder, Schwestern, Mutter, Kinder und Äcker erhalten, wenn auch unter Verfolgungen, und in der kommenden Welt das ewige Leben“ (Mk 10, 39 f).

Was hier der Bekehrte zurückerhält, ist zu einem guten Teil die „alte Welt“, die er verlassen mußte, aber er bekommt diese alte Welt in neuen Dimensionen. Er erhält sie zurück, befreit von zerstörenden Abhängigkeiten – er kann z. B. besitzen als besäße er nicht –, und auch frei von den „Versprechungen“, die den Menschen zum Götzendienst verführen und die Beziehung zu Gott und damit auch zu den Mitmenschen und zu sich selbst zerstören.

In der Bekehrung gewinnt der Mensch seine Würde und seine Freiheit wieder. Er gewinnt ein neues Verhältnis zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zur Welt.

### a) Neues Verhältnis zu sich selbst

In dem bereits zit. Roman von P. Handke „Langsame Heimkehr“ wird der Vorgang einer Bekehrung geschildert. An dem Abend, an dem Sorger (die Hauptgestalt) jenes entscheidende Erlebnis hatte, das ihm den Boden unter den Füßen entzog, wird er von einer befreundeten Familie aufgenommen. Dieses Aufgenommenwerden bewirkt ein neues Verhältnis zu sich selbst. Es ist ein „Abend der Vergewisserungslust“ (135). Auf verschiedene Weise wird die neue Selbstfindung angedeutet. „Er sagte, sogar mehrere Male, zu der Frau und den Kindern: ‚Ich bin’s‘“ (135). „Und er gehörte zu diesem Haus, wo die Dinge schön waren und die Menschen unschuldig“ (135). „Ich erlebe es als eine Pflicht, besser zu werden: besser ich selber zu sein. Ich möchte gut sein“ (141). „Ich brauche die Gewißheit, ich selbst zu sein“ (141).

Handke spricht in diesem Zusammenhang nicht unmittelbar von Gott. Er nennt aber Vorgänge, die auch für die religiöse Bekehrung zutreffen. Indem der Mensch

zu Gott findet, gewinnt er die eigene Würde wieder und findet zu sich selbst. Er weiß sich trotz allem, was geschehen ist, von Gott gewollt, gerufen, angenommen und geliebt. Er erfährt sich als „Gottes Kind“. Er wird sich selbst von Gott zurückgeschenkt. (Vgl. die Aufnahme des verlorenen Sohnes durch den Vater.)

#### *b) Neues Verhältnis zu den Mitmenschen*

Auf die Frage der Zuhörer: Was sollen wir tun? verlangt Johannes der Täufer, die mitmenschlichen Beziehungen in Ordnung zu bringen. Bekehrung betrifft immer auch die mitmenschlichen Beziehungen. Wer z. B. andere ausnützt, mißbraucht, muß diese zerstörenden Beziehungen aufgeben; wer sich in seiner Verzweiflung isoliert hat, muß neue Beziehungen aufbauen. Echte Bekehrung schenkt ein neues Verhältnis zu den Mitmenschen. Es wird der Blick frei für den Mitmenschen, für seine Nöte, seine guten Eigenschaften, für seinen unverletzlichen Wert, auch wenn dieser oft sehr verdunkelt ist.

Diese Erfahrung wird auch angesprochen in dem zit. Roman von Handke. Sorger, die Hauptgestalt, hat das Bedürfnis, wieder an die Menschen Anschluß zu finden. Er sieht alles Positive an dieser Familie. „Es war zugleich ein Abend der Komplimente“ (135). Er macht die Erfahrung, daß sein Leben Wert bekommt, wenn er für andere von Nutzen ist. „Was ich je für mich gedacht habe, ist nichts: ich bin nur, was mir gelungen ist, auch zu sagen“ (140).

Durch die Bekehrung soll ein neues Verhältnis unter den Menschen entstehen, ein Verhältnis, in dem die Gegensätze überwunden werden, in dem nicht mehr der eine den anderen ausnützt oder auf Kosten des anderen lebt, sondern wo jeder um das Wohl des anderen besorgt ist.

Jesus spricht von einer neuen Verwandtschaft. Die das Wort Gottes hören, sind nicht nur zu ihm Bruder, Schwester und Mutter, sondern sie werden auch untereinander Brüder und Schwestern. Daß diese neue Verwandtschaft entstehen kann, war eine der großen Erfahrungen der Urkirche: „Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave und Freier, nicht mehr Mann oder Frau: denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 28).

#### *c) Das Verhältnis zur Welt*

Bekehrung ist Heimkehr aus der Fremde (vgl. Gleichnis vom verlorenen Sohn). Für den Bekehrten wird die Welt von neuem bewohnbar.

Typisch ist der Ausdruck bei P. Handke: „Bei dem Schritt ins Wohnzimmer das Erlebnis ‚der Schwelle‘: wieder im Spiel der Welt zu sein“ (135). Hier zeigt sich das Widersprüchliche menschlichen Lebens. Der Sünder, der sich – getrennt von Gott – die Welt zur letzten und absoluten Heimat macht, der findet sich auf einmal in der Fremde, er fühlt sich außerhalb des Spiels der Welt.

Für den Menschen, der sich bekehrt und der von der „Welt“ Abschied nehmen muß, wird die Welt neu zur Heimat; sie wird für ihn bewohnbar. Ihm wird die Welt mit ihren Werten neu geschenkt. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch dazugegeben“ (Mt 7, 33). Der Mensch, der sich bekehrt, wird fähig, mit den innerweltlichen Werten (Besitz, Macht, Ansehen, Sexualität) so umzugehen, daß er weder sich selbst noch andere dadurch verletzt; ja, er wird fähig, auch in diesen Wirklichkeiten Gott selbst zu finden. Nicht zufällig ist Franz von Assisi der Dichter des Sonnengesanges, des Lobpreises auf die Schöpfung.

#### **IV. Dauernde und volle Bekehrung**

Ist das bis jetzt über die Bekehrung Gesagte nicht eine Utopie? Wo gibt es diese Bekehrung, die tatsächlich zur vollen Änderung der Grundeinstellung führt und jene Auswirkungen hat, die oben kurz beschrieben oder angedeutet wurden? Die Bekehrung in ihrer Vollgestalt ist nicht ein augenblickliches Ereignis, sondern ein Lebensprozeß. Besonders jene, denen sehr plötzlich und unerwartet die Bekehrung geschenkt wird, machen die Erfahrung, daß es nicht immer ganz leicht ist, das alltägliche Leben im Sinne dieser neuen Lebenswahl zu regeln. In der Bekehrung wird die Grundeinstellung in Ordnung gebracht, werden die Geleise richtig gelegt, aber das Sich-Bewegen auf diesen Geleisen ist jeden Tag ein neues Geschenk und eine neue Aufgabe. Paulus spricht vom Sterben des alten und Werden des neuen Menschen. Dieses Grundgesetz des Sterbens und Werdens gilt auch für jene Christen, für die in ihrem Leben jene fundamentale Umkehr nicht nötig war, da sie von Kindheit an in die richtige Grundeinstellung hineinwuchsen.

#### **V. Bekehrung als Entscheidung für Christus**

Inwiefern ist die Bekehrung zugleich eine Entscheidung für Christus?

An sich gibt es echte Bekehrung auch im außerchristlichen Raum. Aber nach unserem Glaubensverständnis geschieht jede Bekehrung in und durch Christus, selbst wenn die Betreffenden Christus nicht kennen. „Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden können“ (Apg. 4, 12).

Bei der christlichen Bekehrung wird diese innere, verborgene Dimension jeder Umkehr auch nach außen sichtbar:

- Es ist Jesus Christus, der den Menschen zur Umkehr ruft. Er tut dies heute durch seine bleibende Gegenwart in der Kirche und in der Kraft des Hl. Geistes.
- Es ist Jesus Christus, der die Umkehr ermöglicht. In ihm wird die barmherzige und vergebende Liebe Gottes sichtbar. In ihm wird der Mensch fähig, sich von den Götzen und der Sünde zu lösen und seine Verzweiflung zu überwinden. In ihm findet der Mensch heim zu Gott; er ist der Zugang zum Vater. In ihm geschieht die grundlegende Lebenswahl. In ihm wird der Mensch mit Gott verhöhnt.
- Darum wird die Bekehrung zugleich zu einer Entscheidung für Christus. Wer sich bekehrt, glaubt an das Evangelium Jesu vom Kommen des Reiches Gottes und gehorcht seinem Ruf zur Umkehr.

Er glaubt, daß der Mensch in Jesus Christus sein Heil finden kann, daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Er glaubt an Jesus Christus als den Erlöser und Befreier des Menschen. Er glaubt auch, daß dieser Jesus noch heute in der Kirche anwesend ist und das Heil des Menschen ermöglicht.

#### **VI. Kirche als Ort und Werkzeug der Bekehrung – Sakramente der Umkehr**

Das II. Vatikanum sagt: „Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung des Menschen mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit unter sich“ (Lumen gentium Nr. 1).

Die Kirche als Ganzes steht also im Dienste der Umkehr. Denn überall, wo die Einheit zwischen Gott und den Menschen und unter den Menschen wiederhergestellt wird, dort geschieht auch Bekehrung und Vergebung. Deswegen soll die Kirche aus Menschen bestehen, die einander auf dem Weg der Umkehr helfen. Auf diesem Hintergrund werden dann auch die Sakramente der Umkehr und Vergebung, die Taufe und das Sakrament der Versöhnung, besser verstehbar. In diesen Sakramenten verdichtet sich das Geschehen der Umkehr und Vergebung und vollzieht sich in der Öffentlichkeit der Kirche.



Bekehrung ist der Weg zu einer neuen Lebensweise. Nach christlichem Verständnis ist die Änderung der äußeren Lebensweise die Folge einer viel tiefergreifenden Änderung, der Änderung der Grundeinstellung. Es wäre bei der gegenwärtigen Suche nach einer neuen Lebensweise sehr wichtig, diese tieferen Dimensionen zu bedenken. Hier könnten die Christen einen spezifischen Beitrag leisten, nicht nur in der Diskussion, sondern auch im Leben.

## Kirche und Mission in der Welt von heute

Kirche und Mission haben schon viele Phasen theologischer Reflexion und pastoraler Situationen durchgemacht, sie überlebt, sich aus ihnen bereichert. Das kann wohl a priori auch von der gegenwärtigen neuen Phase gesagt werden.

Wenn wir über die gegenwärtige Lage von Kirche und Mission nachdenken, können wir vor allem zwei neue und wichtige Feststellungen machen: es gibt heute Kirche in 6 Kontinenten, aber auch Mission in 6 Kontinenten<sup>1</sup>. Es lohnt sich, über diese zwei Aussagen etwas nachzudenken. Wir werden nicht sosehr eine Beschreibung von Kirche und Mission in 6 Kontinenten vornehmen, sondern vor allem die Tatsache selbst, daß es Kirche und Mission in 6 Kontinenten gibt, und die Folgen daraus uns ins Bewußtsein rufen<sup>2</sup>.

### I. Kirche in 6 Kontinenten

#### 1. Die Kirche des Abendlandes

Heute, wo wir am Ende einer geschichtlichen Phase stehen, wird es uns erst voll bewußt, wie lange die Kirche auf das christliche Abendland konzentriert war. Von jenem Augenblick an, da Paulus, der in Troas eigentlich nach Kleinasien zurückkehren wollte und vielleicht bis nach Indien gekommen wäre und die Geschichte der Kirche sich in Asien entfaltet hätte, was aber „der Geist verhinderte . . . nicht erlaubte“ (Apg 16), statt dessen nach Westen, nach Mazedonien, Korinth, Rom ging, ist die Kirche faktisch durch ihre ganze Geschichte hindurch eine Kirche des Westens gewesen. Sogar die sogenannten Ost-Kirchen leben doch weitgehend auch in europäischen Ländern.

Infolgedessen finden wir in den neuen großen Kirchengeschichten wohl 95 % des Stoffes über die Kirche der westlichen Welt. Ferner sind die ganze Theologie, die ganze Liturgie, die ganze Kirchendisziplin Frucht des 2000jährigen Lebens der westlichen Kirche. Statistisch sah es so aus, daß noch zu Beginn dieses Jahrhunderts 85 % aller Christen in der westlichen Welt lebten und also nur ein kleiner Restbestand auf die übrige Welt fiel.

Das war die Zeit der europäischen Hegemonie in Welt und Kirche. In Europa liefen alle Fäden der Weltpolitik, der Weltwirtschaft, der Weltkirche zusammen. Wir waren die reiche, gebende, lehrende Kirche, die andern die armen, empfangenden, lernenden, ganz von uns abhängigen Missionen. Die Missionare zogen als Kinder ihrer Zeit in jene Länder der „Wilden“ und „Heiden“, legten dort gewiß unter gewaltigen Opfern die Grundlagen für das, was später das neue Afrika und die Kirche Afrikas werden sollte, aber sie taten das in einer Art, die man heute „Bemutterung“, mit dem Fremdwort eigenartigerweise nicht Maternalismus, sondern Paternalismus nennt. Im Buch „Des prêtres noirs s'interrogent“ (Paris 1956), der ersten kritischen Meinungsäußerung einiger schwarzer Priester,

<sup>1</sup> Die beiden Amerika werden heute gewöhnlich als 2 Kontinente gerechnet.

<sup>2</sup> Die hier gemachten Überlegungen sind belegt und weiter ausgeführt in meinen Büchern: *Wo der Glaube lebt* (Herder 1978); *Missionsprozeß in Addis Abeba* (Knecht 1977); *Alle haben denselben Gott* (Knecht 1978); *Ein Missionsorden fragt nach seiner Zukunft* (Vier-Türme-Verlag, Münster-schwarzach 1979).

hieß es im Vorwort: „Bisher taten die Missionare alles für uns, ohne uns, und oft gegen uns.“ Das gleiche wäre von Asien zu sagen.

Diese Zeit der europäischen Hegemonie hat im 2. Weltkrieg ihren Höhepunkt und zugleich ihr Ende gefunden. Damals ließen sich die Afrikaner und Asiaten noch von und für Europa mobilisieren, aber sehr rasch nachher fiel das Kolonialreich von Gibraltar bers Kap der Guten Hoffnung bis nach Singapur wie ein Kartenhaus zusammen. Ende des Krieges gab es 57 Nationen, die Herren der damaligen Welt, die Grnderstaaten der UN. Heute gibt es dort 170 Mitglieder, also 110 neue Staaten, die in dieser kurzen, aber historisch dichten Spanne das Licht der Welt erblickt haben.

Erst jetzt kann man im vollen Sinn von Weltgeschichte reden. Was man bisher Weltgeschichte nannte, waren die drei Etappen der europäischen Geschichte: Altertum, Mittelalter, Neuzeit. Jetzt hat die erste Phase der eigentlichen Weltgeschichte begonnen.

## 2. Die Kirche der Welt

In den letzten Jahrzehnten haben sich Dinge zugetragen, die auch für die Kirche eine ganz neue Situation schufen. Das eindeutige Schwergewicht der Christenheit im Abendland hat sich mehr und mehr abgebaut, und 1970 ist es zur Kippe gekommen: jetzt lebten bereits 51,86 % der Katholiken in den südlichen Kontinenten, Lateinamerika, Afrika, Asien-Ozeanien. Bis zum Jahr 1976 steigerte sich die Proportion schon auf 55,71 %. Im famosen Jahr 2000 werden wohl 70 % der Katholiken in der südlichen Hemisphäre leben.

Damit wandert die Kirche ab zu kulturell sehr alten Völkern. Man weit heute, daß die Kultur begonnen hat im Indus- und Gangesdal, im Tal des Gelben Flusses, in Indonesien, in Afrika, in Amerika, und schließlich sich auch im östlichen Mittelmeer entwickelte. Sie wandert ab zu demographisch sehr jungen Völkern. Wir im Westen werden mehr und mehr eine überalterte Gesellschaft und Kirche. In der gesamten Dritten Welt aber stehen 42 % der Bevölkerung unter 15 Jahren. Also ist die Kirche dort eine Kirche der Jungen, der Zukunft, der Hoffnung. Sie wandert ab zu wirtschaftlich noch sehr armen Völkern. Aber wenn die Armen die „Seligen“ des Evangeliums sind, mußt die Kirche dort ungeheure Chancen haben, nicht bloß in Dokumenten, sondern in Tat und Wahrheit, Kirche für die Armen und mit den Armen zu werden.

In der Rückblende sehen wir klar ein, daß das Pontifikat Pauls VI. durch die Schaffung dieser neuen Situation gekennzeichnet war. Für mich wird Paul VI. in die Geschichte eingehen als der Papst, unter dessen Pontifikat die Westkirche zur Weltkirche geworden ist. In diesen 15 Jahren ist die Verlagerung des statistischen Schwergewichtes geschehen, sind systematisch einheimische Bischöfe ernannt worden, so daß heute in Asien rund 95 %, in Afrika rund 75 % der Bischöfe Landesgeborene sind. Noch etwas ist bezeichnend: seit der erste Papst, Petrus, nach Rom kam, hatte kein Papst je Europa verlassen. Paul VI. aber hat gleich auf Anhieb hin alle 6 Kontinente besucht, um ein Zeichen dafür zu setzen, daß nun die Kirche wirklich eine Kirche der 6 Kontinente geworden ist.

Diese religionssoziologische Realität der Kirche in 6 Kontinenten ist gleichzeitig vom Vat. II theologisch unterbaut worden. Wir wissen nun, daß die eine universale Kirche mit der starken Zentralgewalt (Vat. I) konkret in ungezählten Ortskir-

chen lebt, die alle Recht und Pflicht haben, nicht mehr „bloß“ Missionen zu sein, Kopien der europäischen Kirche, sondern auf eigenen Füßen zu stehen und ihr vollwertiges Wort im Rahmen der Gesamtkirche mitreden dürfen (Vat. II).

Im Blick auf dieses neue Phänomen habe ich damals geschrieben: „Es kommt die Dritte Kirche“, Kirche der Dritten Welt, aber auch Kirche des 3. Jahrtausends. Ganz grob können wir doch sagen, daß das 1. christliche Jahrtausend, mit den ersten 8 Konzilien alle im Osten, vorwiegend unter der Führung der Ersten Kirche, der Ost-Kirche, stand; das 2. Jahrtausend stand ebenso eindeutig unter der Führung der Zweiten Kirche, der West-Kirche, die das Mittelalter gestaltete und seit der Entdeckung der Neuen Welt alle missionarischen Initiativen unternahm. Das kommende 3. Jahrtausend wird nun offenbar unter der Führung der Dritten Kirche, der Süd-Kirche, stehen. Ich bin überzeugt, daß die wichtigsten Impulse und Inspirationen für die Gesamtkirche in Zukunft von der Dritten Kirche herkommen werden.

Diese Voraussage ist bereits durch die Erfahrung bestätigt worden, nämlich an der Bischofssynode 1974 über Evangelisierung in der Welt von heute. So eindeutig das Vat. II und die ersten 3 Bischofssynoden von den Theologen und Bischöfen der Zweiten Kirche gemacht wurden, ebenso eindeutig haben in der Synode 1974 die Bischöfe und Theologen der Dritten Welt die Führung übernommen. Sie haben die heißen Fragen vorgelegt, die dann schließlich in „*Evangelii nuntiandi*“ eingegangen sind. Nicht umsonst erwähnt Paul VI. zweimal in „*Evangelii nuntiandi*“ diesen besonderen Beitrag der Bischöfe der Dritten Welt (N. 30 und 31). Es ist gut, uns diese neue Lage ins Bewußtsein einzusenken. Die Amerikaner sprechen von „*cultural lag*“, der darin besteht, daß viele Leute die neuen Strömungen der Theologie, der Philosophie, der Ideologien, nicht verfolgen und so im Bewußtsein 20 Jahre hinter der Wirklichkeit zurückleben. Sie leben noch, als ob . . . Das kann auch im kirchlichen Bereich geschehen. Eine der wichtigsten neuen Tatsachen, die wir unserem Volk zur Kenntnis bringen müssen, ist also die, daß wir nicht mehr *die* Kirche sind, sondern ein Teil einer größeren Kirche geworden sind.

### 3. Die in den Kulturen inkarnierte Kirche

Diese zahlen- und bedeutungsmäßige Verlagerung der Kirche in die Dritte Welt hat ihre Folgen für die gesamte Gestalt der Kirche. Bis zum Vat. II herrschte in der Kirche absolute Uniformität vor: überall die gleichen Katechismen, überall die gleiche lateinische Liturgie, überall die gleiche zentral gesteuerte Kirchen- disziplin. Man sprach zwar schon von Akkommodation, aber das betraf nur rein äußere Dinge, wie Kleidung, Kirchengesang usw.

Solange die Kirche in einem europäischen Kulturraum lebte, konnte das mehr oder weniger recht sein. Aber heute, wo die Kirche in 6 Kontinenten lebt, von denen jeder sein eigenes politisches, kulturelles, somit auch kirchliches Selbstbewußtsein hat, muß auch die Kirche dort nicht bloß in äußerlichen Dingen „angepaßt“, sondern radikal in jene Kulturen „inkarniert“ werden. Deshalb hat man im Vat. II noch recht behutsam, weil das erste Mal, in „*Evangelii nuntiandi*“ schon viel selbstverständlicher und mutiger, von Inkarnation der Kirche in die Kulturen und damit von echter, legitimer Pluriformität gesprochen, nicht als Bedrohung der Einheit, sondern als Bereicherung, als gottgewollten Ausdruck der

Einheit in der Vielfalt<sup>3</sup>. Der geographisch-quantitativen Katholizität muß notwendig die qualitative Katholizität folgen. Nur das kann dem Plan des Schöpfergeistes entsprechen, dem jeder kulturelle Hegemonismus abhold sein muß. Das alles ist theoretisch klar und wurde in den Konzilstexten und seither in Büchern und einer Unzahl von Artikeln dargestellt und vertieft. Sobald es aber in die Praxis umgesetzt werden soll, beginnen die Probleme. Sobald eine Ortskirche einige konkrete Schritte tun will, um wirklich Ortskirche zu werden, nicht bloß Kopie der Römischen Kirche zu sein, wird ihr mit Autorität gesagt: im Namen und im Interesse der Einheit gehe das nicht. Diese Spannung zwischen Dokumenten und Taten macht die Prüfung und Belastung des gegenwärtigen Kirchenmomentes aus. Wie der Übergang von der Juden- zur Heidenkirche nur unter Spannungen und Schmerzen verlief – der große Paulus ist ihr Opfer geworden! –, so wird auch der Übergang von der Westkirche zur Weltkirche, von der Uniformität zur Pluriformität, nur unter Spannungen geschehen. Daß der eine Pol der Kirche, die zentrale Verwaltung, vor allem auf Einheit bedacht ist, ist ihr Recht und ihre Pflicht. Umso mehr muß aber der andere Pol, die Bischöfe, die Bischofskonferenzen, in einen engagierten Dialog treten, nicht sofort nachgeben, ihre Interessen und ihren ergänzenden Standpunkt bis zum letzten verteidigen, damit es so zu einem echten Ausgleich und Gleichgewicht zwischen den beiden Polen komme. Einheit gewiß, aber Einheit in der Vielfalt!

## II. Mission in 6 Kontinenten

### 1. Die Frage der Terminologie

Soeben haben wir gesagt, daß die „Missionen“ zu Ende gingen, weil sie sich zu eigenständigen, wenn auch noch für längere Zeit hilfsbedürftigen Ortskirchen entwickelt hätten. Jetzt reden wir wieder von Mission in 6 Kontinenten. Es scheint da eine gewisse Verwirrung vorzuliegen. Die wird bald geklärt durch die Unterscheidung zwischen den Missionen und der Mission.

Die „Missionen“ waren Verwaltungsterritorien, die der Kongregation De Propaganda Fide unterstellt waren (AG 6) und die auch durch das „*jus commissionis*“ bestimmten Missionsinstituten übertragen waren. Diese Missionsinstitute trugen die volle Verantwortung für diese „ihre Missionen“. Inzwischen aber ist das „*jus commissionis*“ für die Diözesen abgeschafft worden durch eine Instruktion der Propaganda Fide von 1969, und sind die Ortskirchen die eigentlich Verantwortlichen der Evangelisierung in ihrem Gebiet geworden. Während vorher die missionarische Tätigkeit nur durch ausländische Missionare ausgeführt wurde und jene Christenheiten Objekt, Gegenstand der Missionstätigkeit waren, sind sie im Konzil zum Subjekt Träger der Missionstätigkeit erklärt worden (AG 20). Es ist also anachronistisch geworden, noch von „unseren Missionen“ zu reden, und es muß für jene Christen geradezu beleidigend wirken, wenn einzelne traditionelle Kircheninstanzen noch aufrufen, „für die Missionen zu beten, für die Missionen Almosen zu geben“. Solches Reden verlängert das historisch-koloniale Denken: hier Metropole, dort Peripherie; hier Kirche, dort Missionen. Es geht heute nicht mehr um „Missionshilfe“ an einen Bettler, sondern um den zwischenkirchlichen Dienst, den alle Kirchen einander zu leisten haben.

---

<sup>3</sup> LG 13, 23; SC 37–40; AG passim; EN 63.

Es war auffallend, daß sowohl Paul VI. in „Evangelii nuntiandi“ wie Johannes Paul II. in seinen vielen Reden in Afrika nur noch ganz beiläufig, wie aus Gewohnheit, von den „Missionen“ sprachen, sonst aber immer von der Ära der Evangelisierung, von der missionarischen Aufgabe, von der missionarischen Kirche redeten. Die Ausdrücke Mission (in Einzahl), Missionare, missionarisch können ohne Schwierigkeiten weiterhin gebraucht werden. Damit meint man die Erstverkündigung an Menschengruppen, die noch fern sind von Christus. Diese Erstverkündigung muß weiterhin Priorität haben im Aufgabenkatalog der Kirche, wie aus „Evangelii nuntiandi“ klar hervorgeht (N. 51 und passim). Dasselbe Dokument aber hatte nicht bloß die vorchristliche, sondern auch die nachchristliche Menschheit im Auge, nicht nur die „Noch-nicht-Christen“, sondern auch die „Nicht-mehr-Christen“, die nicht mehr Praktizierenden, nicht mehr Glaubenden, die wiederum die Erstverkündigung nötig haben. Diese missionarische Situation, die Gegenwart von „Noch-nicht-Christen“ und von „Nicht-mehr-Christen“, findet sich heute in allen 6 Kontinenten vor. Darum redet man heute von Mission in 6 Kontinenten. Die Missionen gingen zu Ende, die Mission geht weiter.

## *2. Erstverkündigung in der Dritten Kirche*

Wenn man weiß, daß es 1965 gut zwei Milliarden Nicht-Christen gab (2272 Millionen), und daß es im Jahr 2000 gut vier Milliarden sein werden, kann niemand sagen, die Missionsära sei zu Ende gegangen. Freilich brauchen wir heute nicht mehr einen so ängstlich besorgten Seeleneifer, als ob jene Millionen von Seelen ohne unseren Eifer, ohne die Taufe, allesamt in die Hölle wandern würden. Wir dürfen heute annehmen, daß Gott seinen festen väterlichen Willen und auch die nötigen Mittel hat, „seine“ Menschen zu retten. Missionsarbeit geschieht heute nicht mehr aus Angst vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Gott, dessen Huld und Liebe wir der ganzen Menschheit verkünden möchten. Ob jene Menschen dann in die Kirche eintreten oder nicht, liegt nicht in unserer Macht, sondern in der Hand Gottes. Man kann das eine Evangelisierung, das andere Christianisierung nennen.

Im Sinn der Evangelisierung aller Menschen durch das persönliche Zeugnis und durch die Massenmedien geschieht missionarische Tätigkeit heute wohl viel mehr als je. Man muß also das Reden von Missionskrise sehr relativieren. Bisher hat nur ein Kontinent missioniert. Weil aber jetzt alle Ortskirchen in allen 6 Kontinenten missionarisch aktiv geworden sind, ist also die missionarische Tätigkeit versechsfacht worden. Die Missionskrise ist ein ausgesprochen westliches Phänomen, das sich im radikalen Rückgang der Missionsberufe äußert. Aber vielleicht war das notwendig, also providentiell, damit wir von unserer fast monopolartigen Führungsrolle zurücktreten und allen Kirchen Raum und Anstoß geben, missionarisch tätig zu werden. Es steht also nicht die Mission an sich in Frage, sondern nur die fast ausschließlich durch fremde Missionare ausgeübte Mission. Die missionarische Tätigkeit ist heute auch insofern anders geschichtet, als wir früher das organisierte, hierarchische Apostolat hatten: der Bischof – der Priester – der Katechist als verlängerter Arm des Priesters, von ihm oder vom Bischof bezahlt. Inzwischen haben sich überall in Afrika, Asien und Lateinamerika die Gemeinden entwickelt, mit einem gewählten Rat von Menschen, welche die ver-

schiedenen Ministerien darstellen (Lesung und Deutung des Evangeliums im priesterlosen Gottesdienst, Leitung des Gesanges, Unterricht der Täuflinge, Hausbesuche für Kranke oder für Familien in Streit usw.), und die nun ganz spontan als Gemeinde, wie in den ersten Zeiten der Kirche, das Christentum ausbreiten.

Es stellt sich die Frage, welches nun die Aufgabe der Missionsinstitute sei angesichts dieser selbständig geleiteten Ortskirchen. Man kann wohl so antworten: – Die Missionsinstitute haben ihre historische Aufgabe, um deretwillen sie vor rund 100 Jahren gegründet wurden, im kirchlichen Niemandsland die Kirche aufzubauen, mehr oder weniger erfüllt. Wenn sie heute für einzelne Länder kein Visum mehr erhalten oder gar aus ihnen ausgewiesen werden, lassen sie kein Vakuum zurück, sondern eine mehr oder weniger entwickelte und lebensfähige Ortskirche;

– sie müssen weiterhin mit den jungen Ortskirchen zusammenarbeiten, solange ihre Mitarbeit noch nötig und möglich ist. An nicht wenigen Orten gibt es noch eigentliche Engpässe. Es brauchte noch junge Missionare, um die Brücke bis zum einheimischen Klerus zu schlagen;

– die klassischen Missionare, die wie Abraham ihr Land verlassen, haben eine Impulsfunktion und werden zu einem gewissen Grad in den jungen Kirchen wohl immer nützlich sein, damit diese nicht „verpfarrern“, der Gefahr erliegen, nur an jene zu denken, die schon in der Kirche sind;

– die Missionare werden nicht bloß Lückenbüsser sein, sondern eine Art Botschafter zwischen den Kirchen, um die theologischen Einsichten und pastoralen Erfahrungen hin und her zu tragen und die Kirchen gegenseitig zu bereichern. Nicht in Abhängigkeit, sondern im gegenseitigen Geben und Nehmen, Lehren und Lernen kommt die echte Koinonia, die Gemeinschaft der Kirchen, zustande;

– sie werden auch den alten Kirchen stets den Horizont öffnen und ihnen Anschluß an die Weltkirche geben. Sosehr wir die Bedeutung der Ortskirche betonen, hat doch keine Kirche das Recht, „nur“ Ortskirche zu sein. Sie muß sich immer im Zusammenhang mit der Universalkirche sehen;

– sie müssen schließlich und vor allem den alten Kirchen von der Mission her den missionarischen Impuls zurückgeben. Wir haben bisher jahrhundertlang Missionare in die anderen Kontinente gesandt und dabei übersehen, daß sich auch bei uns wiederum missionarische Situationen gebildet haben, um die sich niemand kümmert. Das darf nicht länger so der Fall sein.

### *3. Erstverkündigung in der Zweiten Kirche*

Seit wenigen Jahren ist uns bewußt geworden, daß in unserem christlichen Abendland wieder „missionarische Situationen“ entstanden sind, d. h. kompakte Gruppen von Menschen (einzelne Individuen machen keine kirchliche Situation aus), die außerhalb der Kirche stehen, die fern von Christus leben, die man die nachchristliche Menschheit nennen könnte, die also wiederum Erstverkündigung nötig hat und darum nach „Missionaren“ ruft, nach Menschen, die systematisch die Grenzen der christlichen Gemeinschaft überschreiten und jenen Christusfernen wiederum mit neuen Mitteln und mit einer neuen Sprache Christus verkünden (EN 55–56).

Zum erstenmal wurde eine Analyse dieser neuen Situation gemacht im Buch von

H. Godin und Y. Daniel, *La France pays de Mission?* (Lyon 1943). Das Buch erregte damals großes Erstaunen, aber außerhalb Frankreichs auch große Opposition. Man wollte es nicht wahrhaben. 20 Jahre später hat der Ökumenische Rat der Kirchen in Mexico City 1963 den Ausdruck geprägt: Mission in 6 Kontinenten. Auch jetzt ging man in der kath. Kirche noch nicht mit.

Aber mehr und mehr mußte man sich mit den Tatsachen abfinden, daß in Deutschland der Kirchenbesuch der jungen Katholiken 1963 bis 1973 von 52 auf 19 % gefallen ist; daß man im kath. Wien von 10 % Kirchengängern redet, in den Peripherien der französischen Städte von 3 bis 5 %; daß es in den USA 80 Millionen „unbekirchter Menschen“ gibt (unchurched people). Seit einigen Jahren wird uns diese Situation in Büchern und Artikeln beschrieben<sup>4</sup>, und kein Geringerer als Johannes Paul II. hat diese Analyse bestätigt, wenn er an den Rat der europäischen Bischofskonferenzen sagte: „Europa ist daran, wieder ein Missionskontinent zu werden; das soll nicht ein Motiv zum Pessimismus sein, sondern als große Herausforderung verstanden werden“<sup>5</sup>.

Die ausländischen Missionen gehen also, wie oben gezeigt wurde, im gewissen Sinn ihrem Ende entgegen, die Inland-Mission aber geht uns als neue Aufgabe auf und ruft nach neuen prophetischen Initiativen<sup>6</sup>. Man muß die menschlichen Werte in jenen Menschen entdecken und anerkennen, mit ihnen auf der gemeinsamen Grundlage des Menschseins Kontakte halten, ihr geheimes Heimweh nach letzter Erfüllung erspüren und deuten und so beitragen, daß die Kirche, Sakrament des Heiles für alle, auch ihnen nicht ein Wort der Verdammung, sondern des Heiles und der Hoffnung sage.

---

<sup>4</sup> Z. B. L. Bertsch/F. Schlösser (Hg.), *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität*, Freiburg 1978; Österreich. Pastoralinstitut (Hg.), *Kirchlich distanzierte Christen*, Wien 1978; J. Höfner, *Pastoral der Kirchenfremden*, Bonn 1980.

<sup>5</sup> L'Osservatore Romano vom 21. 12. 1978.

<sup>6</sup> Vgl. z. B., was diesbezüglich in den USA unternommen wurde: W. Bühlmann, *Evangelisierung der kirchlich Distanzierten. Modelle aus den Vereinigten Staaten*, in: *Diakonia*, Wien 1980, 210-212.

## Charismatische Erneuerung in der Pfarre

Das ist für manche Priester eine Schreckvorstellung, für andere ein Grund zu ernster Besorgnis, für einige auch Anlaß zu Hoffnung und Freude. Das Wort „charismatisch“ ist mancherorts ein Reizwort mit negativem Akzent. Vielfach herrscht die Vorstellung, daß die „Charismatische Erneuerung“ mehr Probleme in einer Gemeinde schaffe als löse. So verschließen sich viele Priester zum Teil aus ehrlicher pastoraler Verantwortung.

Neigen nicht vor allem gewisse problematische Typen zu den Charismatikern? Sollte sich ein moderner, kritischer, engagierter Christ nicht davon fernhalten? Es muß offen zugegeben werden, daß manche Gebetsgruppen der charismatischen Erneuerung sektenhafte Züge aufweisen oder nicht überwunden haben, jedenfalls noch nicht voll in der Kirche integriert sind. Mancherorts ist freikirchlicher Einfluß wirksam. Andere Gruppen führen in Pfarren ein Sonderdasein, bleiben Randgruppen, erliegen der Versuchung zu elitärer Überheblichkeit, stagnieren, werden nicht angenommen.

Viele weitherzige Priester verhalten sich nach der Art des Gamaliel, andere haben „nichts dagegen“ oder sind „positiv“ eingestellt, bleiben aber persönlich distanziert. Andere wieder bauen in eklektischer Weise Brauchbares in ihre Pastoral ein. Es ist für Priester nicht leicht, sich ganz auf diesen Weg einzulassen. Ich weiß dies aus eigener Erfahrung. Es gibt echte Barrieren: fragwürdige Vorgänge in Gebetsgruppen, Mißverständnisse, Fehlinformationen, aber oft auch persönliche Angst vor einer ungewohnten Anforderung.

### **Mißverständnisse und Fehlinformationen**

Wird in den Medien von der charismatischen Erneuerung berichtet, dann erfährt man von Menschen, die mit erhobenen Händen beten oder in Sprachen singen. Es ist verständlich, wenn man angesichts des scheinbar enthusiastischen, emotionalen Gebarens in eine emotionale Ablehnung verfällt. Dabei kommt jedoch nur eine auffallende Außenseite in den Blick, die man in die gewohnten Kategorien religiösen Verhaltens nicht einordnen kann und sehr leicht emotional ablehnt. Damit wird der Blick für das Eigentliche dieser Erneuerung versperrt.

In einer Zeit nüchterner Sachlichkeit ist emotionales Verhalten verpönt. Emotionen dürfen wohl am Fußballplatz laut werden. Im kirchlichen Bereich, bei religiösen Äußerungen, sind wir heute von verschiedensten Hemmungen geprägt und gelähmt. Wenn Menschen ihren Glauben und ihre Freude über die Erlösung ganzheitlich, also auch mit dem Körper zum Ausdruck bringen, so stößt das auf Abwehrreaktionen. Viele Christen und auch Priester können da nicht mit. Liegt es vielleicht daran, daß wohl unser Verstand und Wille, nicht aber unser Gemüt und unsere Emotionen verchristlicht sind? Spüren es nicht viele ganz deutlich, daß bei den oft mühevollen Andachtsübungen das Herz ganz woanders ist?

Verbreitet ist auch die Vorstellung, daß Gebetsgruppen gemeinsames und spontanes Beten pflegen wollen, religiöse Erfahrungen suchen, sich in eine übertrieben fromme und realitätsferne Scheinwelt flüchten, aber den harten Dienst an der Welt scheuen. Mag sein, daß manche Gebetsgruppen diesen Eindruck erwecken.

Aber es muß klar gesagt werden: das sind keine Gebetsgruppen der charismatischen Gemeindeerneuerung, auch wenn sie es zu sein vorgeben. Allerdings besteht in unseren Landen, im deutschen Sprachgebiet, die Versuchung zur Flucht in eine fromme, weltferne Innerlichkeit, und dies nicht erst heute, wie viele herkömmliche Kirchenlieder zeigen.

Weiters wird von charismatischer „Bewegung“ gesprochen, was sie neben andere Bewegungen stellt. Die Seelsorger müssen aber für alle Bewegungen offen sein. Würden sie sich ganz auf die charismatische Bewegung einlassen, so müßten sie andere Bewegungen in nicht verantwortbarer Weise vernachlässigen. Sie wollen und dürfen ihre Pfarre nicht über einen Leisten schlagen, alle in eine Richtung drängen und anderes, bisher Gewachsenes abwürgen.

Es gibt bei Gebetsgruppen Fehlentwicklungen. Der geistliche Prozeß in diesen Gemeinschaften braucht dringend den Dienst des Priesters. Entfällt dieser, dann müssen Ausfallserscheinungen auftreten. Dies liegt in der Natur der Kirche als Leib Christi mit vielen Gliedern. Es ist zuwenig, wenn ein Pfarrer nichts gegen die Gebetsgruppe in seiner Pfarre hat, wenn er „dafür“ ist, wenn er abwartet, ob etwas Gutes daraus wird. Es ist zuwenig, wenn er ab und zu dabei ist. Es ist aber auch zuviel, wenn er rasch greifbare Ergebnisse fordert und dirigierend bzw. aufgabenstellend eingreift. Gute Früchte brauchen Zeit. Unreife Früchte sind rascher da, bleiben aber ungenießbar. Wie aber soll ein vielbeschäftigter Pfarrer zusätzlich Zeit finden?

Auch der Priester braucht eine geistliche Gemeinschaft. Findet er sie nicht, dann werden auch bei ihm Ausfallserscheinungen auftreten; er kann dann für die ganze Gemeinde nicht voll „Geistlicher“ sein. – Muß diese Gemeinschaft aber eine Gebetsgruppe sein? Kann er nicht auch in anderen geistlichen Bewegungen zu seinem und der Gemeinde Segen beheimatet sein? Hier tauchen viele Fragen auf. Zuerst aber muß geklärt werden, was charismatische Gemeindeerneuerung ist.

### **Fortdauer des Pfingstereignisses**

„Wir erleben in der Kirche einen Augenblick, der in besonderer Weise vom Heiligen Geist gekennzeichnet ist. Überall verlangen die Menschen danach, ihn nicht nur besser zu erkennen, so wie ihn die Schrift offenbart, sondern sich auch mit bereitem Herzen ihm anzuvertrauen“<sup>1</sup>.

Seit 1972 zeigen sich im deutschen Sprachraum Ansätze zu einer „Charismatischen Gemeindeerneuerung“. In ihr sind vielfältige theologische, pastorale und spirituelle Impulse wirksam, die seit Beginn unseres Jahrhunderts aufgebrochen sind: vor allem die Liturgische Bewegung, Bibelbewegung, Ökumenische Bewegung, Wiederentdeckung des gemeinsamen Priestertums, Mitverantwortung aller Gläubigen für die Verkündigung und für die missionarische Verlebendigung der Kirche. Weiters ist die Neubesinnung auf das Wirken des Hl. Geistes und die charismatische Dimension der Kirche in Theologie und pastoraler Praxis in ihr wirksam. All diese Erneuerungsbestrebungen fanden einen richtungsweisenden Niederschlag im II. Vatikanischen Konzil. Die „Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche“ entstand um 1967 in Nordamerika. In ihr werden bestimmte Geistesgaben neu erfahren, die in den urchristlichen Gemeinden le-

<sup>1</sup> Paul VI., *Evangelii nuntiandi* 75.

bendig waren, im Verlaufe der Geschichte aber in den Hintergrund getreten sind. „Charismatisch“ bedeutet „gnadenhaft“ (Charisma = Gnadengabe) und will zum Ausdruck bringen, daß die Erneuerung der Kirche und ihrer Gemeinden Geschenk Gottes ist. Die Selbstbezeichnung „Gemeinde-Erneuerung“ will sagen, daß der Geist Gottes die von ihm geschenkten charismatischen Impulse in den Dienst einer Erneuerung der Gemeinden und Ordensgemeinschaften stellt. Kardinal Suenens stellte bei seinen Ausführungen vor Priestern in Wien (Oberlaa, 16. 8. 1980) ausdrücklich fest, daß diese Erneuerung „keine organisierte Bewegung neben anderen Bewegungen“ ist. Sie ist ein „Antrieb des Hl. Geistes in der Kirche von heute, eine Inspiration, ein lebendiges Wehen, ein Frühling, eine Gnade, die die Kirche von heute durchdringt!“

Das Wehen des Geistes läßt sich nicht in eine „Bewegung“ im soziologischen Sinne einengen. Es geschieht überraschend und in staunenswerter Weise von Gott her. Es ist wohl eine Antwort auf den gegenwärtigen Hunger so vieler nach Spiritualität. Gott wendet sich in ungeschuldeter Liebe Massen von Menschen zu, er gießt seinen Geist aus über alles Fleisch<sup>2</sup>. Menschen suchen nicht nur Gott, sondern finden ihn auch; sie werden von einer inneren Dynamik erfaßt; sie empfangen Kraft zum Dienst in der Kirche und in der Gesellschaft. Sie leben aus strömenden Quellen.

Dieses charismatische Wirken des Geistes ist eine Fortdauer des Pfingstereignisses, und somit nicht neu. Alles Leben in der Kirche war und ist geistgewirkt. Neu ist die Intensität dieser Dynamik und ihre Auswirkung im gesamt menschlichen Bereich in einer Zeit, in der ungeheure Wandlungen die Welt verändern, und zugleich geistliche Dürre und sichtbare Ohnmacht die Kirche befallen haben. Wir Christen werden zunehmend den Glauben an unsere menschlichen Weisheiten und Aktivitäten aufgeben müssen, unserer Verliebtheit in kluge Planungen und Strategien, in Methoden und Techniken der Pastoral; wir verlieren auch immer mehr die weltlichen Machtmittel der konstantinischen Epoche. In dieser kritischen Periode gibt es zwei Reaktionen: die eine können wir in den Krisen des Volkes Israel beim Wüstenzug studieren; sie murren böse und streiten untereinander und wissen alle möglichen Rezepte zur Krisenbewältigung. Die andere Reaktion ist die radikale Glaubenshingabe an Gott in äußerer und innerer Armut und Ratlosigkeit. Ähnlich war die Situation der Jünger nach Ostern; so konnte Pfingsten kommen.

Das Wirken des Gottesgeistes bewirkt in den Menschen eine Wandlung, die wir an Petrus ablesen können. Vor Ostern und Pfingsten war er gläubig und gesetzestreu aus Tradition; aber er konnte und wollte Christus nicht ganz folgen, auch wenn er es in subjektiv ehrlicher und gutgemeinter religiöser Eigenwilligkeit und Selbstsicherheit beteuerte. Christus mußte ihn mehrfach schwer tadeln und warnen. Petrus scheiterte in der Nachfolge. All sein guter Wille und seine Qualitäten reichten nicht aus, Apostel Christi zu werden. Der Auferstandene hat ihn durch die Kraft des Geistes völlig umgewandelt. Nach Pfingsten ist er ein ganz anderer. Dies aber war nicht seine fromme Leistung. Dasselbe geschieht nach dem Maße der inneren Offenheit und nach dem Maße der Gnade Gottes in der „Geisterneuerung“ (in der persönlichen Tauf-, Firm- und Weiheerneuerung), zu der viele heute von Gott und durch das Zeugnis anderer geführt werden. Aus geistig „To-

---

<sup>2</sup> Vgl. Apg 2,17.

ten“ werden Lebendige, aus Traditionschristen werden Apostel, aus Fernstehenden Aktive. Es geschieht ein Aufwachen, ein Erwecktwerden, ein Wiedergeborenwerden, ein Auferstehen zu einem Leben aus der Fülle Christi. Menschen werden von Christus erfaßt, empfangen die Gnade der Bekehrung, des Glaubens, die Gabe des Gebetes; das Wort der Schrift wird ihnen Nahrung und Kraftquelle wie das tägliche Brot, Sakramente werden plötzlich wirksam in überraschender Weise; Menschen erfahren, was Erlösung ist und freuen sich über die Liebe Gottes, sie beginnen Gott zu loben für seine Großtaten, werden manchmal auch übertrieben enthusiastisch. Letzteres ändert sich aber, wenn sie der Herr in die Kreuzesnachfolge führt.

Erneuerung durch den Geist geschieht überall, wo Menschen ganz für Gott offen sind und sich gegenseitig geistlich helfen. Sie geschieht an Priestern und Laien, an Aktiven und Distanzierten, an Ordensleuten und Traditionschristen; sie geschieht an Mitgliedern verschiedenster Gremien, Verbände und Bewegungen. Mitglieder der KA, der Aktion 365, Pfadfinder, Focolarini, Cursillistas werden erfaßt, neu oder tiefer umgewandelt, ohne ihrer Gemeinschaft entfremdet zu werden – besondere Berufungen ausgenommen. Es ist meine Überzeugung, daß die KAJ wieder aufleben könnte; sie hat das Charismatische Cardijns über Bord geworfen. Wir können feststellen, daß viele Ordensleute wieder ein Gespür bekommen für die genuine Spiritualität ihres Ordens. Priesterberufungen brechen auf. Nicht wenige Priester konnten ein neues Ja zu ihrer Weihe sagen und den Zölibat in neuer Freude leben. Das Wirken des Geistes ist eine Hoffnung für alle. Es ist die Art des Geistes, nichts zu verdrängen, vielmehr alles neu zu machen. Charismatische Gemeindeerneuerung ist eine umfassende Strömung.

Allerdings konkretisiert sich diese Erneuerung christlichen Lebens auch in bestimmten Formen. Es gibt eine Methode der Einführung in einem Quasi-Erwachsenenkatechumenat für Getaufte<sup>3</sup>. Diese Einführung hat entscheidende Parallelen im Rituale Romanum<sup>4</sup>. Menschen brauchen im allgemeinen eine Hilfe auf ihrem Weg der Umkehr, auf dem Weg zur persönlichen Tauf-, Firm- und Weiherneuerung in der Gemeinschaft der Kirche. Diese entscheidenden Schritte auf dem Weg der Erneuerung christlichen Lebens brauchen die Gemeinschaft der Kirche, können nur in der Kirche gefeiert werden, sind keine privaten Schritte. Zunehmende Offenheit für das Wirken des Geistes und für seine Führung wächst wieder in der kirchlichen Gemeinschaft, konkret in Gebetsgruppen. Wieder aber muß gesagt werden, daß damit nicht ein neuer Verein entsteht. Es entsteht lebendige Kirche, die vielfältig in vielen Bereichen wirksam wird.

Als Analogie können die Exerzitien angeführt werden. Durch sie ist Erneuerung der Kirche in allen Bereichen geschéhen, ohne daß dadurch ein Verein gegründet wurde. Bedenkenswert ist auch die geschichtliche Tatsache, daß der allgemeine Reformwille damals nicht genügte. Es brauchte klare konkrete Schritte der Erneuerung christlichen Lebens. Die Exerzitien brachten eine ausgefeilte Methode. Es wird auch heute nicht eine allgemeine Offenheit für Gott und eine innere Bereitschaft für seine Führung genügen. Wir brauchen auf diesem Weg Pioniere. Wir brauchen konkrete Hilfen und müssen, wie Petrus, religiöse Selbstsicherheit

<sup>3</sup> Heribert Mühlen, Einübung in die christliche Grunderfahrung, Topos-TB Nr. 40 und 49; Grünewald, Mainz.

<sup>4</sup> Siehe: „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“, Studienausgabe; Benziger, Herder.

und gute Eigenwilligkeit aufgeben lernen. Es war auch für Nathanael schwer, zu akzeptieren, daß gerade ein Nazarethaner Messias sei. Es ist für viele, die echt katholisch sein wollen, eine Zumutung, daß z. B. die charismatische Gemeindeerneuerung ihnen dabei behilflich sein sollte.

Wenn Nichtkatholiken und auch Nichtchristen vom Geiste erfaßt werden, so wird es doch darauf ankommen, daß die Katholiken, ja die Kirche sich dieser Erneuerung öffnen. Nichtchristen verstehen nicht, was ihnen in der Geisterfahrung widerfährt. Es fehlen ihnen die Weisungen und Klarheiten der Offenbarung. Nichtkatholiken haben nicht die Fülle der Gaben, die uns Katholiken gegeben sind; sie können nicht Orientierung finden aus dem Schatz der geistlichen Tradition. Die kath. Kirche kann und muß schöpfen aus einer Fülle großer Erfahrungen; es gibt gewaltige Charismatiker in unserer geistlichen Geschichte. Wir haben angesichts der weltweiten Erweckung und Erneuerung einen wichtigen Dienst zu tun. Sonst wird es geschehen, daß unreife und fragwürdige religiöse Phänomene Platz greifen und viel Verheißungsvolles pervertieren. Der Kirche ist die Gabe der Unterscheidung gegeben. Es droht heute aber auch, daß die Besten der Suchenden der Kirche davonlaufen und Leben mit Gott anderswo suchen. Es muß uns klar sein, daß reife Erneuerung durch unsere Kirche kommt, oder nicht kommt. Das ist der Ruf der Stunde. Es bedeutet, daß wir uns, wie so viele in Freikirchen und anderswo, bekehren und Gott unser Leben übergeben müssen, um zur Evangelisation in der Kraft des Geistes reif zu werden. Die Geschichte der verschiedenen Erweckungsbewegungen zeigt, daß sie eine Chance für die Erneuerung der Kirche sind. Wo sie nicht angenommen und nicht vom kirchlichen Dienstamt begleitet wurden, gerieten sie nicht selten in die Isolierung. Damit blieben dem Leben der Gesamtkirche wertvolle Kraftquellen verschlossen.

### **Platz für die Erneuerung in der Pfarre**

So mancher Pfarrer wird sich angesichts seines vollen Terminkalenders fragen, wo noch ein Abend für ein Einführungsseminar und für eine Gebetsgruppe frei sein soll, und zwar Woche für Woche? Er weiß, daß auch die Besten der Laien an Terminüberflutung leiden. Ein Mehr erscheint vielen unmöglich. Das Problem ist auf dieser Ebene nicht zu lösen.

Das Ganze ist eher eine Frage des Glaubens: Wenn sich ein Priester neu und tiefer auf Gott einläßt, wird Unmögliches möglich. Ich selber habe mir in den schweren Wochen, in denen ich mich auf die Erneuerung eingelassen habe, diese Frage nicht gestellt. Der Anruf Gottes war zu klar. Das Leiden unter der relativen Fruchtlosigkeit rastlosen Einsatzes hatte mir lange vorher schon stark zugesetzt. Ich spürte deutlich, daß sich meine Pastoral ändern muß, daß sich eine Umorientierung in der Pfarre ereignen wird. Wie das zugehen werde, davon hatte ich keine Vorstellung.

Innerhalb von zweieinhalb Jahren ist dann eine atemberaubende Entwicklung vor sich gegangen. Es ist mehr möglich geworden, als ich mir je gedacht habe. Über 150 sind von der Erneuerung erfaßt worden. Die Räume unserer Pfarre werden zu klein. Es gibt zwei bis drei Gebetsabende pro Woche; und zeitweise dazu einen Einführungskurs. Keine Gruppe, kein Gremium ist deswegen umgebracht worden. Viele Arbeit geschieht mit weniger Zeit- und Kraftaufwand, ist weniger ermüdend. Der Pfarrgemeinderat ist von der Erneuerung erfaßt, ist der Motor der Erneuerung der ganzen Gemeinde geworden. Die 35 Mitglieder sind zu einer geistlichen Einheit zusammengewachsen; es gibt kein Gegeneinander

in der Arbeit. Alle sind eins in geistlichen Zielsetzungen der Pastoral und arbeiten selbständig in vielfältigen Bereichen mit Freude und Zuversicht. Es gibt kaum zermürbende Sitzungen, keine innere Müdigkeit oder Resignation. Von selber erstehen neue Arbeitskreise und Initiativen, z. B. eine Selbstbesteuerungsgruppe. Als Pfarrer muß ich nicht mehr drängen und bitten, daß alle etwas tun. Alles Technische und Organisatorische besorgen die Mitarbeiter. Ich kann und muß unter ihnen ganz Geistlicher sein. Ja, es geschieht viel geistliches Gespräch, viel gegenseitige Seelsorge unter den Laien. Es versammeln sich immer mehr kleine Gemeinschaften um den Herrn, legen sich verbindliche Lebensregeln auf, um selber zu wachsen und anderen mehr dienen zu können. Die Legio Mariä litt jahrelang unter Stagnation. Ich fragte mich, ob sie im Umgestaltungprozeß der Pfarre noch einen Platz hat. Plötzlich kamen Neue und Jüngere aus den Gebetsgruppen aufgrund inneren Anrufs. In den verschiedensten Runden und Gruppen wird neues Leben spürbar. Gruppen, die sich aus irgendwelchen Gründen der Erneuerung nicht geöffnet haben, zeigen wenig Fruchtbarkeit und stagnieren. Und das Paradoxe: Vorher hatte ich in meinem Terminkalender keinen Abend mehr frei. Plötzlich fanden sich wöchentlich ein bis zwei freie Abende für die beiden Gebetsgruppen. So ist es, wenn man mit Gott rechnet.

Wenn der Pfarrer die Gnadengabe entfachen läßt, die in ihm ist durch Handauflegung des Bischofs, wird er der ganzen Gemeinde in neuer Weise dienen können. Es werden auch theologisch gewußte, aber praktisch verkümmerte Vollmachten seines Amtes aufleben; es wird von ihm Leben ausgehen. Gemeindeerneuerung kann nicht geschehen ohne ihn. In der Zeit der Reformation konnte die Erneuerung der Kirche nicht ohne Hierarchie geschehen. Es ist möglich, daß der Pfarrer Missionar seiner Gemeinde wird. Mich persönlich hat in den Ängsten und Widerständen vor meinem Einstieg in die Erneuerung das Wort Christi furchtbar getroffen: „Ihr kommt nicht hinein; aber ihr laßt auch die nicht hinein, die hineinkommen wollen.“ (Mt 23,13)

**Gemeindeerneuerung ist möglich,**  
wenn sich der Pfarrer ganz darauf einläßt!

Neben den erwähnten äußeren Schwierigkeiten gibt es auch tiefe innere Widerstände, Ängste, Bindungen, Verwundungen, Verhärtungen. Dies alles wird der Erlöser in sanfter Weise überwinden. Er hat sich in der Weihe an seine Priester gebunden. Der Pfarrer wird aber vor Gott sehr ehrlich sein müssen, wird viel beten und sich ganz für den Willen und die Führung Gottes öffnen müssen; dazu wird ihm der Herr den Weg bahnen. Der Schritt der Weiherneuerung ist an sich seit einigen Jahren am Gründonnerstag von der Kirche vorgesehen. Er geschieht allerdings – so wie die Tauferneuerung in der Osternacht – vielfach nicht in der ganzen Tiefe.

Hat der Pfarrer den Schritt der Weiherneuerung nach längerer Bereitung im Rahmen eines Einführungsseminars (deren gibt es im deutschen Sprachgebiet viele im Laufe des Jahres) getan, dann wird er vor allem eine Erneuerung seines Betens erfahren. Er wird frei von vielem, was ihn menschlich bindet und in seinem Dienst hindert, ihm Zeit raubt und unbefriedigt sein läßt. Eine neue Freude an seiner Aufgabe wird wachsen. Zunehmend wird er auch die Vollmachten seines Amtes entdecken. Täglich wird er auf den Knien das Priesteramt und persönliche sowie amtliche Gaben des Dienstes mit Dank und Lobpreis entgegennehmen.

Er wird sich bereiten, in seiner Pfarre ein Einführungsseminar zu beginnen<sup>5</sup>. Es wird nicht möglich sein, eine geschlossene Gruppe, und sei sie noch so lebendig, etwa eine Bibelrunde, auf diesen Weg zu führen. Der Weg der Erneuerung ist ein Werk Gottes. Nicht jeder ist sofort bereit, sich auf diese Führung Gottes einzulassen, wenn der Pfarrer es will. Es wird nicht möglich sein, den Pfarrgemeinderat auf diesen Weg zu vergattern. Es wird nicht gut sein, in einer Kanzelverlautbarung zu sagen, daß nun die Pfarre durch den Hl. Geist erneuert werden soll und daß alle dazu in den Pfarrsaal herzlich eingeladen werden.

Am Beginn ist wichtig, daß der Pfarrer menschlich stabile und ausgeglichene Personen, die Einfluß ausüben können, zu diesem Dienst an der Erneuerung der Gemeinde beruft, so daß eine ausgewogene Gruppe zusammenkommt, nicht mehr Frauen als Männer; es sollten beide Gatten dabei sein. Empfehlenswertes Alter bei der Anfangsgruppe: 25 bis 45 Jahre. Es muß ganz klar sein, daß es nicht um die Gründung eines Gebetsvereines geht. Der Geist Gottes will die Erneuerung der ganzen Gemeinde.

Dabei kann der Pfarrer von Christus lernen. Dieser betete lange und berief dann seine Zwölf, ohne jemandem über die Kriterien seiner Wahl Rechenschaft zu geben (vgl. Lk 5,12). Der Pfarrer wird die Einsicht bekommen, wen Gott zu diesem Dienst der Erneuerung beruft. Der Beginn des ersten Einführungsseminars ist ein großes Wagnis eines erwartenden Glaubens. Der Pfarrer wird Gott um die entsprechenden Gaben bitten für diesen geistlichen Dienst. Er wird ihm die ganze Hingabe abverlangen. Er wird viele um ihre Fürbitte bitten. Man kann die charismatische Erneuerung in der Pfarre nicht einführen, wie man andere Dinge „einführt“. Eine neue und tiefere Art der Pastoral wird geschehen. Der Pfarrer wird auch gut daran tun, nicht zuviel von dem Kind zu reden, bevor es geboren ist. Wichtig ist, auf die Gefahr von Neid und Eifersucht zu achten, und alle, die auch dabei sein wollen, auf weitere Kurse zu vertrösten. Der Pfarrer darf sich aber nicht unter Druck setzen lassen von denen, die überall dabei sein und eine Rolle spielen wollen. Wenn diese ihre selbstsüchtige Haltung nicht aufgeben, werden sie nicht zur Geisterneuerung finden können.

Bei all dem können wir von der Haltung Mariens lernen – oder von der Weisung der Bibel bei Lk 1,26ff: „Wie soll dies geschehen?“ Das ist auch die Frage vieler Priester und in der Kirche Verantwortlicher. Die Antwort lautet: „Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten!“ Es ist unsere Art, auf eine derartige Verheißung, die an sich über unserem Leben und Dienst steht, mit Skepsis zu reagieren, kritische Haltung zu kultivieren oder einfach zu sagen: das kann ich mir nicht vorstellen. Leider lähmt das „ich kann mir das nicht vorstellen“ unseren ganzen Glauben. Maria zeigt nichts von all dem. Mit einer Naivität des Glaubens und Gehorchens, ohne die Konsequenzen absehen zu können, gibt sie sich Gott zu eigen und erlaubt Gott, nach seiner Verheißung an ihr zu handeln. *Nach* diesem entscheidenden Wort des Glaubens geschah die Menschwerdung Gottes. Und wenn wir Priester Eigentum des Herrn werden in allen Bereichen unserer Person, unseres Lebens und Dienstes, wenn wir Gott ausdrücklich erlauben, nach seinem Wort an uns zu handeln, dann wird

---

<sup>5</sup> Eine gute Hilfe dazu sind die beiden Bände der Topos-Taschenbuchreihe Nr. 40 und 49: *Heribert Mühlens*, Einübung in die christliche Grunderfahrung, Grünewald, Mainz; und Tonbandkassetten vom selben Autor, erhältlich im Verlag der Erneuerung, D-4790 Paderborn, Domplatz 3.

Großes geschehen. Dann werden wir auch das andere Wort Mariens sagen können: „Was er euch sagt, das tut!“ (Jo 2,5) Und der Herr wird den Anfang seiner Zeichen setzen und zunehmend seine Herrlichkeit offenbaren. Und der Glaube vieler wird wachsen.

### **Das Einführungsseminar in der Pfarre**

Über die Anfangsgruppe habe ich soeben gesprochen. Das Seminar dauert mindestens 7 Wochen. Jede Woche bildet in den Büchern der „Einübung“ eine thematische Einheit. Mancherorts dehnt man das Seminar auch bis zu 14 Wochen aus. Dann kann man langsamer, vielleicht auch gründlicher vorgehen. Leicht aber läßt bei 14 Wochen die geistige Spannkraft nach.

Die Teilnehmer versammeln sich wöchentlich zu einem Seminarabend, der ca. 2 Stunden dauert. Es wird in Kleingruppen von etwa 5 Personen die vergangene Woche durchgesprochen. Nach dem Maße des gegenseitigen Vertrauens werden Schwierigkeiten erörtert, positive Erfahrungen ausgetauscht. In einem Klima wachsender gegenseitiger Annahme und Offenheit beginnen die Teilnehmer, einander geistlich zu helfen, füreinander und miteinander zu beten. Jede Gruppe wird von einem erfahrenen Helfer oder Animator geleitet. Bei der Anfangsgruppe (diese darf nicht zu groß sein, etwa 12 Personen) wird vielleicht noch keine Aufteilung in Gruppen geschehen. Bei weiteren Seminaren mit einer größeren Teilnehmerzahl ist die Aufteilung unbedingt nötig. Es werden dann auch manche Teilnehmer früherer Seminare als Helfer geistlichen Dienst tun können.

Ein weiterer Teil des Seminarabends ist die Darlegung des Themas der kommenden Woche. Es soll ein geisterfülltes Wort sein, eine Lehre, die Licht bringt, eine Ermahnung, die aufbaut. Man kann den Seminarstoff nicht darbringen nach Art von theol. Bildungskursen. Viele Seminarleiter ziehen sich vor solchen Abenden eine entsprechende Zeit zurück, um für Gott verfügbar zu werden, um alles Selber-Machen-Wollen aufzugeben, um sich das Wort der Lehre schenken zu lassen. Nach der Lehre ergeben sich von selbst oft noch ein gemeinsames Gebet, ein oder zwei Zeugnisse von Helfern, vielleicht noch ein geistliches Gespräch zur Klärung der vorgelegten Thematik. An den Seminarabenden herrscht, wenn alles richtig läuft, meist ein Klima des Friedens, tiefer Freude, der Einheit und Gemeinschaft, oft eine dichte und tiefe Atmosphäre der Betroffenheit, des Glaubens und Vertrauens. Zeichen der Anwesenheit Gottes werden sichtbar.

An den einzelnen Tagen der Woche ist es ganz wichtig, daß sich alle mindestens eine halbe Stunde Zeit für Gott nehmen, zum Gebet, zum Hören auf Gott. Die Bücher der „Einübung“ geben für jeden Tag ein Betrachtungsthema vor. So gehen die Teilnehmer Schritt für Schritt weiter, werden zunehmend offen für Gott, finden Freude und Geschmack am Gebet, werden oft von Gott sehr tief angerührt und bewegt, und somit zur Umkehr und Hingabe ihres Lebens an Gott in der Taufenerneuerung geführt. Es ereignet sich ein sehr tiefer persönlicher und gemeinsamer Prozeß. Die für die Taufe geforderte persönliche Umkehr wird nachgeholt. Nur so kann die einst geschehene Taufe wirksam werden. Dies ist etwas Neues für viele Christen, die meinen, aufgrund ihrer Taufe und kirchlichen Praxis sei bei ihnen alles in Ordnung. Diese unbewußt pharisäische Haltung ist eine ganz typische und große Gefahr, wie es uns auch das Evangelium zeigt.

Entscheidend für die Frucht eines Seminars ist die Treue, die regelmäßige Teilnahme an den Abenden, das tägliche Gebet, das gegenseitige Helfen, und ein großer erwartender Glaube an die Verheißungen Gottes.

Es hat sich bewährt, zum Schluß des Seminars ein Einkehrwochenende abzuhalten. Um auch Familien mit kleinen Kindern die Teilnahme zu ermöglichen, haben wir in unserer Pfarre diese Wochenenden in den Räumen der Pfarre durchgeführt; die Teilnehmer schlafen zu Hause und nehmen die Mahlzeiten zu Hause ein. Besondere Bedeutung haben an diesen Tagen die Gottesdienste. Diese aber können hier nicht näher beschrieben werden.

Das Ziel des Seminars ist die persönliche Tauf- und Firmerneuerung (oder auch Weiherneuerung) in der Gemeinschaft der Glaubenden. Die Teilnehmer treten einzeln vor, sprechen ein persönliches Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, übergeben ihm ihr ganzes Leben, widersagen dem Bösen, bitten die Anwesenden um ihre Fürbitte, öffnen sich ausdrücklich dem Wirken des Geistes und seiner Führung für ihr weiteres Leben und bitten um bestimmte Gaben für ihren persönlichen Dienst am Glauben anderer (Charismen). In der Kraft zu diesem Schritt, in der Einfachheit und Offenheit des Bekenntnisses vor den anderen wird sichtbar, wie sehr Gott in diesem Menschen wirksam geworden ist. Hier bekennt sich ein Mensch nicht nur gedanklich (also irgendwie abstrakt) zu Gott, nicht nur im stillen Kämmerlein (wo ihn keine Hemmungen blockieren). Dieses Bekenntnis geschieht leibhaftig, mit leiblichen Ausdrucksformen (knien, laut sprechen, die anderen hören es). Es geschieht in der Kirche, es bedeutet wirklich Eingliederung, Annahme, Getragenwerden von den anderen; es geschieht vor Zeugen, und ist unwiderruflich, es kann nicht mehr abgeleugnet werden. Aufgrund dieses Vorgangs geschieht sehr viel. Es ist nicht möglich, ohne tiefe Bereitung, ohne Führung des Geistes Gottes, diesen Schritt zu tun („Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr! – wenn er nicht im Heiligen Geist redet“, 1 Kor 12,3). Es wird die einseitige „Seelenfrömmigkeit“ überwunden, es schwindet die Scham, sich zu Gott persönlich zu bekennen; es wird sichtbar, wie sehr Gott in das Leben eines Menschen eingreift; es wird Kirche leibhaftig erfahrbar. Und in der Tiefe des Menschen bricht ein neues Leben auf. Die Worte „Wiedergeburt“ (Jo 3,3ff) und „auferweckt“ (Kol 3,1ff und Röm 6,3ff) sind keine Übertreibung.

Wir waren oft zutiefst betroffen von dem, was da vor sich ging. Als Priester konnte ich Gott oft auf den Knien danken für die Klarheit der Hingabe an Gott, die in Menschen Wirklichkeit geworden ist. Jeder wird begreifen, daß bei diesen Gottesdiensten große Freude aufbricht, die sich auch körperlich ausdrücken will (klatschen, erhobene Hände), daß viele Ängste oder Hemmungen voneinander schwinden, daß Christen wieder die Großtaten Gottes verkünden wollen. Ähnliches lesen wir ja in der Apg. und in den Paulusbriefen. Daß dies nicht überall verstanden wird, daß es Anstoß erregt bei denen, die es nicht mitvollziehen können, wird niemanden wundern. Daß auch Übertreibungen möglich sind, wird jeder wissen, der Menschen kennt. Wichtig ist, daß der Pfarrer seinen geistlichen Leitungsdienst voll und ganz wahrnimmt.

Für die Kirche der Zukunft wird es wichtig sein, daß diese persönlichen Schritte der Geisterneuerung in unseren Gemeinden möglich werden.

### **Gebetsgruppe in der Pfarre**

Manche Priester beginnen Gebetsgruppen ohne Einführungsseminar. Das Bedürfnis zu beten ist ja bei vielen Menschen vorhanden. Die Kernfrage aber wird bleiben: wollen diese gute Andachten und Gebete machen? Wollen sie für sich Kraft schöpfen aus dem Gebet? Oder wollen sie sich ganz dem Geiste öffnen und sich selbst sterben, zur Nachfolge Christi reifen? Es gibt viele Gebetsgruppen, die mit Feuereifer beginnen. Das ist bei allem Neuen so. Wenn nicht eine tiefe Umkehr geschieht, werden diese Gruppen eines Tages auf der Stelle treten, die Gebetsworte werden Floskeln, die Kraft und Dynamik des Geistes wird sie nicht bewegen, weil sie sich nicht ganz Gott überlassen; einer um den anderen wird

enttäuscht wegbleiben, die Gruppe wird versanden. Das ist eine vielfache Erfahrung.

Es wird gut sein, wenn der Pfarrer gleich von Anfang an auf das Ganze geht. Es geht nicht um eine Gebetsgruppe, sondern um die Erneuerung der Gemeinde aus der Kraft des Geistes. Wenn Einführungsseminare gut durchgeführt werden, wenn Geisterneuerung geschieht, dann können die Gebetsgruppen wachsen und von einer starken Dynamik erfüllt werden. In dieser lebendigen Kirche geschieht weiteres Wachstum, gegenseitige geistliche Hilfe in der Kraft des Geistes. Es braucht Zeit, bis die willentliche Bekehrung alle Bereiche der Person und das ganze Leben durchdringt, bis alles wirklich Gott gehört. Es braucht Zeit, bis die „Früchte des Geistes“ reifen (Gal 5,22). Alle brauchen den Weg der Reinigung und Läuterung, bis sie zur echten Jüngerschaft wachsen. Es braucht auch einen inneren Weg des Freiwerdens von den eigenen Problemen, vom frommen Ringen um die eigene Bewahrung und Festigung, bis das Eigentliche der Firmerneuerung existentiell möglich wird: die Verfügbarkeit für das Werk Gottes im Dienst an den anderen. Nach und nach brechen die Charismen auf. Sie brauchen Ermunterung, Prüfung, Korrektur und Ergänzung durch die anderen. All das braucht Zeit.

Es wird die erste Euphorie verfliegen. Es wird Ernüchterung eintreten. Es wird Murren auftauchen, wie es beim Volk Israel in der Wüste war. Es werden manche wegbleiben – sie müssen auch dazu die Freiheit haben. Wenn aber nach Jahren in der Gebetsgruppe die Früchte des Geistes spürbar werden, dann wird sie ungeheuer anziehend sein.

In unserer Pfarre sind innerhalb von zweieinhalb Jahren drei Gebetsgruppen entstanden. Fast 200 Personen sind hineingewachsen. Ein harter Kern von 50 bis 100 trifft sich wirklich wöchentlich in kleiner oder großer Gemeinschaft. Viele treffen sich in ihren eigenen Pfarren – es haben sehr viele aus anderen Pfarren an den Seminaren teilgenommen. Durststrecken hat es gegeben. Fehler sind gemacht worden. Es blieb aber eine starke Dynamik durch die ganze Zeit. Wenn auch nicht alle 200 zu Gebenden geworden sind, so kommen doch fast alle in Abständen, um wieder aufzutanken. Sie haben Sehnsucht, sie wollen nicht wieder zurückfallen, der Herr ist in ihnen am Werk. Im Sommer 1980 war ich als Pfarrer 2 Monate nicht in den Gebetsgruppen. Der Gebetsabend aber hat Woche für Woche stattgefunden, es waren immer durchschnittlich 50 Personen anwesend – die anderen waren auf Urlaub. Nach den Sommermonaten fand ich dieselbe Lebendigkeit und geistliche Tiefe vor wie vorher. Es brauchte in der Pfarre kein langes „Ankurbeln“, bis alles wieder lebendig wird.

Der Pfarrer und auch die Mitglieder der Gebetsgruppe müssen sehr bedacht sein, daß nicht Zwiespalt und Entzweiung in die Gemeinde kommt. Übertreibungen und Unreife können auch auf gute Leute in der Pfarre abstoßend wirken. Nicht alle sind bereit, ein Seminar zu machen. Gott hat für alle seine Stunde. Der Pfarrer darf auf niemanden Druck ausüben. Niemand darf zurückgesetzt werden, wenn er für diesen Weg nicht bereit ist. Der Pfarrer und die Gebetsgruppen müssen für alle offen sein. Es wird geschehen, daß so manche auch ohne Seminar zur Geisterneuerung finden.

### **Erneuerung der Gemeinde**

Für die weiteren Schritte in die Gemeinde hinein kann und darf hier kein Konzept vorgelegt werden. Es gilt, sich der Führung des Herrn anzuvertrauen.

Bei uns hat sich zuerst manches im Klima der Gottesdienste in der Kirche und in den pfarrlichen Gemeinschaften und Gremien geändert. Bald waren in allen Gruppierungen „Charismatiker“ anwesend. Neue Mitarbeiter stießen dazu. Echtes geistliches Gespräch geschah überall, auch wenn kein Priester anwesend war. Entscheidend aber war der treue Dienst vieler in allen Bereichen. Nicht unerwähnt sei, daß der Cursillo in der Pfarre viel Vorarbeit geleistet hat; man muß sagen, diese war unerlässlich. Immer mehr traten die pastoralen Zielsetzungen im ganzen Pfarrgemeinderat in den Vordergrund; die technischen, organisatorischen, finanziellen Probleme traten an den Rand. Damit verschwanden auch die Anlässe zu langen, konfliktgeladenen Debatten. Es gibt Arbeitskreise, die eine geraume Zeit in ihren Sitzungen beten, und dann in konzentrierten Arbeitsgesprächen wertvolle Initiativen entwickeln.

Eine Sternstunde war die erste Klausurtagung des neugewählten Pfarrgemeinderates im Herbst 1978. Knapp die Hälfte der Mitglieder kam aus der Gebetsgruppe. Wir wollten ein Pastorkonzept für die fünfjährige Amtszeit des PGR erstellen. In den früheren Klausurtagungen haben wir oft große Pläne entwickelt und sind erschöpft nach Hause zurückgekommen und haben dann sicher hart gearbeitet. Diesmal luden wir keine Referenten ein. Wir gingen in 6 Gesprächsgruppen von der Frage aus: „Worauf kommt es an, daß bei uns in Hernalds eine lebendige Gemeinde Christi entsteht?“ Wir berieten im Klima einer Offenheit für Gott und füreinander. Es brach in allen Gruppen dieselbe Einsicht durch, daß Gott uns herausführen will aus den Zwängen des bisherigen Lebens in eine neues Land, in ein Leben in Fülle. Er will als erstes unsere Umkehr. Alle 35 Mitglieder waren eins in dieser Einsicht und voll großer Freude. Wir formulierten das Jahresmotto: „Gemeinsam brechen wir auf!“ Die Klausurtagung war keine Arbeitstagung, sondern ein geistliches Ereignis. Wir beschlossen fast nichts, wußten aber alle, was wir sollten. Viele Pfarrgemeinderäte wandten sich in neuer und tieferer Weise Gott zu. Die Einführungsseminare wurden sanktioniert. Wir entdeckten eine neue Form von Einkehrtagen, wo der geistige Prozeß, den wir bei dieser Tagung erlebt hatten, auch für viele in der Pfarre möglich wird. Bis zu je 150 Personen nahmen an den 2 bisher stattgefundenen Pfarrgemeindetagen teil – es waren viele Neue dabei. Von der Grundinspiration von damals sind wir bis heute nicht losgekommen. Sie blieb wirksam, auch als die Euphorie verflogen war und die Schwierigkeiten spürbar wurden und auch die Widerstände. Bei der letzten Klausurtagung in diesem Jahr war sie noch genauso Gegenwart wie am Anfang. Es zeigt sich, daß die Berufungen Gottes nicht Anwandlungen sind, daß sie bleibende Dynamik entfalten. Heuer haben wir gespürt, daß der Aufbruch geschehen ist, daß er Gestalt, Tiefe und Beständigkeit gefunden hat. Dazu ist ein neuer Horizont aufgebrochen: Die Firmerneuerung, die Gaben des Geistes zum Dienst an den Menschen. Wir gehen in erwartendem Glauben weiter. Möge uns Gott in der Treue bewahren.

---

Literaturhinweis:

*Heribert Mühlens*: „Die Erneuerung des christlichen Glaubens“, Don-Bosco-Verlag, München 1974; *ders.*: „Erfahrungen mit dem Heiligen Geist“, Topos-TB Nr. 90, Grünewald, Mainz 1979.

*Heribert Mühlens / Otto Kopp*: „Ist Gott unter uns oder nicht?“ V. Erneuerung, Paderborn 1978.

*Michael Scanlan*: „Die Augen gingen ihnen auf.“ Styria, Graz 1979.

*Walter Smet*: „Ich mache alles neu“. Pustet, Regensburg 1975.

Zeitschrift: „ERNEUERUNG in Kirche und Gesellschaft“, Heft 7/1980, Paderborn.

## Ehen ohne Heirat

### 1. Das Phänomen

Es ist allgemein bekannt, daß in den letzten Jahren die Zahl der Ehen ohne Heirat stark zugenommen hat. Aus dem Wesen dieser Beziehungen ergibt sich, daß sie sich einer genauen statistischen Erfassung entziehen. Schätzungen sind durch einen Rückschluß aus der Zahl der Eheschließungen möglich. Dabei zeigt sich, daß die Situation in den deutschsprachigen Ländern in etwa gleich ist. Zwei Beispiele:

#### 1.1 Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland

Seit etwa 1970 geht der Anteil der Verheirateten an der Gesamtbevölkerung zurück. Ganz besonders zeigt sich diese Entwicklung im Hinblick auf jene, die im heiratsfähigen Alter stehen: Zwischen 1965 und 1972 hat der Anteil der Verheirateten (Männer wie Frauen) bei den 20- bis 25jährigen um 8 % zugenommen. Es war also eine Phase von Frühheiraten. Von 1972 bis 1976 sank der Anteil der Verheirateten bei dieser Altersgruppe bei den Männern um 6 %, bei den Frauen um 9 %. Eine ähnliche Tendenz läßt sich bei der Altersgruppe der 25- bis 30jährigen feststellen, wenn auch nicht so ausgeprägt<sup>1</sup>.

Man kann daraus schließen, daß die Phase der Frühheiraten vorbei ist, jedoch nicht, daß alle, die in der Statistik fehlen, eheähnliche Partnerbeziehungen ohne Eheschließung haben. Daß jedoch deren Zahl auf jeden Fall erheblich zugenommen hat, kann mit Sicherheit angenommen werden:

Im Jahre 1962 wurden in der Bundesrepublik 530.640 Ehen vor dem Standesamt geschlossen. Im Jahre 1977 waren es 358.347, im Jahre 1978 nur noch 328.000.

#### 1.2 Zur Situation in Österreich

In ganz Österreich wurden im Jahre 1960 insgesamt 58.508 standesamtliche Eheschließungen vorgenommen. Im Jahre 1976 waren es 45.767 – innerhalb von 16 Jahren also ein Rückgang um 12.741 standesamtliche Eheschließungen.

Die Zahl der kirchlichen Eheschließungen (röm.-kath. Kirche) betrug im Jahre 1960 insgesamt 45.051, im Jahre 1976 wurden 30.077 Ehen in der röm.-kath. Kirche geschlossen. Das ergibt einen Rückgang in absoluten Zahlen von 14.974 kirchlichen Eheschließungen<sup>2</sup>. Daß viele von denen, die nicht geheiratet haben, in eheähnlichen Verhältnissen zusammenleben, darf aus vielen Gründen angenommen werden und wird durch Beispiele aus dem eigenen Bekanntenkreis erhärtet.

#### 1.3 Drei Formen von Partnerbeziehungen ohne Ehe

Nicht alle „Ehen ohne Heirat“ haben denselben Charakter. Man könnte drei Formen unterscheiden.

<sup>1</sup> Angaben nach K.-F. Daiber, Die Partnerschaft auf Zeit, Lutherische Monatshefte 2 (1979) 76–77.

<sup>2</sup> Angaben nach dem Statistischen Zentralamt Wien.

#### a) Bloße Geschlechtsgemeinschaft

Es geht dabei um eine stabile und exklusive Geschlechtsgemeinschaft von zwei Partnern, die noch nicht den Charakter einer Ehe hat. Die Partner wohnen getrennt, sie haben keine wirtschaftliche Gemeinschaft, sie wollen keine Kinder.

#### b) Die „Vor-Ehe“

Die Partner sind bereits in eine gemeinsame Wohnung gezogen und leben wie ein Ehepaar zusammen. Sie führen einen gemeinsamen Haushalt und bilden eine wirtschaftliche Gemeinschaft. Kinder sind zwar meist noch nicht erwünscht, werden jedoch nicht unbedingt ausgeschlossen. Die Partner haben die Absicht, später zu heiraten oder schließen diese Absicht wenigstens nicht aus.

#### c) Ehen ohne Heirat

Das Paar lebt in allem wie ein Ehepaar zusammen, es besteht jedoch grundsätzlich nicht die Absicht zu heiraten. Das Verhältnis wird als solches faktisch oder für den privaten Bereich deklariert. Man verwendet ein gemeinsames Türschild, auf dem die Namen beider, getrennt durch einen Schrägstrich, angegeben werden („Schrägstrich-Ehe“). Die Partner bekennen sich zueinander und stellen einander mit der Formel „Mein Lebensgefährte / meine Lebensgefährtin“ vor.

1.4 Diese drei Formen einer eheähnlichen Gemeinschaft ohne Eheschließung haben einen grundsätzlich verschiedenen Charakter und müssen streng auseinandergelassen werden. a) und b) sind im Grunde nichts Neues, nur deren Zahl hat zugenommen. Durch diese Formen wird die Ehe nicht in Frage gestellt, sondern nur die Eheschließung aufgeschoben. Das eigentlich Neue stellt Form c) dar. Hier wird nicht mehr von Braut und Bräutigam gesprochen, sondern nur noch von Lebensgefährten. Eine Eheschließung und damit Anerkennung der Ehe als einer öffentlichen Institution ist nicht beabsichtigt und wird zum Teil sogar abgelehnt. Diese Form stellt das eigentliche Problem nicht nur für die Kirche, sondern auch für den Staat dar. Wie groß die Zahl solcher eheähnlicher Verhältnisse ist, entzieht sich allerdings der Statistik.

## 2. Ursachen und Motive

Es geht hier nicht darum, über die Berechtigung und Moralität der Ursachen zu urteilen, die zu dieser Entwicklung geführt haben, sondern vielmehr darum, die Fakten aufzuzeigen. Ebenso sollen die tatsächlichen Motive jener dargestellt werden, die ohne Eheschließung in einem eheähnlichen Verhältnis leben.

### 2.1 Die Änderung der öffentlichen Meinung

Solange die öffentliche Meinung die Ehe als eine Einrichtung ansieht, die für die ganze Gesellschaft von Bedeutung ist, können sich einzelne schwer dem Anspruch der Öffentlichkeit entziehen. Wenn sie es tun, müssen sie mit Sanktionen rechnen. Es ist bereits eine sehr wirksame Sanktion, wenn ein Verhältnis als nicht gesellschaftsfähig gilt.

Das Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1976/77 bringt einige Ergebnisse von Meinungsumfragen, die einen Umschwung in der öffentlichen Meinung deutlich machen. Sowohl im Jahre 1949 als auch im Jahre 1963 erklärten mehr als 90 % der verheirateten Männer und Frauen, die Einrichtung der Ehe sei grundsätzlich

notwendig. Im Jahre 1976 waren nur noch 72 % dieser Auffassung, 9 % vertraten die Meinung, die Ehe sei überlebt, 19 % waren unentschieden<sup>3</sup>.

Bei der Befragung im Jahre 1976 wurde auch die Meinung der Bevölkerung zu nicht standesamtlich getrauten, aber zusammenlebenden Paaren erhoben. Von den Befragten erklärten 66 %: „Ich finde nichts dabei.“ Von den Befragten, die unter 30 Jahre alt waren, antworteten sogar 86 %: „Ich finde nichts dabei.“ Bei einer derartigen Einstellung der Öffentlichkeit ist eine Zunahme von Partnerbeziehungen in der Form c) anzunehmen.

Bei einer Befragung im Jahre 1977 in Österreich hielten 82 % der 15- bis 25jährigen einen Geschlechtsverkehr, ohne verheiratet zu sein, für richtig<sup>4</sup>. Die Öffentlichkeit ist also heute weithin nicht der Meinung, daß der Gebrauch von Sexualität auf Ehe beschränkt werden muß. Es ist daher auch nicht mit einer Sanktion oder Diskriminierung bei einem Abweichen von dieser Auffassung zu rechnen.

## 2.2 *Ökonomische Gründe*

Immer mehr Frauen sind heute für einen selbständigen Beruf ausgebildet und üben ihn auch aus. Eine wirtschaftliche Absicherung der Frau durch die Ehe ist also in vielen Fällen heute nicht mehr notwendig.

Dazu kommt, daß in einem Klima der allgemeinen Liberalisierung die Vorrechte der Ehe immer mehr zusammengeschmolzen sind. So wurde z. B. in Schweden schon in den sechziger Jahren der Vorrang der Ehe bei Wohnungsbeschaffung und bei der Behandlung von Wohnungsdarlehen aufgehoben. „Familienrabatte“ wurden auch ohne Heirat gewährt. Hinsichtlich der Studienbeihilfe wurden unverheiratete Zusammenlebende sogar bessergestellt als Eheleute. Unverheiratete Mütter erhielten für ihre Kinder eher einen Platz in den Kindertagesstätten als verheiratete Mütter. Auch die Kinderbeihilfe, die unverheiratete Mütter bekamen, war größer als jene, die an verheiratete Mütter bezahlt wurde.

Dieses Beispiel hat sich auch in der BRD und in der Schweiz ausgewirkt. Schon seit Jahren raten in der Schweiz auch kirchlich gebundene Eltern ihren studierenden Kindern, doch nicht zu heiraten, solange sie das Studium nicht abgeschlossen haben. Sie stimmen einem Zusammenleben ohne Eheschließung zu, weil sich diese für Studenten wirtschaftlich schlecht auswirkt.

Auch in Österreich ist es ähnlich. Aus Sorge um die rechtliche und wirtschaftliche Gleichstellung des unehelichen Kindes mit dem ehelichen, aus Sorge um die materielle Absicherung der Geschiedenen ist die groteske Situation entstanden, daß einer in Österreich wirtschaftlich besser durchkommt, der uneheliche Kinder hat und sich scheiden läßt, als einer, der bei seiner Familie bleibt.

## 2.3 *Medizinische Gründe*

Die medizinische Wissenschaft hat heute eine Reihe von Methoden entwickelt, die eine ungewollte Empfängnis mit großer Sicherheit und ohne großen Aufwand ausschließen lassen. Die Bevölkerung ist heute über diese Methoden sehr gut informiert und kann sich damit verbundene Ausgaben leisten. Daher ist heute für viele Menschen eine voll geschlechtliche Begegnung ohne das „Risiko“ von Kin-

<sup>3</sup> Vgl. Daiber, 77.

<sup>4</sup> Zit. nach J. Lange/B. Liss, Zielgruppe Familie, Wien 1977, 18–21.

dern möglich. Das führt selbstverständlich zu einer immer stärkeren Trennung von Sexualität und Ehe.

#### *2.4 Ideologische Gründe*

Alle gesellschaftlichen Institutionen werden heute von vielen als Formalitäten empfunden, die für den einzelnen wenig hilfreich sind. Man spielt das Ereignis gegen die Institution aus: Solange Liebe da ist, bleiben die Partner ohnedies beisammen. Wenn die Liebe nicht mehr da ist, hat es keinen Sinn, weiter beisammen zu bleiben. Liebe läßt sich nicht institutionalisieren, sagen manche. Ja, im Gegenteil, es wird von manchen als moralisch höherwertig eingeschätzt, wenn Partner in Freiheit beisammen bleiben, als wenn sie durch rechtliche Bestimmungen gezwungenermaßen miteinander leben. Bindung wird also von manchen nicht als Gebrauch, sondern als Verlust von Freiheit angesehen.

Dazu kommt, daß für manche Frauen die Ehe als Preisgabe ihrer Emanzipation empfunden wird. Eine volle Partnerschaftlichkeit erscheint somit manchen nur unter Beibehaltung ihrer vollen rechtlichen Selbständigkeit möglich.

Umgekehrt fürchten doch noch manche die Diskriminierung, die sich aus dem Scheitern einer Ehe ergibt. Geschieden zu sein oder in einer zerrütteten Ehe zu leben, wird von der Gesellschaft schlechter bewertet, als ohne Eheschließung zusammen zu leben und sich im Krisenfall zu trennen.

#### *2.5 Das schlechte Beispiel bestehender Ehen*

Die Ehe ist nach kirchlicher Auffassung ein Sakrament, d. h. ein Zeichen für die Treue Jesu Christi zu seiner Kirche; diese wiederum ist ein Zeichen für die Treue Gottes zum Menschen überhaupt. Jede einzelne Ehe ist darüber hinaus ein Zeichen dafür, daß lebenslängliche Liebe und Treue möglich sind.

Um dieses von der Kirche geforderte Zeichen ist es allerdings in der Praxis schlecht bestellt. Viele junge Menschen erleben die Ehe ihrer Eltern nicht gerade als nachahmenswert, als ein ermunterndes Zeichen der Liebe und Treue. Sie erfahren vielmehr die Unfähigkeit ihrer Eltern zur Konfliktregelung, zum Gespräch, zu dynamischer und schöpferischer Gestaltung ihrer Partnerschaft. Sie erleben in ihrem Bekanntenkreis viele schlechtgehende oder gescheiterte Ehen und stellen fest, daß die Eheschließung, und sei sie noch so feierlich, auf die Gestaltung der ehelichen Beziehungen wenig Einfluß hat. Manche sehen in einer Heirat eher ein unzukömmliches Pathos, einen unnötigen Formalismus, ja geradezu eine gewisse Unehrllichkeit: Man kündigt ein Zeichen an, dem keine Taten folgen. So sagen manche: Setzen wir lieber gute Taten und lassen wir das Zeichen.

#### *2.6 Überforderung*

Viele sehen heute eine lebenslängliche Partnerbeziehung als eine Überforderung der Partner an. Die Lebenserwartung ist größer geworden, das Leben und die persönliche Entwicklung von Anschauungen, Einstellungen, Interessen und Lebensgewohnheiten sind viel weniger überschaubar als früher. So sagen manche: Ich kann nicht mein Leben, das ich selber nicht überschauere und nicht in der Hand habe, definitiv an das Leben eines anderen binden, der sein Leben auch nicht überschaut und auch nicht in der Hand hat. Sie empfinden eine Eheschließung

sozusagen als Hochstapelei, als eine Zusage, die nicht verantwortet werden kann.

### 2.7 Entscheidungsangst

Junge Menschen haben es heute viel schwerer, sich für einen Berufs- und Lebensweg zu entscheiden. Sie finden nicht so rasch eine feste politische oder religiöse Einstellung. Sie werden nicht wie früher zu Entscheidungen auf anderen Gebieten genötigt und haben weniger Erfahrung im Vorfeld, d. h. bei sogenannten unechten Entscheidungen und Wahlmöglichkeiten. Sie erfahren eher, daß man immer wieder alles anders machen kann, als daß man einmal bei etwas bleiben muß.

Bei manchen schwingt zudem eine allgemeine Zukunftsangst mit. Sie sagen, es sei nicht zu verantworten, heute Kinder in die Welt zu setzen – in diese Welt, die doch keine Zukunft hat. Es sei nicht zu verantworten, sich an Menschen zu binden, wenn man doch damit rechnen muß, daß man durch berufliche oder politische Gründe wieder auseinandergerissen wird.

## 3. Beurteilung und pastorales Verhalten

Für die Beurteilung des Phänomens und die pastorale Reaktion darauf gilt in etwa das, was heute bei der Behandlung der Pastoral an Fernstehenden gesagt wird: Man darf nicht von einem fertigen Pflichtenkodex ausgehen, sondern muß erst einmal auf die Menschen in solchen Situationen hören.

3.1 *Man muß die Werte anerkennen*, die von jenen anerkannt und verwirklicht werden, die ohne Heirat zusammenleben.

Als solche Wertvorstellung kann bei den Formen a) und b) eine Hochschätzung der Ehe angenommen werden. Manche trauen sich eine Ehe ohne eine gewisse Alltagserfahrung im Umgang miteinander nicht zu. Sie wollen erst wissen, wie sie mit Konflikten fertig werden, ob sie sich in sexueller Hinsicht verstehen, ob sie in den vielen kleinen Dingen des Lebens einen gemeinsamen Lebensstil entwickeln können. Ihre Ehe ohne Heirat ist auf Ehe mit Heirat hingeordnet. Das pastorale Bemühen soll sich also nicht in erster Linie darauf richten, das Ungehörige und Unvollständige aufzuzeigen, als vielmehr das bestehende Verhältnis auf eine Ehe hin weiter zu entwickeln. Das darf natürlich nicht durch ein plumpes Drängen auf baldige Heirat geschehen. Vielleicht wird manchem durch eine kluge Beratung bewußt, daß sich sein Verhältnis gar nicht zu einer Ehe weiterentwickeln läßt. Es ist nicht taktvoll, angegebene Motive in Zweifel zu ziehen oder sie als Ausreden abzuqualifizieren. Es kann und muß sehr wohl darauf hingewiesen werden, daß ein Zusammenleben ohne Heirat den Vorstellungen und Forderungen der Kirche nicht entspricht, und zwar deshalb nicht, weil es letztlich den Menschen schadet. Es darf aber nicht unterstellt werden, daß jedes Motiv, das für ein solches Verhalten angegeben wird, unehrenhaft und unehrlich ist.

3.2 *Die Gründe für ein Zusammenleben ohne Ehe* dürfen nicht einem einzelnen Paar angelastet werden. Hier können wir wieder einmal begreifen, was Erbsünde meint und wie sehr wir sie doch verharmlost haben. Erbsünde ist die Summe der falschen und sündhaften Vorentscheidungen, die andere vor der eigenen Ent-

scheidung getroffen haben. Das Verhalten und Denken der Öffentlichkeit, das Beispiel der Eheleute, besonders der „signifikant anderen“, üben eine enorme Wirkung aus. Da nur wenige das vorgesehene und geforderte Zeichen der Ehe wirklich setzen, darf man sich nicht dann verdammend auf jene stürzen, denen zuerst kein Zeichen gegeben wurde.

3.3 *Es ist in jedem Fall zu klären*, um welche Form des Zusammenlebens ohne Heirat es sich handelt. Bei den ersten beiden Formen geht es um eine Weiterentwicklung des Verhältnisses auf die Ehe hin. Bei Form c) müßte gezeigt werden, daß ein Verzicht auf Eheschließung nicht die Freiheit einer Partnerschaft bringt, die sich viele davon erhoffen. Ehe wird ja nicht nur durch Eheschließung. Psychologisch gesehen, ist die Zerrüttung eines eheähnlichen Verhältnisses ebenso schmerzhaft wie die Zerrüttung einer Ehe. Wer ein eheähnliches Verhältnis auflöst, spart sich zwar einige rechtliche Schritte, er spart sich jedoch nicht das, was er sich vor allem ersparen möchte: die seelische Erschütterung beim Verlust eines Menschen, mit dem man zusammengewachsen ist und sich zusammengelebt hat, den Verlust einer Lebensgemeinschaft, ohne die das Leben als sinnlos erscheint. Auch der Tod eines Partners wird bei einem eheähnlichen Verhältnis psychologisch ebenso stark erlebt wie bei einer Ehe. Es müßte also gelingen zu zeigen, daß Ehe durch Umgehung der Eheschließung nicht zu verhindern ist und eine Ehe ohne Heirat nur scheinbar vor seelischen Krisen bewahren kann.

3.4 *Die Kirche muß sich* für den rechtlichen und wirtschaftlichen Vorrang und Schutz der Ehe und Familie einsetzen. Die hier anstehenden Fragen können nicht nur religiös behandelt werden. Es handelt sich um eine res mixta, um eine Angelegenheit, die den Staat ebenso betrifft wie die Kirche.

3.5 *Ehe und Eheschließung* sollen nicht als Pflicht und Gebot, sondern als Chance gezeigt werden. Liebe kann nicht ohne Treue zur Reife gebracht werden. Die ganze Tiefe menschlicher Liebe erschließt sich erst in der treuen Begleitung eines Partners durch alle Mißverständnisse, Wechselfälle und Krisen des Lebens hindurch. Nur ein Entschluß zu unbedingter Treue setzt alle Kräfte frei, die im Menschen sind. Nur unbedingte Bindung macht wirklich frei. Eine Ehe auf Widerruf stellt hingegen eine große psychische Belastung ar.

3.6 *Die Bedeutung der Eheschließung* darf nicht überbewertet werden. Die Kirche hat sich ja zumindest um die Form, in der Ehe geschlossen und deklariert wird, lange Zeit gar nicht gekümmert. Auf der anderen Seite muß der Wert der Eheschließung aufgezeigt werden: Es ist eine Freude für beide Partner, wenn ihr Verhältnis zueinander eine solche Reife erreicht hat, daß sie damit unbefangen in die Öffentlichkeit gehen können. Die Öffentlichkeit wieder gibt dem Verhältnis der Partner zueinander einen gewissen Schutz und eine Stabilisierung. Durch Eheschließung wird deutlich, daß Ehe nicht Privatsache ist. Die Verantwortung der Eheleute vor der Öffentlichkeit wird angesprochen und bewußt gemacht. Staat und Kirche mischen sich durch Registrierung der Eheschließung nicht etwa in Privatangelegenheiten hinein, sondern sie tun damit, was ihnen zukommt und können auf diese Weise das Gelingen der Ehe fördern, schützen und unterstützen.

3.7 *Die Gemeinden und ihre Seelsorger* müssen lernen, auf eine taktvolle und differenzierte Weise auf das Phänomen von Ehen ohne Heirat zu reagieren. Das setzt vor allem eine differenzierte Beurteilung voraus. Bei aller Rücksichtnahme muß man jedoch von signifikanten Mitarbeitern in der Gemeinde ein größeres Verständnis für die volle Wahrheit und Wirklichkeit der Ehe und auch ein gutes Beispiel verlangen.

3.8 *Dürfen Paare, die ohne Heirat zusammenleben, die hl. Kommunion empfangen?*

Das ist für manche Seelsorger anscheinend eine quälendere Frage als für die Betroffenen selbst. Manche gehen einfach ungeniert zur Kommunion und finden gar nichts Bedenkliches dabei. Wie soll sich der Seelsorger, wie soll sich die Gemeinde verhalten?

Ein Übergehen bei der Kommunionsspendung kommt meines Erachtens normalerweise nicht in Frage. Es erzeugt eine derartige Betroffenheit und Beschämung, daß es zu einer Trennung von der Kirche führen kann. Der Pfarrer oder andere Gemeindemitglieder müßten in einem Gespräch klarmachen, daß ein Zusammenleben ohne Eheschließung im Rahmen der Kirche und des Evangeliums nicht möglich ist; daß es sich dabei um eine so schwerwiegende Sache handelt, daß der Ausdruck der vollen Übereinstimmung mit der Kirche, der durch die Kommunion zur Darstellung kommt, nicht angebracht ist.

Seelsorger und Gemeinde müssen jedoch auch das subjektive Gewissen der Kommunizierenden achten. Es gibt auch in anderen Bereichen oft einen Ausfall des richtigen Gewissensurteils, ohne daß eine so heftige pastorale Reaktion erfolgt. Die Betroffenen sollen in kluger Weise auf ihr Fehlverhalten aufmerksam gemacht werden, die Gemeinde soll sich jedoch nicht zum Richter machen.

Außerdem muß auch hier wieder unterschieden werden, um welche Form des Zusammenlebens ohne Ehe es sich handelt. Bei Form c) könnte ich mir am ehesten vorstellen, daß nach Prüfung des Falles und einem erfolglosen seelsorglichen Gespräch die Kommunion nicht mehr gereicht wird. Bei Form a) stellt sich die Frage, inwiefern die Geschlechtsgemeinschaft grundsätzlich beansprucht wird oder eher menschlicher Schwäche entspringt. Außerdem kann mit Reue und Umkehr gerechnet werden. – Schwieriger ist es bei der sogenannten Vor-Ehe, weil durch das gemeinsame Leben in einer Wohnung der Anspruch auf eheliche Gemeinschaft ohne Heirat zum Ausdruck gebracht wird. Ein solcher Anspruch besteht jedoch normalerweise nicht zu Recht. Es kann von den Seelsorgern und Gemeinden nicht verlangt werden, daß sie möglichen Entschuldigungsgründen gegen den Augenschein Rechnung tragen. Seelsorge ist auch Sorge um die Ordnung der Zeichen, d. h. der Sakramente. Subjektive Entschuldigungsgründe sind aber schwer in die objektive Ordnung der Sakramente einzubringen.

3.9 *Stufenweise Eheschließung?*

Vielleicht ist die gegenwärtige Entwicklung auch eine Reaktion darauf, daß alle Vorformen der Eheschließung praktisch verfallen sind. Es gibt kaum Paare, die sich noch offiziell verloben. Wenn es überhaupt zu einer Verlobung kommt, geschieht sie entweder im kleinsten Familienkreis oder bleibt überhaupt das Geheimnis der beiden Verlobten. Es gab früher ein nach strengem Brauch geregeltes äußeres Zeigen der jeweiligen Stufe der inneren Zusammengehörigkeit künftiger

Ehepartner: der erste offizielle Besuch in der Familie des künftigen Partners, das erste gemeinsame Erscheinen in der Öffentlichkeit bis zur Verlobung. Diese ist im kirchlichen Rechtsbuch (CIC c. 1017) sogar noch als eigener liturgischer Akt vor dem Priester und zwei Zeugen vorgesehen. Wenn heute ein junges Paar mit einer solchen Bitte zum Pfarrer käme, würde es sogar bei diesem zumindest große Verwunderung hervorrufen.

Hinter diesen früheren Vorstufen der Eheschließung steht das Bewußtsein um den Ernst der Lebensentscheidung, um die es bei einer Eheschließung geht. Sie zeigen, daß eine solche Entscheidung nur stufenweise getroffen werden kann. Nach dem Einsturz des „Vorhauses“ gelangen die Ehepartner heute eben unvermittelt in das „Haupthaus“. Das erzeugt verständlicherweise eine gewisse Schwellenangst. Es könnte daher auch sein, daß in manchen Formen des Zusammenlebens künftiger Ehepartner vor der Ehe auch neue Vorstufen zur Eheschließung zu vermuten sind. Sie bedürfen der Kultivierung und Reinigung ebenso wie der Annahme durch Gesellschaft und Kirche.

**landauf-  
landab**



**Ober-  
österreichische**

**Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt**

Linz, Gruberstraße 32  
A-4010 Linz, Postfach 97  
Telefon (0 73 2) 76 5 11 - 0

## Das Gespräch mit dem Kranken

### Aus psychologischer und theologischer Sicht

#### *I. Kommunikation*

Das Gespräch ist das wichtigste Kommunikationsmittel zwischen dem Kranken und seinem Betreuer, mag dieser als therapeutischer Helfer mit den Mitteln der Psychologie oder als Seelsorger dem Kranken gegenübertreten. Es geht dabei nicht darum, daß man auf den Kranken einredet. Das wäre eine zu einseitige Beziehung. Es muß vielmehr eine Wechselbeziehung zwischen dem Kranken und seinem Betreuer erreicht werden. Dann erst lebt das Gespräch, ist es ein Dialog, der zu etwas führen kann.

So leicht ist dies aber nicht zu erreichen. Zuerst muß ein Vertrauensverhältnis geschaffen werden. Zwei Seelen, die des Arztes oder des Priesters und die des Patienten, müssen wie die Saiten eines Instrumentes aufeinander abgestimmt werden. Diese Einstimmung geht allen Worten voraus. Sie kommt aus der Stille. Wie die Nacht das Licht gebiert, so setzt das Wort das Schweigen voraus.

#### *II. Das Schweigen*

Es mag überraschen, daß ich meine Überlegungen zum Gespräch mit dem Kranken mit dem Schweigen beginne. Und doch halte ich diese erste Stufe für notwendig. Wir leben mit einer Inflation der Worte. Jedes Ereignis wird in Tausenden von Zeitungen breitgetreten, erreicht uns durch Fernsehen und Radio. Durch die technisierte und kommerzialisierte Kommunikation unserer Tage gibt es kaum einen Winkel der Erde, der vom Wortschwall verschont bleibt. Ich bin nicht sicher, ob nicht mit all dem vielen Gerede das Wort schlechthin auf der Strecke bleibt, ob uns die Botschaft noch erreicht. Eher geht es uns doch so wie einem Großstadtmenschen, der umso einsamer ist, je größer die Masse ist, von der er umgeben ist. In der Inflation der Worte verliert das Wort seinen Wert. Wir haben das Schweigen verlernt. Es müßte uns nachdenklich stimmen, daß die alten Kulturen, ausgedrückt in Mythen und Märchen, ebenso wie die Religionen und religiösen Übungen das Schweigen so hochhalten. Während der Exerzitien wird geschwiegen. In manchen Klöstern gehört fallweises Schweigen zum täglichen Ablauf des Lebens. Im altrömischen Kult hieß es vor hl. Handlungen „favete linguis!“ („Hütet eure Zungen!“). Im Märchen, in dem sich versunkene Mythen, alte Kulturen widerspiegeln, gibt es immer wieder Stellen in der Erzählung, wo den Menschen Schweigen auferlegt wird und wo sie für Schwatzhaftigkeit bestraft werden.

Bevor wir einen Patienten, mit dem wir uns seelisch auseinandersetzen wollen, mit unserer Rede überfallen, wollen wir uns ihm schweigend nähern. Was bedeutet dies? Zunächst Sammlung für uns selbst, ein Heraustreten aus unserem Routinegeschwätz und unseren unruhigen Gedanken, die allzu oft nur um uns selber kreisen. Schweigen und Sammlung werden uns dazu verhelfen, den Egoismus abzustreifen, uns über den Alltag zu erheben und uns nach dem Wesentlichen auszurichten.

Diese innere Sammlung macht uns bereit, im anschließenden Gespräch dem

Kranken etwas zu geben. Wir sind dann einer Batterie ähnlich, die Kraft spendet. Dazu muß sie aber vorher aufgeladen worden sein. Das geschieht durch die innere Sammlung.

Auch für die unmittelbare Annäherung an den Menschen, dem wir helfen wollen, bedarf es keiner Worte, sondern eher einer ruhigen Prüfung der Lebensumstände, der Persönlichkeit, der Äußerungen, der momentanen Lage unseres Gegenüber. Ein stiller Prozeß des Sich-Einfühlens findet statt. Je behutsamer wir uns unseren Mitmenschen nähern, umso besser können die feinen Antennen der Seele die Signale auffangen, die von unserem Gegenüber ausgestrahlt werden. Je ruhiger es um uns wird, umso besser können wir hören. Damit ist zunächst das seelische Hinhorchen gemeint, jener delikate, schwer beschreibbare Prozeß, mit dem wir uns in den Mitmenschen einfühlen. Man hat diesen Vorgang „Empathie“, wörtlich das „Hineinfühlen“ genannt.

### *III. Das Hören*

Damit kommen wir aber schon zum Hören, wörtlich genommen, nicht im übertragenen Sinn. Vor allem geht es um das Zuhören. Mit Recht wird geklagt, daß der moderne Mensch die Stille nicht mehr kennt, ja dauernd Lärm braucht, und sei es nur in Form von „Background“-Musik, da er mit Schweigen und Sammlung nichts anfangen kann, ja diese Zustände gar nicht erträgt. Ebenso ist zu beklagen, daß heute nur wenige Menschen die Kunst des Zuhörens beherrschen. Nun setzt aber das Zuhören von vornherein die eben beschriebene Einstimmung in den anderen voraus. Ansonsten würde das Hören ein mechanischer Vorgang bleiben. Das ist noch keine Kunst des Zuhörens, wenn einer „Aha!“ und „Wie interessant!“ sagt und sich bemüht, ein interessiertes Gesicht zu machen, sobald der andere spricht. Ist aber einmal die Einstimmung wirklich gegeben, kommunizieren die Gesprächspartner auf der gleichen Wellenlänge. Hat sich der Betreuer dem Kranken in ungeheuchelter, lauterer Liebe genähert, dann spürt man echte Anteilnahme des Zuhörers, dann springt der Funke über, dann bricht der Zuhörende den Panzer der Einsamkeit auf, der sich vorher um die Seele des Leidenden gelegt hatte. Wir wissen von der Einsamkeit vieler unserer Mitmenschen und wissen, was es ihnen bedeutet, wenn sie einem guten Zuhörer gegenüber aus ihrer Einsamkeit heraustreten können. Menschen, die nicht hören können, die nicht im beschriebenen Sinne zuhören können, erinnern an die Götzenbilder im AT, von denen geschrieben steht: „Sie haben Augen und sehen nicht, sie haben Ohren und hören nicht.“ An einer anderen Stelle heißt es, Gott habe seinem Propheten „die Ohren geöffnet, damit er hören kann“. Auch im NT begegnet uns die Vorstellung, daß Hören (soll es mehr als ein physischer Akt sein) eine besondere innere Bereitschaft erfordert, z. B. im Worte Jesu: „Wer Ohren hat zu hören, der höre.“

Psychologische Schulung erleichtert das Zuhören. Der Psychotherapeut wird darauf hinweisen, daß damit sogar eine Heilung eingeleitet werden kann. In der klassischen Form der Psycho-Analyse kommt dem einem Patienten zuhörenden Therapeuten große Bedeutung zu. Aber wirklich fruchtbar wird das Zuhören erst, wenn es nicht von der wissenschaftlichen Ratio, sondern von der Liebe gelenkt wird. Von der Liebe, die uns unser Christsein ermöglicht.

Wenn ich einen anderen Menschen anhöre, so ist dies noch kein Gespräch, es ist eine Vorstufe zum Gespräch. Auf jemanden zu hören, der in Not ist, stellt aber in

sich schon einen Wert dar. Eine Familienberaterin erzählte, zu ihr kämen manchmal unglückliche Menschen, denen sie in einem bestimmten Anliegen mit konkreten Maßnahmen gar nicht sofort helfen könne. Sie nehme sich aber dennoch immer die Zeit, den Leidenden geduldig zuzuhören. Denn das einführende Mittragen der Last des anderen sei in sich schon eine existentielle Hilfe. Wie gesagt, ist das Zuhören auch die Vorstufe zum Gespräch. Wenn man zuhören kann, wird man im Gespräch nicht aneinander vorbeireden. Aus Rede und Gegenrede wird ein lebendiges Gespräch, ein Dialog entstehen.

#### *IV. Das Sprechen*

Zunächst wieder eine zeitkritische Anmerkung. Wir haben gesagt, daß viele Menschen unserer Epoche das Schweigen verlernt haben und sich mit dem Zuhören schwer tun. Ähnlich ist es auch mit dem Gespräch. In vielen Familien ist es verstummt, während man Abende lang vor dem Fernsehapparat sitzt. Junge Leute beklagen sich ebenso wie ältere darüber, daß es oft kein Gespräch zwischen den Generationen gibt. Bittere Erfahrungen aus der Politik, aus der Geschichte des leidgeprüften 20. Jh. haben uns vor Augen geführt, was alles geschehen kann, wenn Klassen und Rassen, Völker und Gruppierungen nicht mehr miteinander reden können. Glücklicherweise gibt es auch Ansätze, diese Gesprächsnot zu überwinden. Der Ruf nach dem Dialog ist laut geworden.

Dialog ist etwas anderes als Kommandosprache oder dozierendes Belehren. Wenn einer „das Sagen hat“ und der andere „nichts zu reden hat“, weil er nur zu hören, zu gehorchen hat, dann ist das kein Dialog. Wenn der eine nur den Ton angibt und der andere sklavisch rezipiert, ohne sich auseinanderzusetzen, dann ist das kein Dialog. Wir haben es dann mit einer bloßen Subjekt-Objekt-Beziehung zu tun. Beim Dialog hingegen kommunizieren zwei Menschen, beide sind Subjekte. Beide hören zu, beide sprechen zueinander. Gedanken und Gefühle werden ausgetauscht, entstehen im gemeinsamen kreativen Gespräch, beide Partner sind nach dem Gespräch andere Menschen als vorher, sie sind ein Stück des Weges mitsammen gegangen, einer dem anderen helfend, einer auf den anderen hörend, einer dem anderen sich mitteilend.

Auch hier ein Blick zurück in alte Kulturen. Einer der weisesten Menschen der Antike, Sokrates, pflegte seine Jünger nicht in Vorträgen zu belehren, sondern im tragenden Zwiegespräch ließ er die Schüler ihre eigenen Gedanken entwickeln, um sie im gemeinsamen Gespräch zu tieferen Einsichten in das Sein des Menschen zu führen.

Wir versuchen heute die Fehler verfloßener Zeiten gutzumachen und auf vielen Ebenen und in verschiedenen Bereichen den Dialog neu zu beleben. Den Dialog zwischen Katholiken und Protestanten, zwischen Christen und Nichtchristen, zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern, zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd. Desgleichen im persönlichen Bereich. Wer die partnerschaftliche Ehe ernst nimmt, findet zum Dialog. Dialog gibt es auch in der Erziehung: indem der Pädagoge auf das Kind eingeht, mit ihm spricht, um sein Verständnis wirbt, kann er auf das Eintrichtern von Verhaltensnormen, auf rein mechanische Dressur verzichten.

Dialog bedeutet, die Menschenwürde des anderen achten, ihm nicht den eigenen Willen und die eigene Gesinnung aufzwingen, sondern ihm in brüderlichem Ge-

spräch helfen, selbst den Weg zu finden, selbst zur Erkenntnis, zur Läuterung und Freiheit zu gelangen.

Gewiß haben Seelsorger wie auch Ärzte manchmal am Geist des Dialogs gesündigt. Sie haben den zu betreuenden Patienten zu sehr als Objekt ihrer Tätigkeit aufgefaßt und nicht als eigenes, selbständiges, äußerungsfähiges Subjekt gelten lassen: Der Priester hat vielleicht nur gepredigt und ex cathedra katechetisiert, die Medizin hat kranke Menschen oft zu sehr bloß als Objekt der Wissenschaft gesehen. Man hat ja geradezu von „Krankenmaterial“ (später aus einem schlechten Gewissen heraus von „Krankengut“) gesprochen, beides häßliche Wortschöpfungen, die den Kranken zum bloßen Objekt machen.

Priester und Therapeut sollten aber in der Situation am Krankenbett ihr Gegenüber als geistig-seelisch aktives, verantwortliches, den Heilungs- und Heiligungsprozeß mitgestaltendes Subjekt betrachten. Der Priester wird in seinen seelsorglichen Bemühungen Erfolg haben, wenn der Kranke in der Stunde des religiösen Anrufes selbst mittut. Der Arzt kann dem Kranken eher helfen, wenn er den ganzen Menschen anvisiert und den Patienten nicht bloß als wissenschaftliches Objekt und pharmakologischen Testfall betrachtet. Der Therapeut hat ja keine biologische Maschine vor sich, die es zu reparieren gilt, sondern einen in seiner Ganzheit gestörten Menschen, eine Persönlichkeit mit sozialen Bezogenheiten und seelischem Hintergrund, ein persönliches Leben, das Sinn sucht, und kein Objekt; die alte Subjekt-Objekt-Beziehung muß überwunden werden und aufgrund der neuen Subjekt-Subjekt-Beziehung soll das therapeutische Gespräch geführt werden.

Dies ist zweifellos eine Absage an die hoffentlich überwundene engstirnige materialistische Medizin, die in die Sackgasse geführt hat. Dabei soll auf die psychosomatische Pathogenese gar nicht eingegangen werden, aber erinnert sei daran. Eine sich im Gespräch am Krankenbett manifestierende neue humane Haltung, die Wiederentdeckung der Persönlichkeit des Patienten und die Einbeziehung des ganzen Menschen in das Blickfeld des Therapeuten, eröffnet gewiß verheißungsvoll neue Wege medizinischer Behandlung.

Man könnte nun fragen, was jeweils der konkrete Inhalt des therapeutischen und des seelsorglichen Gespräches sein soll. Dazu wird man kaum viele konkrete Anweisungen geben können. Entscheidend ist einfach, daß die Ausgangslage stimmt: hier ist ein helfender Mensch, der auf den Leidenden eingestellt ist und zu ihm seelischen Kontakt gefunden hat. Er hat sich in die Lage des Patienten hineinversetzt; er ist vom Willen beseelt, dem Kranken all seine Anteilnahme, seine Erfahrungen, sein Wissen, seine Hilfe anzubieten. Die richtigen Worte werden dann von selbst kommen. Aus der Auseinandersetzung mit der mißlichen Lage des Patienten, beginnend bei den Alltagsproblemen, die ihm Sorgen machen, über die existentielle Not, unter der er bewußt oder unbewußt leidet, bis hin zum Gespräch über die letzten Fragen des Menschseins. Für den Kranken-seelsorger gilt, daß er mit all seinem Wissen aus einem großen theol. Lehrgebäude und aus der jahrhundertealten Erfahrung der kirchlichen Seelsorge den Kranken nicht überschüttet, sondern daß er vielmehr Schritt für Schritt gemeinsam mit dem Leidenden der schweren menschlichen Herausforderung der Krankheit begegnet.

## V. Psychologie und Theologie

Wir kommen damit zum letzten Gegenstand unserer Betrachtung. Hinsichtlich des Gesprächs am Krankenbett ist die Aufgabe und die Möglichkeit des Arztes, des Psychotherapeuten von der des Priesters, des Seelsorgers, abzugrenzen. Da gab es früher eine Reihe von Mißverständnissen: die ärztlichen Bemühungen um das seelische Wohl, Psychotherapie und insbesondere Psycho-Analyse sahen oft auf die priesterliche Seelsorge als auf etwas Unwissenschaftliches, ja Wertloses herab. Die Kirche wiederum verfolgte mit Mißtrauen die ersten Anfänge der Psycho-Analyse, da diese ja tatsächlich zu Beginn einem krassen Materialismus huldigte und dem christlichen Glauben verständnislos, wenn nicht feindselig gegenüberstand. Inzwischen hat sich das zum Besseren gewendet. In der Aufgabe, mit dem Kranken ein helfendes Gespräch zu führen, gehen ärztlich-psychotherapeutische und priesterlich-seelsorgliche Betreuung Hand in Hand, sie helfen einander, ergänzen einander.

Wir können mit Genugtuung feststellen, daß die Seelsorge der Psychologie (der Psychotherapie) viel zu verdanken hat: die psychologische Wissenschaft verhilft dazu, die natürlichen Gesetzmäßigkeiten des psychischen Lebens besser zu verstehen; sie hilft, zu ergründen, was unser jeweiliger Gesprächspartner, der Kranke, der ja oft unbewußt verschleierte Ausdrucksmittel gebraucht, in Wirklichkeit zu verstehen geben möchte. Wir können auch feststellen, daß die Psychotherapie mit ihren verschiedenen Schulen, angefangen von der klassischen Psycho-Analyse Freuds, Jungs und Adlers bis zu der religiösem Denken gegenüber sehr aufgeschlossenen Logotherapie Viktor Frankls eine Reihe brauchbarer Methoden entwickelt hat, die einem verwirrten, seelisch kranken Menschen Heilung oder doch Linderung bringen können.

Es gibt aber andererseits doch Bereiche, in denen nur noch der Seelsorger (nicht als Mensch, sondern als Werkzeug der Gnade Gottes) wirksam werden kann. Der Arzt kann zwar dem Menschen helfen, sich mit den Gefühlen der Schuld, der Unzulänglichkeit, des Versagens (solche sind ja keinem Menschen erspart) auseinanderzusetzen, sie, wie der psychotherapeutische Terminus lautet, „aufzuarbeiten“ und dadurch aus einem Stadium der Panik in den Zustand einer relativen Harmonie und Ausgeglichenheit zu gelangen. Aber der Arzt kann zum Kranken nicht sagen: „Im Namen Gottes vergebe ich dir deine Schuld.“ Es ist nicht seine Aufgabe, den Leidenden in der kultischen Feier in die Gemeinschaft der Brüder einzubeziehen, ihm Sakramente zu spenden, ihm dazu zu verhelfen, für sich selbst die frohe Botschaft zu erkennen und wahrzumachen.

Was aber erst, wenn der Arzt selbst Skeptiker, Agnostiker, fast existentialistischer Nihilist ist? Wenn er auch für sich selbst es nicht vermag, auf brennende Lebensfragen Antwort zu geben, Sinn dort zu finden, wo für den Agnostiker Sinnlosigkeit walten muß, Hoffnung dort zu sehen, wo für den Positivisten das Dunkel und die Hoffnungslosigkeit beginnen? Wie soll ein solcher Arzt, will er ehrlich sein und dem Kranken nichts vormachen, diesem bei der Auseinandersetzung mit schwersten Lebensfragen Gesprächspartner sein? Wie will er ihm in einer für den Ungläubigen verlorenen Situation Hoffnung aufzeigen? Derlei kann doch nur ein Mensch tun, der selbst durch Gnade und Meditation zur frohen Botschaft gefunden hat, der selbst über Glauben verfügt und die Hoffnung kennt, der Gott wenigstens erahnt, sich der Sinngebung des Lebens wenigstens nähert. Diesen

Teil des Krankengesprächs, diesen wesentlichen Teil wird wohl nur der führen können, der aus Gnade und Berufung die frohe Botschaft in das Gespräch hineinnimmt, der dem Gespräch eine religiöse Dimension gibt; gerade danach lechzt der Kranke, unabhängig davon, ob er es in seinem Vorleben mit dem Christentum gehalten hat oder nicht.

Für ein solches Gespräch, das durch das Christsein des Helfers geprägt ist, gilt das Wort des NT: „Wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich unter ihnen.“ In dieser mystischen Gegenwart Christi wird ein Menschenbild sichtbar, das nicht bei Leid und Tod und scheinbarer Sinnlosigkeit stehen bleibt. Hier herrscht die Lebenssicht der frohen Botschaft des Evangeliums vor. Auf dieses Krankengespräch trifft zu, was die Jünger sagten: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du allein hast Worte des ewigen Lebens.“

In einer solchen Gesprächsbegegnung begibt es sich oft, daß gerade die existentielle Not, in der sich der Kranke befindet, der Schlüssel zum Gnadenerlebnis wird. Der Krankenseelsorger erlebt dies mit Staunen und Ergriffenheit. Dies ist sein Lohn. Auch er geht aus dem Gespräch, das zwei Menschen in Gottes Gegenwart verbunden hat, bereichert hervor.



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster  
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**

Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

**A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (07582) 8250/8221**

**glasmalerei**

## Die „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift“

### Entstehungsgeschichte, Probleme, Perspektiven

Am 1. Oktober 1979 wurde in einer Feierstunde in Bonn die Endfassung der „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift“ der Öffentlichkeit vorgestellt. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz (= DBK), Joseph Kard. Höffner, und der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EKD), Landesbischof Eduard Lohse, konnten im Namen der Auftraggeber die ersten Exemplare des NT von der Kath. Bibelanstalt Stuttgart in Empfang nehmen und den anwesenden Mitarbeitern und Pressevertretern überreichen. Am 20. Mai 1980 wurde dann in Köln Kard. Höffner, in Frankfurt am Main Landesbischof Lohse, und am 6. Juni in Wien Kard. Franz König das AT überreicht<sup>1</sup>. Damit war nach 20 Jahren ein Werk abgeschlossen, das man bereits (wenn auch vielleicht etwas übertrieben) ein „säkulares“ Ereignis genannt hat<sup>2</sup>. Bemerkenswert ist diese „Einheitsübersetzung“ (EÜ) gewiß in mehrfacher Hinsicht. Liegt doch hier zum erstenmal eine Bibelübersetzung vor, die in amtlichem Auftrag aller Bischöfe des deutschen Sprachgebiets erstellt wurde und von ihnen auch verantwortet wird, weil sie als Herausgeber zeichnen. Ferner kam es bei der Erstellung dieser Übersetzung zum erstenmal in der deutschen Kirchengeschichte zu einer wenigstens teilweisen offiziellen Zusammenarbeit zwischen den Kirchenleitungen der Kath. Kirche und der EKD bei der Übersetzung der Bibel und dabei zum Abschluß des ersten formellen Vertrags zwischen den beiden Kirchen<sup>3</sup>. Der Geschichte dieser Übersetzung, den sich während der Arbeit ergebenden Problemen und den nach Abschluß der Arbeit sich auftuenden Zukunftsperspektiven gilt folgender Bericht von einem, der von Anfang an zunächst als Mitglied des sog. Arbeitsausschusses und als Übersetzer, dann während der Revision als hauptverantwortlicher Exeget für das AT beteiligt war. Dabei wird wegen der ihm zugewiesenen Aufgaben der Schwerpunkt des Berichts auf dem AT liegen.

#### I. Die Geschichte der EÜ

Nach ersten Überlegungen im Wissenschaftlichen Beirat des Kath. Bibelwerks in Stuttgart erstellte das Bibelwerk 1960 für die DBK ein Gutachten, das die Gründe für die Erarbeitung einer kirchenamtlichen Bibelübersetzung darlegte<sup>4</sup>. Obwohl damals die tiefgreifende Reform der Liturgie durch das II. Vat. noch nicht in Sicht war, überzeugte das Gutachten die deutschen Bischöfe von der seelsorglichen Notwendigkeit einer einheitlichen Bibelübersetzung für Bibellesung, Katechese und Liturgie. Alle bisherigen Bibelübersetzungen waren Privatarbeiten von einzelnen Exegeten<sup>5</sup>. Es gab keine einheitlichen Perikopentexte, und die Schulbibeln enthielten z. T. nur freie Nacherzählungen bibl. Texte, so daß die Katholiken im Unterschied zu den evang. Christen, die in der Kirche und im Religionsunterricht immer den gleichen Text der Lutherbibel hörten, kaum einen bibl. Text im Wortlaut im Gedächtnis behielten. Darum beauftragte die DBK 1961 die Bischöfe Carl Joseph Leiprecht (Rottenburg) und Josef Freundorfer (Augsburg) mit den Vorbereitungen für eine

<sup>1</sup> Vgl. J. G. Plöger / O. Knoch (Hg.), „Brannte uns nicht das Herz?“ Dokumente über die Veranstaltungen zur Vollendung der Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

<sup>2</sup> O. Knoch, Die Einheitsübersetzung vor dem Abschluß. Hinweise auf ein säkulares Unternehmen: *Bibel u. Kirche* 1978, 93–97.

<sup>3</sup> Auszüge aus dem Vertrag bei J. G. Plöger / O. Knoch (Hg.), *Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1979, 102–106.

<sup>4</sup> Vor Erstellung des Gutachtens wurde ein Fragebogen an alle deutschen Exegeten verschickt. Zum Fragebogen und zu den Gutachten vgl. Plöger / Knoch (s. Anm. 3), 52f.

<sup>5</sup> Zu den deutschen Bibelübersetzungen s. J. Kürzinger in *LThK* Bd. 2, 1958, 401–404; J. Schildenberger u. a., *Die Bibel in Deutschland*, Stuttgart 1966; J.-F. Leonhard, *Beiträge Süddeutschlands zur Eindeutschung der Bibel*, Passau 1980.

deutsche Einheitsübersetzung, deren Übernahme durch alle Bischöfe des deutschen Sprachraumes man erhoffte.

1962 stellten diese Bischöfe einen „Arbeitsausschuß“ zusammen, bestehend aus Fachleuten der Exegese, der pastoralen Disziplinen und der deutschen Sprachpflege; den Vorsitz übernahmen die beiden Bischöfe selbst (nach dem Tod von Bischof Freundorfer 1963 trat an seine Stelle der Weihbischof und spätere Bischof Eduard Schick von Fulda). Die Prof. Vinzenz Hamp, München (für das AT), und Heinrich Schlier, Bonn (für das NT), konkretisierten den Auftrag der Bischöfe, die Hl. Schrift aus den Urtexten in ein gehobenes Gegenwartsdeutsch so zu übersetzen, daß sie für jeden gut lesbar, für die Katechese brauchbar sowie für die Liturgie angemessen und, soweit nötig, auch singbar ist, in Richtlinien für die Übersetzer<sup>6</sup>. Der damalige Direktor des Kath. Bibelwerks, der spätere Passauer Prof. für NT, Otto Knoch, wurde mit der Geschäftsführung für alle anstehenden Arbeiten an der Übersetzung beauftragt. Von ihm waren die ersten Anregungen zur EÜ gekommen, und er blieb auch die treibende Kraft bis zum Abschluß der Arbeit.

Der Arbeitsausschuß stellte zwei Übersetzerkommissionen, je eine für das AT und das NT, zusammen, denen wiederum neben den Exegeten als den eigentlichen Übersetzern Pastoraltheologen, Germanisten, aktive Schriftsteller und Dichter und bei den in der Liturgie zu singenden Texten auch Kirchenmusiker angehörten<sup>7</sup>. Für je ein bibl. Buch oder eine kleinere Gruppe von Büchern erarbeiteten nun im NT zwei, im AT ein Hauptübersetzer einen Rohentwurf der Übersetzung, den die Mitarbeiter einer Kritik unterzogen. Man arbeitete zunächst in kleineren Gruppen, dann in jährlich zweimal zusammentretenden Vollversammlungen der Übersetzergruppen den Text solange durch, bis er dem Arbeitsausschuß zur Freigabe für den Probedruck vorgelegt werden konnte. Die Vollversammlungen hatten vor allem für die Beachtung der allgemeinen Richtlinien und für die Abstimmung bei mehrmals in der Bibel vorkommenden Wendungen und Begriffen oder bei Paralleltexten zu sorgen.

1969 errichtete die DBK die Kath. Bibelanstalt, die in enger Zusammenarbeit mit dem Kath. Bibelwerk Stuttgart die verlegerische Betreuung aller mit der Einheitsübersetzung verbundenen Veröffentlichungen übernehmen sollte. Zum Geschäftsführer wurde der bisherige Geschäftsführer der EÜ, O. Knoch, ernannt. Seit 1969 konnte die Bibelanstalt zunächst Probeausgaben einzelner bibl. Bücher in Heftform, dann 1972 das ganze NT und 1974 das ganze AT vorlegen<sup>8</sup>. Das Vorwort zu diesen Probedruckten lud alle urteilsfähigen Leser zur Kritik und zur Anmeldung von Verbesserungsvorschlägen für den noch zu erstellenden endgültigen Text ein<sup>9</sup>. Unterdessen hatten die kath. Bischöfe von Österreich (1970), der deutschsprachigen Schweiz (1966), von Luxemburg (1971), Lüttich (1972) und Bozen-Brixen (1976) Treuhandverträge mit der Kath. Bibelanstalt Stuttgart abgeschlossen und damit den Text der EÜ übernommen<sup>10</sup>.

Der Titel „Einheitsübersetzung“ war nicht in ökumenischem Sinn gemeint, sondern gewählt worden in Anlehnung an den einst gebräuchlichen „Einheitskatechismus“ und an das geplante „Einheitsgesangbuch“, d. h. im Sinn eines einheitlichen Bibeltextes für alle deutschsprachigen Diözesen. Von Anfang an war aber der Wunsch vorhanden, zu einer Zusammenarbeit mit den Kirchen der Reformation zu kommen. Da jedoch die EKD gerade

<sup>6</sup> Vgl. H. Schlier, Erwägungen zu einer deutschen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: BZ, NF 8 (1964), 1–21.

<sup>7</sup> Die Liste der Mitarbeiter bei Plöger / Knoch (s. Anm. 3), 142–146 (in der Liste der Übersetzer fehlt irrtümlich mein Name), in der Standard-Ausgabe des NT, Stuttgart 1979, 2 (nur die Übersetzer), des AT, Stuttgart 1980, 2211 (in der Liste der Mitarbeiter fehlen Heinrich Böll und Christa Reinig, München), in der Lizenzausgabe Herder, Freiburg 1980, 1452 (auch hier fehlen die beiden Genannten).

<sup>8</sup> Die Liste der Veröffentlichungen einzelner Texte der EÜ bei Plöger / Knoch (s. Anm. 3), 66–68, und J.-F. Leonhard (s. Anm. 5), 74–76.

<sup>9</sup> Die Vorworte sind abgedruckt bei Plöger / Knoch (s. Anm. 3), 69–77.

<sup>10</sup> Die Treuhandverträge ebenda 100f.

vor dem Abschluß der neuen Luther-Revision stand, konnte sie sich zunächst nicht zur Mitarbeit entschließen. In nichtamtlicher Funktion arbeiteten aber Vertreter der Württembergischen Bibelanstalt und der Evang. Michaelsbruderschaft schon bald mit. Seit 1967 kam es nach einer Aussprache von Kardinal Bea mit Landesbischof Scharf von Berlin (dem Vorsitzenden des Rates der EKD) zu einer „Minimallösung“, nach der 30 ausgewählte Pss und die sog. altkirchlichen Perikopen in Zusammenarbeit mit evang. Exegeten und Mitarbeitern zum Gebrauch bei ökumenischen Gottesdiensten übersetzt werden sollten<sup>11</sup>. Im Verlauf dieser Arbeit, bei der nun teilweise wegen der Mitarbeit von evang. Exegeten mit der Übersetzung von vorne begonnen werden mußte, vertiefte sich der Wunsch nach weiterer Zusammenarbeit, und schließlich konnten noch in den Probedruckten das ganze NT und das ganze Buch der Pss in ökumenischer Fassung erscheinen<sup>12</sup>. Für die EKD blieb es bei dem Beschluß, diese Texte nur für ökumenische Gottesdienste und für die Arbeit in ökumenischen Gruppen zu empfehlen. Die ökumenische Zusammenarbeit hatte noch ein anderes Ergebnis: Eine Arbeitsgruppe, die von beiden Kirchen eingesetzt wurde, konnte 1971 Richtlinien für die Wiedergabe bibl. Eigennamen, Maßeinheiten und Münzen sowie für die Abkürzungen der bibl. Bücher herausgeben und ein entsprechendes Verzeichnis zusammenstellen: das „Ökumenische Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien“ (Stuttgart 1971). Diese Richtlinien sind in den Probedruckten bereits befolgt und sollen auch bei künftigen Ausgaben der Lutherbibel und (darum wurden alle kath. und evang. Verlage gebeten) bei theol. Veröffentlichungen beachtet werden<sup>13</sup>.

Nach Erscheinen der Probedrucke gingen bei der Kath. Bibelanstalt zahlreiche Kritiken und Verbesserungsvorschläge ein, die von den Bischöfen, von bischöflichen Gutachtern und aus allen Schichten der Bevölkerung stammten<sup>14</sup>. Die Gesellschaft für deutsche Sprache in Darmstadt erklärte sich bereit, die Probetexte zu beurteilen, und legte zahlreiche Korrekturvorschläge vor<sup>15</sup>. Im Dezember 1976 berief der Ständige Rat der DBK die Mitglieder einer Revisionskommission, die den endgültigen Text der EÜ erarbeiten sollten. Für die Revision des AT übernahm die Leitung Weihbischof Josef Plöger (Köln), für das NT Bischof Eduard Schick (Fulda). Der Revisionskommission gehörten ferner weitere 3 Bischöfe, mehrere Professoren, der Geschäftsführer der Bibelanstalt P. Prior Odo Haggemüller von Beuron (als Verbindungsmann zu dem in Arbeit befindlichen Stundenbuch), ein Sekretär und beratend ein Germanist an. Die Revisionskommission teilte sich in AT und NT auf. Zur Revision des NT stellte auch die EKD Vertreter bereit. Da die Pss, bereits ins Stundenbuch und in das „Gotteslob“ übernommen und im Chorgebet der Klöster bewährt, gegenüber der Fassung im Probedruck nicht mehr verändert werden sollten, erübrigte sich beim AT die Mitarbeit evang. Vertreter. Nur bei der Festlegung des Wortlauts der atl Zitate im NT kam es noch gelegentlich zur Zusammenarbeit von Vertretern der atl und der ntl Revisionskommission<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Diese Perikopen brachten die Cansteinische Bibelanstalt und die Württembergische Bibelanstalt heraus unter dem Titel: *Die Altkirchlichen Perikopen*, Witten – Stuttgart 1971. Sie verloren ihre Funktion in der kath. Kirche durch die neue Perikopenordnung, die nicht mehr mit der evang. Perikopenordnung übereinstimmt.

<sup>12</sup> Zur ökumenischen Zusammenarbeit vgl. O. Knoch, *Die Stufen der ökumenischen Zusammenarbeit im Rahmen der Einheitsübersetzung*, bei J.-F. Leonhard (s. Anm. 5) 69–73; W. Gundert, *Einheitsübersetzung des Neuen Testaments – ökumenischer Text. Eine lange Geschichte mit mancherlei Gefährdungen: Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes Bensheim 31/2 (1980), 30–34.*

<sup>13</sup> Auch der Duden hat in seinen letzten Auflagen die Schreibung der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien berücksichtigt.

<sup>14</sup> Die bis 1978 erschienene Literatur zur EÜ ist bei Plöger / Knoch (s. Anm. 3), 148–150, verzeichnet.

<sup>15</sup> Vgl. O. Nüßler, *Der Sprachpfleger und die Bibel: Der Sprachdienst 22 (1978), 49–57*, auch abgedruckt bei Plöger / Knoch (s. Anm. 3), 84–91, und J.-F. Leonhard (s. Anm. 5), 79–86.

<sup>16</sup> Zur Arbeitsweise der Revisionskommission vgl. J. Plöger und J. Scharbert bei Plöger / Knoch (s. Anm. 3), 21–41.

Die beiden Revisionskommissionen hatten die zahlreichen Änderungswünsche und Kritiken zu sichten und den endgültigen Text festzulegen. Dabei kam es noch mehrmals zu kritischen Situationen. Einerseits gab es Gruppen, die Bischöfe zur totalen Verwerfung der Übersetzung drängten, andererseits erhoben Bischöfe apodiktische Forderungen nach Änderungen, denen die Kommission aus exegetischen Gründen nicht nachkommen wollte; aber auch einzelne Übersetzer, denen man seinerzeit vertraglich zugestanden hatte, daß sie bei der Endfassung das letzte Wort haben sollten, ließen sich gelegentlich nur schwer zu einer neuen Formulierung bewegen. Bei einigen Büchern sah sich die Kommission auf Grund von berechtigten Kritiken genötigt, sehr stark in die bisherige Formulierung einzugreifen und beinahe einen neuen Text zu erstellen. Nach zahlreichen, aufreibenden Arbeitssitzungen und Rücksprachen mit einzelnen Bischöfen und im NT mit Vertretern der EKD konnte ein Text vorgelegt werden, der exegetisch und theol. zu verantworten und dem deutschen Sprachempfinden nach dem Urteil der Kommission angemessen war<sup>17</sup>. Er wurde schließlich im Februar 1978 von der DBK und (soweit er die ökumenischen Teile der Bibel betraf) von der EKD angenommen.

Nun blieben aber noch Einführungen in die einzelnen Bücher und Anmerkungen unter dem Text sowie ein Anhang zu erarbeiten. Das besorgten unter Mitwirkung der Übersetzer Mitglieder der Revisionskommission, die dazu vom Ständigen Rat der DBK ermächtigt waren. Der Rat der EKD stimmte im März 1979 und der Ständige Rat der DBK im April 1979 auch diesem Anmerkungsteil zu<sup>18</sup>. Im Oktober 1979 konnte dann endlich das NT und im Mai 1980 auch das AT in der Endfassung erscheinen. Unterdessen sind bereits bei Herder und bei Patloch die ersten Lizenzausgaben des Textes der EÜ erschienen, die sich von der Standardausgabe der Kath. Bibelanstalt nur durch ein anderes Layout oder durch eine andere Anordnung von Stellenhinweisen und Anmerkungen unterscheiden und z. T. bereits einige Druckfehler korrigieren konnten. Die evang. Bibelanstalten und das Kath. Bibelwerk bereiten eine gemeinsame ökumenische Ausgabe der ganzen EÜ vor, bei der zum erstenmal sogar die deuterokanonischen Bücher, die die Kirchen der Reformation als apokryph (also nicht zur Bibel gehörend) betrachten, in der Reihenfolge des kath. Kanons stehen werden, nur mit einem Vermerk versehen, daß das betreffende Buch bei den evang. Christen nicht zum Kanon gehört<sup>19</sup>. Auch das ökumenische Verzeichnis der Eigennamen und die Loccumer Richtlinien haben eine leichte Überarbeitung erfahren und werden 1981 vorliegen<sup>20</sup>.

## II. Probleme

Eine Bibelübersetzung, an der so viele Mitarbeiter beteiligt waren, mußte neben den üblichen Schwierigkeiten, die sich bei jeder Übersetzung einstellen, viele zusätzliche Probleme aufwerfen. Die kath. Bibelübersetzungen im deutschen Sprachgebiet waren je für das AT und NT mehr oder weniger Einmannunternehmen, zumindest in dem Sinn, daß immer ein einzelner Übersetzer bestimmte Teile der Bibel allein wiedergab und verantwortete, in der Regel ohne einen Nichtexegeten beizuziehen. Ähnliches gilt für die meisten nichtkath. Übersetzungen. Nur die letzten Revisionen der Lutherbibel sind das Werk einer

<sup>17</sup> An Besprechungen der EÜ sind mir bis Abschluß des Manuskripts dieses Berichts bekannt geworden: W. G. Kümmel, Die Einheitsübersetzung des Neuen Testaments. Eine exegetische Würdigung: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 31/2 (1980), 34–37; F.-J. Schierse, Und das Wort ist eins geworden. Zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: StdZ 198 (1980), 385–394; A. Stöger, Fragen zur revidierten Einheitsübersetzung: Bibel und Liturgie 53 (1980), 100–103.

<sup>18</sup> Zum Anmerkungsteil der EÜ vgl. Plöger / Knoch (s. Anm. 3), 49f.

<sup>19</sup> Unterdessen haben der Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart und der Paul-Patloch-Verlag Aschaffenburg Bibelausgaben mit erweitertem Anmerkungsapparat (und mit Bildern) auf der Grundlage der EÜ angekündigt.

<sup>20</sup> Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, überarbeitete Fassung, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1980.

kleinen Kommission. Im französischen, englischen, italienischen, spanischen und polnischen Sprachgebiet ist es dagegen bereits seit dem 2. Weltkrieg üblich, daß bei Bibelübersetzungen mehrere Exegeten zusammenarbeiten, die sich von Sprachpflegern beraten lassen. Daß aber (alle Mitarbeiter gerechnet, die an irgendeiner Phase der Übersetzung mitwirkten) etwa 120 Fachleute der Exegese, der Liturgiewissenschaft und der Katechetik mit Germanisten und Schriftstellern zusammenarbeiten, ist wohl bisher noch nie vorgekommen. Daß an dem viel umfangreicheren AT 19, an dem NT aber 39 Übersetzer beteiligt waren, lag zum einen daran, daß beim NT auch evang. Theologen mitherangezogen wurden, zum anderen aber an dem Grundsatz, den der erste Leiter der ntl Übersetzerkommission Josef Schmid (München) vertreten hat, „möglichst viele Kollegen mitschuldig zu machen“ und so einer ausufernden kollegialen Kritik vorzubeugen. Zu einer weiteren Komplikation führte der Beschluß des Arbeitsausschusses, den Übersetzern vertraglich die letzte Entscheidung über die Formulierung zuzugestehen.

Infolge dieser (rückblickend gesehen) nicht durchweg vorteilhaften Vorgegebenheiten erwies sich später die Arbeit als sehr kompliziert. Da die nichtexegetischen Mitarbeiter in der Regel das Hebräische nicht beherrschten, mußten ihnen die Exegeten des AT immer erst eingehend erklären, warum gerade so und nicht anders übersetzt wurde. Umgekehrt mußten die Exegeten sich erst daran gewöhnen, von den Germanisten oder Schriftstellern Belehrungen anzunehmen, wenn sie Termini und Wendungen gebrauchten, die zwar in der deutschen Bibelsprache bisher geläufig, aber in der gehobenen Gegenwartssprache völlig außer Kurs geraten waren. Der Tod von Mitarbeitern und die sich erst allmählich personell erweiternden Mitarbeiterstäbe (bei Pss und NT) machten es erforderlich, bei einigen Büchern mehrmals von vorne zu beginnen, so daß manche Arbeit umsonst war und viel Reibungsverlust eintrat. Bereits getroffene Festlegungen zur Vereinheitlichung von in mehreren bibl. Büchern vorkommenden Begriffen und Wendungen mußten, z. T. erst nachdem ein Buch durch den Arbeitsausschuß bereits zum Druck freigegeben und als Probedruck schon erschienen oder ins Stundenbuch übernommen war, widerrufen bzw. geändert werden. Bis in die Revision hinein mußten Übersetzer, die sich auf ihren Vertrag berufen konnten, in umständlichen Verhandlungen und durch langwierigen Schriftwechsel von der Notwendigkeit einer Änderung um der Einheitlichkeit willen überzeugt werden. So kommt es, daß trotz allen Bemühens um eine größtmögliche Einheitlichkeit der Textfassung auffallende Unterschiede bestehen blieben. Am meisten dürfte auffallen der Unterschied zwischen dem Deuteronomium und den deuteronomistischen Büchern oder Teilen des AT. Andererseits konnten Vorschläge wie z. B. man solle *so'n* einheitlich mit „Schafe“, oder *šar* mit „Fürst“ übersetzen, nicht berücksichtigt werden, weil solche Wörter je nach Zusammenhang eben oft anders wiederzugeben sind, wenn die Übersetzung nicht den Sinn des Urtextes verfälschen soll. Einer größeren Vereinheitlichung stand auch der Umstand im Weg, daß der Text der Pss, wie er im Probedruck stand, nicht mehr verändert werden sollte. Bei der Revision stellte sich gelegentlich heraus, daß man einen Begriff oder eine Wendung, die auch in Pss vorkam, in anderen Büchern des AT korrigieren mußte, während in Pss die alte Formulierung stehen blieb.

Nicht verschwiegen werden soll, daß gelegentlich (vor allem bei der Revision) Bischöfe kategorisch die Änderung einer Formulierung an einer einzelnen Stelle verlangten, der sich der Übersetzer oder die Revisionskommission nur widerstrebend beugten. Daß jetzt in Jes 7, 14 *'almâh* mit „Jungfrau“ und nicht mit „junge Frau“, wie in der Probeausgabe, wiedergegeben ist, läßt sich von der Septuaginta und vom NT her wohl begründen. Warum man aber in Gen 1,1 unbedingt übersetzen muß „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ anstatt „Am Anfang hat Gott . . . geschaffen“, was den V. 1 deutlicher von V. 2 abgehoben und das leidige Problem des anscheinend ungeschaffenen Chaos entschärft hätte<sup>21</sup>;

<sup>21</sup> Die heute von vielen Exegeten befürwortete Übersetzung „Als am Anfang Gott Himmel und Erde schuf, war die Erde . . .“ konnte aus syntaktischen Gründen und wegen der Wiedergabe in den al-

oder warum in 3,19 der undeutsche Hebraismus „im Schweiß deines Angesichts“ unbedingt stehen bleiben mußte, statt gut deutsch zu sagen „mit Schweiß im Gesicht / auf der Stirn“, ist nicht recht zu verstehen. Ebenso war es m. E. keine gute Lösung, an allen Stellen das Wort „Wut“ durch einen „zahmeren“ Begriff wie „Zorn, Groll, Grimm“ zu ersetzen, wo er Gott zugeschrieben wird. Zum einen kamen dann die Übersetzer öfter in Verlegenheit, wenn gleich 3 oder 4 Ausdrücke für Zorn nebeneinander stehen; dann mußte eben in der Übersetzung „Wut“ getilgt werden und das betreffende hebräische Wort unübersetzt bleiben. Zum anderen sind Stellen wie Ps 78,65f; Ez 7,8 oder Hos 13,7f gewiß nicht Aussagen über einen bloß grollenden, sondern über einen wütenden Gott, die übrigens kein Bischof trotz sehr drastischer Wiedergabe in der Übersetzung beanstandet hat. Entsprechend „frisierte“ Texte haben nicht die Übersetzer, sondern die Bischöfe zu verantworten. Es sei aber ausdrücklich betont, daß außer in Jes 7,14, wo sich für die jetzige Übersetzung immerhin gute Gründe anführen ließen, nirgends rein dogmatische Erwägungen hinter solchen von den Bischöfen verlangten Änderungen standen, so daß sich die Mitarbeiter schließlich doch bereit fanden, den Änderungswünschen nachzukommen<sup>22</sup>.

Kritiker werden gewiß manches an den Einleitungen, Anmerkungen und Anhängen auszusetzen haben. Aber auch hier konnte man den Mitarbeitern nicht jede Freiheit in der Formulierung und in der Vertretung wissenschaftlicher Meinungen nehmen. Darum formulierte eben der eine knapper, der andere ausführlicher; wagte der eine, eine neue Hypothese anzunehmen, während der andere sich lieber an eine traditionelle Deutung hielt. Nicht glücklich war der für die Anmerkungsteile aufgestellte Grundsatz, bei den ökumenisch erarbeiteten Texten auf theol. Anmerkungen zu verzichten. Das führte beim Psalter dazu, daß der Leser jetzt hier fast ausschließlich textkritische Anmerkungen findet. Wir merken zu spät, daß sich die Neutestamentler gar nicht so streng an den Grundsatz hielten. Erst für eine spätere Sonderausgabe der Pss ist eine Erweiterung des Anmerkungsapparates ins Auge gefaßt.

In die Endfassung der EÜ wurde die Chronologie in der Zeittafel im wesentlichen aus dem Probedruck übernommen. Sie war seinerzeit nach den gut begründeten Angaben von Ernst Vogt und Vilém Pavlovský zusammengestellt worden<sup>23</sup>. Im Manuskript der Einleitungen und Anmerkungen abweichende Jahreszahlen wurden der Zeittafel angeglichen; gelegentlich aber mußte auch die Zeittafel einer Jahreszahl in einer Einleitung oder einer Anmerkung angepaßt werden, wenn der betreffende Mitarbeiter seine ganze Argumentation auf eine bestimmte Jahreszahl gründete. Ein solch anscheinend ganz unwissenschaftliches Verfahren ist zu rechtfertigen, weil ja bekanntlich alle Jahreszahlen der Geschichte Israels eine Fehlerquote von einigen Jahren aufweisen.

### III. Zukunftsperspektiven

Die Kritiker werden also manche Mängel feststellen. Außerdem hat auch der Druckfehler-teufel nicht geschlafen. Ein gravierender Fehler mußte auf der letzten Seite der Standardausgabe des AT ausgerechnet zum Dekalog bei Ex 20,17 korrigiert werden, der in den Li-

---

ten Übersetzungen nicht in Betracht gezogen werden. Wenn man schon *b<sup>re</sup>šit bara'* als Status-constructus-Verbindung auffassen will, könnte man m. E. nur übersetzen „Als Gott Himmel und Erde geschaffen hatte, war die Erde . . .“; das würde sachlich am traditionellen Verständnis der Stelle nichts ändern; vgl. V. Hamp, Die zwei ersten Verse der Bibel: Lex tua veritas (FS f. H. Junker), hg. von H. Groß / F. Mußner, Trier 1961, 113–126; W. Eichrodt, Im Anfang: ThZ 20 (1964), 161–171; G. F. Hasel, Recent Translations of Genesis 1:1: Bible Translator 22 (1971), 154–167; O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (= FRLANT 115), Göttingen 1975, 223–243.

<sup>22</sup> Vgl. J. Scharbert, Zur Übersetzung des Alten Testaments: Plöger / Knoch (s. Anm. 3), 31–41. Zur sonstigen Arbeitsweise der Übersetzer mit weiteren konkreten Beispielen, die allerdings teilweise durch die Revision überholt sind, vgl. *ders.*, Aus der Werkstatt der „Einheitsbibel“: Sapienter ordinare (FS f. E. Kleineidam), hg. von F. Hoffmann u. a., Leipzig 1970, 12–17.

<sup>23</sup> V. Pavlovský / E. Vogt, Die Jahre der Könige von Juda und Israel: Bibl 45 (1964), 321–347.

zenausgaben nicht mehr im Text steht<sup>24</sup>. Angesichts solcher Kritikanfälligkeiten erhebt sich eine erste Frage: Wie soll man bei künftigen Neuauflagen hinsichtlich berechtigter Kritik und offensichtlicher Fehler verfahren? Hier sei folgender Vorschlag unterbreitet: Die Kath. Bibelanstalt sammelt zunächst alle Kritiken und aufgedeckten Fehler und legt sie dann einer kleinen Kommission vor, die darüber entscheidet, wie weiter vorzugehen ist. Man wird wohl offensichtliche Druckfehler, Stellenhinweise am Rand, Jahreszahlen, Ortsangaben u. dgl. bei Neuauflagen und in weiteren Lizenzausgaben sofort korrigieren. Die Einleitungen, Anmerkungen und Anhänge werden nach einigen Jahren (etwa nach einem Jahrzehnt) dem neuesten wissenschaftlichen Stand angepaßt werden müssen. Am Text der Übersetzung selbst sollte man vorläufig, abgesehen von reinen Druckfehlern, nichts ändern, bis nicht gesicherte neue Erkenntnisse oder ein völlig geändertes Sprachempfinden eine Überarbeitung erzwingen. Das dürfte vor Ablauf eines Vierteljahrhunderts kaum der Fall sein.

Eine vollständige Übereinstimmung zwischen EÜ und dem Stundenbuch und wahrscheinlich auch den bereits in Druck befindlichen Schulbibeln war deshalb noch nicht möglich, weil die Arbeiten an der Revision der EÜ, an der Herausgabe der Brevierlesungen und an der Textfassung der Schulbibeln nebeneinander herliefen. Darum konnten in früher erschienenen Faszikeln der Brevierlesungen und den bereits festgelegten Texten der Schulbibel später in der EÜ sich als notwendig erweisende Korrekturen nicht mehr berücksichtigt werden, obwohl sich zwischen dem Vf. dieses Rechenschaftsberichtes, der die Manuskripte für die EÜ durch den Druck zu begleiten hatte, und P. Odo Haggemüller (Beuron), der die Korrekturen für die Brevierfaszikel überwachte, eine enge Zusammenarbeit eingeschlossen hatte. Deshalb wird der Benutzer des Breviers und wahrscheinlich auch der Religionslehrer in seinen Texten kleinere Abweichungen von der Druckausgabe der EÜ feststellen, die erst bei Neuauflagen des Stundenbuchs bzw. der Schulbibel korrigiert werden können, dann aber auch korrigiert werden sollten.

Die Mitarbeiter der EÜ hatten den Auftrag, die Bibel aus den Urtexten zu übersetzen. Daran darf für die Vollbibel nicht mehr gerüttelt werden. Nun gibt es aber einige biblische Bücher, bei denen die Frage, was der Urtext ist, umstritten bleibt. Hier mußte man dem Hauptübersetzer die Freiheit lassen, ob er sich z. B. bei den deuterokanonischen Erweiterungen zu Daniel an den sog. Theodotion- oder den Septuagintatext, ob er sich bei Tobit und Judit an den A- oder den B-Text, bei Sirach an eine der mehreren hebräischen Fassungen, an die Septuaginta, an die Vulgata oder an den syrischen Text halten will. Hier wurden, vor allem bei Sirach, andere Entscheidungen getroffen als in der erst nach Abschluß der EÜ erschienenen sog. Neo-Vulgata<sup>25</sup>. Diese soll nach dem Vorwort des Papstes den Übersetzungen der Perikopentexte zugrunde gelegt werden. Da aber die Neo-Vulgata eine Anpassung des Vulgatatextes an neue Erkenntnisse der Exegeten ist, wird man in der Regel auch an den Perikopentexten aus der EÜ keine Änderung vorzunehmen brauchen, weil auch die EÜ die moderne Bibelwissenschaft zur Grundlage hat. Auch an den Brevierlesungen braucht wohl nichts geändert zu werden. Nur bei Sirach und Tobit könnte sich gelegentlich die Notwendigkeit ergeben, den Text einer aus diesen Büchern genommenen Perikope der Neo-Vulgata anzupassen, wenn sich eine wesentliche Differenz zwischen EÜ und Neo-Vulgata ergibt und das ganze Meßformular durch diese Perikope geprägt ist<sup>26</sup>. Dann wird man speziell für die betreffende Perikope eine neue Übersetzung aus der Neo-Vulgata in Betracht ziehen müssen, die aber dann nicht Aufgabe der Exegeten, sondern Aufgabe der Liturgiewissenschaftler wäre.

---

<sup>24</sup> Hier liegt für den Exegeselehrer ein klassisches Beispiel für ein Homoioarkton bzw. Homoiteuton vor, das er für den Unterricht in Textkritik ausnützen kann.

<sup>25</sup> Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio, Città del Vaticano 1979.

<sup>26</sup> Zu Sir in der Neo-Vulgata s. T. Stramare, *Il libro dell' Ecclesiastico nella Neo-Vulgata*: Rivista Biblica It. 27 (1979), 219-226.

Am schwierigsten ist die Beurteilung des ökumenischen Schicksals der EÜ. Die Christen in Deutschland und weit darüber hinaus werden unabweisbar die Frage stellen: Warum nur eine teilökumenische Bibel, die noch dazu für die EKD bloß halboffiziellen Charakter hat? Brauchen wir nicht dringend eine ökumenische Vollbibel, und zwar eine ökumenische Bibel im weitesten Sinn? An der EÜ war nur die EKD beteiligt, nicht dagegen die lutherischen und reformierten Kirchen in Österreich und der Schweiz und nicht die Freikirchen und die Altkatholiken. Müßten am AT nicht auch die deutschen Juden zur Mitarbeit eingeladen werden? Es ist damit zu rechnen, daß sog. ökumenische Übersetzungen ohne kirchlichen Auftrag zustande kommen und dann lediglich deshalb starke Verbreitung finden, weil nun einmal die Firmierung „ökumenisch“ für viele Christen unserer Tage ein besonderes Gütezeichen ist. Wenn Großverlage solch eine „ökumenische“ Bibel mit entsprechendem Einsatz propagieren, werden Pfarrer, Kapläne, Vikare und Religionslehrer begierig danach greifen. Man wird sich freilich für die nächsten 20 Jahre noch keine großen Sorgen um den Absatz der EÜ zu machen brauchen. Aber man wird doch rechtzeitig eine echt ökumenische Bibel bei den Kirchenleitungen ins Auge fassen müssen. An der EÜ hat man fast 20 Jahre gearbeitet. Eine voll ökumenische Bibel wird, weil mehrere Kirchenleitungen damit befaßt sein werden und darum der Mitarbeiterstab vermutlich noch größer sein wird, noch mehr Reibungsverluste und Zeitaufwand mit sich bringen und darum sehr sorgfältig geplant und vorbereitet werden müssen. Aller Voraussicht nach wird man für die Mitte des ersten Jahrzehnts des nächsten Jahrhunderts mit der unabweislichen Notwendigkeit einer ökumenischen Bibel zu rechnen haben. Die Kirchenleitungen sollten sich darum bald Gedanken darüber machen und die Aufgabe nicht der Privatinitiative oder geschäftstüchtigen Verlagen überlassen.



Dennoch darf die Zuversicht ausgesprochen werden, daß die nun vorliegende EÜ ihren Zweck erfüllen wird. Es ist kaum anzunehmen, daß sich bald jemand finden wird, der ein so heikles Unternehmen wie eine neue Bibelübersetzung, die die EÜ oder die revidierte Lutherbibel ersetzen könnte, versuchen wird. Nie ist eine Bibel so gründlich geplant, bearbeitet und überprüft worden wie die EÜ. Daß sie vielfältige Mängel aufweist gerade deshalb, weil so viele daran beteiligt waren, sei ruhig zugegeben. Man darf aber wohl auch die Überzeugung aussprechen, daß die Arbeit sich gelohnt hat und daß das Ergebnis dieser Arbeit wissenschaftlich, theologisch und pastoral verantwortet werden kann. Jeder Kritiker sollte daran denken, daß die Mitarbeiter nicht jede Entscheidung rechtfertigen können. Warum gerade so und nicht anders formuliert wurde, kann oft nur der beurteilen, der an dem ganzen Werdeprozeß beteiligt war. Die im Entstehen begriffene neue Echter-Bibel, die den Text der EÜ kommentieren soll<sup>27</sup>, wird vielleicht Gelegenheit bieten, die eine oder andere Entscheidung bei der Textgestaltung zu rechtfertigen. Die Theologen und das Kirchenvolk dürfen die Überzeugung haben, daß alle Beteiligten das Bestmögliche getan haben.

---

<sup>27</sup> Die neue Echter-Bibel, hg. von J. G. Plöger / J. Schreiner, Würzburg, 2 Lieferungen sind 1980 erschienen: N. Lohfink, Kohelet; W. Dommershausen, Ester + G. Krinetzki, Hoheslied.

## Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart.

Bücher über das Sterben, nicht über den Tod, sind heute Bestseller. Selbst solche Geschichten, wie die von R. A. Moody gesammelten (*Life after Life*, New York 1977), die das Jenseits – der Autor gibt an, aus der Perspektive von Scheintoten – als selige Region schildern, in die engelgleiche Gestalten den Verstorbenen geleiten, wurden dem Verlag fast aus der Hand gerissen. Mehr noch, sie fanden sich als Vorabdruck in Magazinen wieder, deren Autoren sich für die intelligenten Führer und Meinungsmacher der Gegenwart halten. Man darf daher schließen, daß das unausweichliche Sterben unsere Zeitgenossen tief beunruhigt und fasziniert. Verständlich, daß sie wenig anzufangen wissen mit strenger, wissenschaftlicher Betrachtung, diene diese nun in pathophysiologischer Methodik dem Gebrauch auf den „Stationen des Sterbens“, den Intensivbehandlungsabteilungen, oder phänomenologisch-psychopathologischen und psychotherapeutischen Zwecken. Eine einzige Arbeit, die „Gespräche mit Sterbenden“ von Kübler-Ross, hat das öffentliche Bewußtsein geweckt und die gegenwärtige Flut von thanatologischer Literatur hervorgerufen.

Das Buch des Göttinger Psychiaters J. E. Meyer mit dem Titel „Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart“<sup>1</sup> ragt weit aus dieser Flut empor. Es ist ein ungewöhnliches Werk schon in seiner Fragestellung: „Wie können wir als Sterbliche leben?“ Diese Grundfrage und die Tatsache, daß er nicht (wie heute fast allgemein üblich) den Tod hinter dem Sterben verschwinden läßt, zwingt ihn, sich mit den Aussagen der modernen Theologie und der Philosophie vom „ganzen“ und vom „natürlichen Tod“ zu befassen. Er tut das ohne jeden Anflug von Polemik, aber doch mit dem sorgenvollen Hinweis darauf, daß die „Euthanasie“ als selbstgemachtes Sterben, aber auch als Tötung von Menschen, die keineswegs sterben möchten, nicht mit dem „Dritten Reich“ ein Ende gefunden hat. Sie beginnt vielmehr weltweit erst in Erscheinung zu treten. Dieser Bewegung des Tötenlassens, um der Todesangst zu entgehen, setzt M. ein klares und wohlbegründetes „non licet“ entgegen. Mit der gleichen Klarheit hat er zuvor die Euthanasieaktionen des „Dritten Reiches“ verurteilt, zugleich aber gezeigt, daß diese eine lange und weltweite Vorgeschichte in jenem Sozialdarwinismus hatten, auf den sich Hitler dann berufen konnte.

M. ist ein umfassend gebildeter Psychiater und Psychotherapeut. So wundert es nicht, daß er als Erfahrungsgrundlage für seine Untersuchungen Zustände wählt, die ihm beruflich vertraut sind und zu deren Erhellung er z. T. Bedeutendes beigetragen hat:

1. Die Selbstentfremdung („Depersonalisation“, „Derealisation“). Patientenaussage: „Meine Seele ist fort, ich lebe als Geist, ich sitze mit meinem toten Körper da. Ich bin schon unter dem Boden, ich sehe kein Licht mehr in dieser Welt. Ich weiß nicht, ob ich spreche, ob meine Hände mir gehören, ob sie lebendig sind.“
2. Dieser pathologischen Erfahrung, „sich (in der Entfremdung) vom Leben abgeschieden zu fühlen“, stellt M. entgegengesetzte Erfahrungen gegenüber: (in der Liebe) die Begrenzung der Ichhaftigkeit zu überwinden, (in der zeitlosen Ruhe mystischer Erlebnisse) über das Leben als Weltbezug hinauszugelangen.

Nach klarsichtigen Betrachtungen über den Suicid, dessen Anschwellen in allen Industrienationen innerhalb der „Thanatologie“ das Unterfach „Suicidologie“ als Forschung und Praxis hat entstehen lassen, faßt der Autor auf wenigen Seiten („Narzißmus und Vergänglichkeit“ und „Thanatophobe Neurosen“) die für die Psychotherapie wohl wichtigsten Erkenntnisse zusammen:

<sup>1</sup> Joachim E. Meyer, *Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart*. (VII u. 130.) Springer, Berlin 1979. Ppb. DM 22.-.

„Diese die Individualität übersteigende Teilnahme an der Welt unter Verzicht auf narzißtische Illusionen stellt die höchst autonome Leistung der reifen Persönlichkeit dar.“ „Für unsere Überlegungen ist das Dargestellte von größter Bedeutung; denn damit entfällt die auf Freud zurückgehende Weigerung der Psychoanalyse, die Einstellung zu Sterben und Tod und zur Vergänglichkeit des Menschen als Aufgaben zu sehen, welche im Prozeß der Individuation verfehlt und damit zur Ursache von Neurosen werden können.“ Hat er somit erkannt, „daß die neurotischen Symptome zunehmend in der Lage sind, die Angst um das Leben abzuwehren und zu mitigieren“, so ergeben sich Fragen an die Psychotherapie. M. formuliert sie an der polaren Stellung der Zwangskranken und der Süchtigen zum Sterben. Der Zwangskranke führe gegen „die Angst vor Sterben und Tod“, welche „beim Beginn der Erkrankung nicht selten die alles Denken und Handeln beherrschende Thematik“ darstelle, „einen aussichtslosen und erschöpfenden Kampf, weil es jene totale Perfektion (der Sicherheit) nicht gibt, die allein ihn zu beruhigen vermöchte“. – Bei der Sucht dagegen könne man von „einem Defizit der Sorge um das Leben sprechen“. „Die Sinnlosigkeit und Leere des Daseins verlockt zum Tode, dem man sich im Rausch so leicht, unter Ausblendung aller Schrecken des Sterbens, nähern kann.“

Das Buch wäre nicht der außerordentliche Wurf in der modernen thanatologischen Literatur, wenn sich M. am Ende nicht der grundsätzlichen Problematik des Themas für den Menschen unserer Zeit stellte: „Das Dilemma, dem sich der Mensch der Gegenwart in der Auseinandersetzung mit seinem Tode ausgesetzt fühlt, läßt sich in drei Sätzen fassen: „Der Tod ist das ganze, Leib und Seele umfassende Ende; das Sterben ist nichts Besonderes, das es zu fürchten gilt; alle Menschen sind sterblich.“

M. müßte nicht Arzt und müßte nicht er selbst sein, wenn er es bei dieser einigermaßen hoffnungstötenden Diagnose beließe. Seine therapeutischen Erwägungen seien wörtlich zitiert und die Aufgabe damit dem Theologen und Psychotherapeuten, dem Arzt und Mitmenschen weitergereicht: „Vielleicht gibt es zwei Ziele, die sich erwägen lassen. Anstelle der Euthanasie, die den Menschen zum Töten und Getötetwerden zurückbringt, sollte es eine Hilfe zum Sterben geben, welche sich nicht auf die unmittelbaren Bedürfnisse beschränkt, d. h. die Endgültigkeit von Sterben und Tod im Bemühen, dem Leidenden beizustehen, nicht ausklammert. Für den Tod aber kann man nur eine Frage stellen: Würde die moderne Welt menschlicher werden, indem sie nicht seine Beseitigung, aber die Beseitigung seiner Totalität anstrebte? Gilt es, die Verbannung der Unsterblichkeit wieder rückgängig, Tod als eine andere Seinsweise wieder denkbar zu machen?“

Vielleicht sollte man diese letzte Frage mit der Erkenntnis des Begründers der Tiefenpsychologie, C. G. Jung, beantworten, der meinte, was man zu allen Zeiten, an allen Orten, wenn auch unter kulturspezifischen Formen, gedacht habe, sei als Archetypus ein Fundament menschlichen Wesens.

## Römische Erlässe und Entscheidungen

### *Richtlinien für den Priesteraustausch*

Am 22. Juli 1980 publizierte die Kongregation für den Klerus „Richtlinien für die Förderung der Zusammenarbeit der Teilkirchen und besonders für eine bessere Verteilung des Klerus in der Welt“. 2 Problemkreise werden in diesem umfangreichen Dokument miteinander verknüpft: einerseits das Bemühen, die Verantwortung jedes einzelnen Christen und jeder Ortskirche für den Grundauftrag der Kirche zur Evangelisierung und zur Mission herauszustellen, andererseits die unerfreuliche Tatsache des weltweit immer stärker spürbaren Priestermangels; als ein Weg zur Entschärfung dieser Situation wird eine bessere Verteilung der Priester aufgezeigt. Das Dokument erinnert: „Alle Glieder der Kirche, seien sie Hirten, Laien oder Ordensleute, haben auf je eigene Weise am missionarischen Wesen der Kirche Anteil.“ Der Priestermangel als größtes Hindernis für die Erfüllung des Willens Christi wird durch statistische Daten erhärtet: In Europa und Nordamerika stehen 77,2 Prozent der Priester für 45 Prozent der Katholiken zur Verfügung, während sich Lateinamerika und die Philippinen mit ebenfalls 45 Prozent der Katholiken der Welt mit 12,62 Prozent begnügen müssen.

Angesichts solcher Zahlen sollten die noch besser mit Priestern versorgten Ortskirchen sich durch eigene Schwierigkeiten nicht davon abhalten lassen, mit Diözesen zu teilen, in denen die Not noch dringender sei. In diesem Zusammenhang wird an das Vorbild der Urkirche erinnert, deren Gemeinden auch dann Missionäre ausgesandt hätten, wenn die eigene Missionierung noch nicht abgeschlossen gewesen sei. Daraufhin werden die „Aufgaben und Pflichten der Ortskirchen“ behandelt, die sich nicht nur auf ihre eigenen Probleme konzentrieren dürften; der wechselseitige Austausch macht nicht nur die empfangende, sondern auch die gebende Kirche reicher. Die größte Hilfe könne durch die Entsendung von Priestern in jene Diözesen geleistet werden, die darauf besonders angewiesen seien. Eine Voraussetzung dafür sei seitens der Geberkirchen eine Neuordnung der kirchlichen Strukturen, die zu einer besseren internen Verteilung des Klerus führen solle. Es gebe neben überlasteten Priestern immer noch solche, die über Mangel an Arbeit klagten. Daher werden als weitere Maßnahmen eine bessere Zusammenarbeit von Welt- und Ordensklerus sowie der Einsatz von Laien in der Seelsorge gefordert. Um sowohl die Verteilung der Priester in der jeweiligen Teilkirche als auch den Einsatz von Priestern in fremden Diözesen und in den Missionsgebieten zu koordinieren und in die Wege zu leiten, soll jede Bischofskonferenz 2 Kommissionen bilden: die eine für die bessere Verteilung des Klerus, die andere für die Missionen; eine enge Zusammenarbeit oder sogar eine Zusammenlegung beider Kommissionen sei möglich, ja sogar sinnvoll.

Der letzte Hauptteil des Dokumentes bietet konkrete Hinweise zu den Modalitäten des vorgeschlagenen Priesteraustausches. So wird auf die entsprechenden Canones des Codex über Exkardination und Inkardination hingewiesen, ebenso wird Wert gelegt auf eine sorgfältige Vorbereitung der Priester und auf ihre Einfügung in die neue Teilkirche, in deren Seelsorgearbeit sie zusammen mit dem einheimischen Klerus tätig sind.

Diese Richtlinien rufen zu einer Praxis auf, die an sich nicht neu ist, sondern schon seit geraumer Zeit geübt wird. Es können darum auch ermutigende Erfahrungen aufgezeigt werden, die schon bisher mit der Entsendung von Priestern in besonders priesterarme Teilkirchen gemacht wurden; ebenso kann auf frühere Dokumente hingewiesen werden, so auf das Missionsdekret des II. Vat., auf die der Afrika-Mission gewidmete Enzyklika „Fidei donum“ Pius' XII. von 1957 und auf das Motuproprio „Ecclesiae sanctae“ vom 6. August 1966, das Ausführungsbestimmungen zu 4 Konzilsdekreten enthält. Über diese vorgelegten Richtlinien hinaus werden weitere Überlegungen und Planungen notwendig sein wie die noch stärkere Heranziehung von Laienkräften, da durch den in fast allen europäischen Ländern weiter wachsenden Priestermangel eine Durststrecke herankommen wird, die sich auch durch eine Personalplanung innerhalb des Klerus nicht auffangen läßt. Das römische Dokument spielt darauf im Schlußwort an mit der Ermutigung: Der Mangel an geistlichen Berufen dürfe nicht zum Pessimismus oder zur Mutlosigkeit verleiten: „Eine solche Denkweise ist nicht christlich und geziemt sich auch nicht für Seelenhirten.“ Geboten sei vielmehr Vertrauen auf den Heiligen Geist und viel Gebet.

(Diese Richtlinien der Kongregation für den Klerus sind datiert mit 25. März 1980: AAS LXXII/1980, 343–364.)

#### *Benediktus-Jahr*

Die 150. Wiederkehr des mutmaßlichen Geburtsjahres des hl. Benedikt nahm Johannes Paul II. zum Anlaß, an den Abtprimas der Benediktiner und an die anderen höchsten Oberen der Ordensgemeinschaften aus der benediktinischen Familie ein „Apostolisches Schreiben“ zu richten. Er sagt darin: „Ich möchte heute drei wichtige Dinge im benediktinischen Leben eurer Aufmerksamkeit empfehlen, nämlich das Gebet, die Arbeit und die väterliche Ausübung der Autorität. Eine eingehende Betrachtung dieser drei Dinge vom theologischen und menschlichen Standpunkt aus – und zwar so, wie sie sich aus Leben und Lehre Benedikts und ganz besonders aus seiner Regel ergeben – wird uns helfen, sie desto tiefer zu erfassen. Dieses Lebensgesetz ist zwar nach den Worten seines Autors ‚eine bescheidene Regel für Anfänger‘, in Wahrheit aber ein folgerichtiges und reichhaltiges Kompendium der Verwirklichung des Evangeliums und einer nicht alltäglichen Lebensweise. Den Menschen und sein mit der Erlösung verbundenes Schicksal vor Augen, bietet es grundlegende Lehren, vor allem aber eine bestimmte Lebensform. Und obwohl diese Lebensregel für Mönche – und zwar für die Mönche des 6. Jahrhunderts – verfaßt war, so haben doch die Weisungen, die sie enthält oder durchscheinen läßt, auch für unsere Zeit noch ihre Bedeutung und können allen eine Hilfe sein, die in der Taufe wiedergeboren und im Glauben gereift sind, allen, die durch die Trägheit des Ungehorsams von Gott abgewichen sind, jetzt aber durch den nicht immer leichten Glaubensgehorsam zu ihm zurückkehren wollen.“

Zum Schluß sagt der Papst: „Bei dieser Gelegenheit möchte ich auch daran erinnern, daß mein Vorgänger Paul VI. den hl. Benedikt zum Patron Europas ernannt hat. Europa ging nach dem Fall des Römischen Reiches aus dem großartigen Bemühen hervor, an dem vor allem auch die Mönche, die der Regel des hl. Benedikt folgen, beteiligt waren. Die stille, beharrliche und weise Arbeit der Mönche sicherte die Bewahrung des kulturellen Erbes der Antike wie auch seine Übermitt-

lung an die Völker Europas und das ganze Menschengeschlecht. So steht der benediktinische Geist ganz und gar im Gegensatz zum Geist der Zerstörung, und eben darum mahnt der ‚Vater Europas‘ alle, die es angeht, jene Güter, die den Geist nähren und adeln, tatkräftig zu fördern, aber gleichzeitig mit allen Kräften das fernzuhalten, was diese Güter zerstören oder verfälschen kann.“

(„Gegeben zu Rom bei St. Peter am 11. Juli, dem Gedenktag des hl. Abtes Benedikt, im Jahre 1980“; L'Osservatore Romano, Nr. 186, vom 11. August 1980.)

#### *Auflösung von „Sodepax“*

Die Kommission „Sodepax“, ein gemeinsamer Ausschuß der röm.-kath. Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen für Fragen der Gesellschaft, der Entwicklung und des Friedens, wurde Ende des Jahres 1980 aufgelöst. An ihre Stelle soll eine neue Form der ökumenischen Zusammenarbeit auf sozialem Gebiet treten. Dies haben die beiden Trägerorganisationen von „Sodepax“, die Päpstliche Kommission „Justitia et Pax“ und die Abteilung für Gerechtigkeit und Weltdienst beim Ökumenischen Rat der Kirchen, am 4. September 1980 in einem gemeinsamen Kommuniqué im Vatikan und in Genf bekanntgegeben.

Der Beschluß zur Auflösung von „Sodepax“ liegt bereits länger zurück, sollte jedoch erst mit Ablauf der gegenwärtigen Mandatsperiode der Kommission im Jahr 1981 ausgeführt werden. Als Begründung dafür wurde angegeben, daß die beiden Trägerorganisationen der Kommission in den letzten Jahren sich in verschiedene Richtungen entwickelt haben und einander in ihrem Zuständigkeits- und Aufgabenbereich nicht mehr „symmetrisch“ entsprechen. Auf Ende 1980 vorgezogen wurde die tatsächliche Auflösung, weil sowohl „Sodepax“-Generalsekretär John Lucal SJ als auch sein Stellvertreter D. Theo Tschuy Berufungen aus anderen Organisationen angenommen haben.

Gleichzeitig wurde beschlossen, die Suche nach neuen Formen gegenseitiger Beziehungen aus den bisher von „Sodepax“ bearbeiteten Gebieten zu beschleunigen. Die Notwendigkeit, daß es weiterhin solche Beziehungen gibt, ist auch von der gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen röm.-kath. Kirche und ÖRK nachdrücklich unterstrichen worden, die sich damit bereits seit 1979 besonders beschäftigt. Sie hat Überlegungen über neue Formen der Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen in der kath. Kirche wie auch unter den Mitgliedskirchen des ÖRK eingeleitet. Überdies werden die beiden bisherigen Trägerorganisationen von „Sodepax“ Planstellen für wechselseitige Kontakte und Zusammenarbeit beibehalten.

(L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 12. September 1980.)

## Eingesandte Werke und Schriften

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

- ADLER GERHARD, *Seelenwanderung und Wiedergeburt*. Leben wir nicht nur einmal? (144.) (Herderbücherei 806) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 5.90.
- BECKER WERNER u. a., *In memoriam Heinrich Kahlefeld*. (46.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kart. DM 7.80.
- BIEMER GÜNTHER, *Was deinem Leben Tiefe gibt*. Eine Schule des Glaubens. (125.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 9.40.
- BRANDL GERHARD, *Nächstenliebe – Ausgangspunkt der Erneuerung*. Die Zehn Gebote aus individualpsychologischer Sicht. (214.) Rex-V., Luzern 1980. Ppb. sfr 22.–.
- CARRETO CARLO, *Gib mir deinen Glauben*. Gespräche mit Maria von Nazareth. (126.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 13.80.
- CHIAVACCI ENRICO, *Teologia morale*. 1/Morale generale. (168.); 2/Complementi di Morale generale. (254.) (Collana Teologia / Strumenti) Cittadella editrice, Assisi 1980. Ppb.
- COOPER EUGEN J., *Bußerziehung in Schule und Gemeinde*. Orientierungen und Modelle für Katechesen mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. (120.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 18.–.
- DANTINE JOHANNES, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit*. Die reformatorische Lehre von den „notae ecclesiae“ und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart. (158.) (Kirche u. Konfession, Bd. 23) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. Kart. lam. DM 32.–.
- DIE BIBEL, *Altes und Neues Testament*. Einheitsübersetzung. (XI u. 1452.) Herder, Freiburg 1980. Kart. S 86.–, Kln. S 98.–, Leder S 468.–.
- EMEIS DIETER, *Die Ehe christlich leben*. Anregungen. (128.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 12.80.
- ESTRADE JEAN B., *Die Erscheinungen in Lourdes*. Aufzeichnungen und Erinnerungen eines Augenzeugen des Geschehens von 1858. (223 S., 10 Abb.) Schnell & Steiner, München 1980. Ppb. DM 14.80.
- EXELER ADOLF, *Gott, der uns entgegenkommt*. Worte zum Advent. (77.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 9.80.
- FINGER ANNI und KURT, *Handbuch zum Religionsbuch 1 und 2*. Eine methodische Handreichung. (400.) Herder, Wien 1980. Kart. lam. S 398.–, DM 58.–.
- FREDET FRANCINE, *Trotzdem gebe ich mein Kind nicht auf*. Leben mit einem geistig behinderten Kind. (151.) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 16.80.
- FRIEMEL FRANZ GEORG, *Fürbitten*. In den Anliegen der Menschen. Nach 180 Themen alphabetisch geordnet. (123.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 22.80.
- FRIES HEINRICH, *Glaube und Kiche im ausgehenden 20. Jh.* (175.) Don-Bosco-V., München 1979. Ppb. DM 19.80.
- FRONIUS HANS, *Das Buch Hiob*. (103 S., 12 Bildtafeln). Ost.-Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1980. Ln. S 318.–, DM 45.–, sfr 42.40.
- GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Wege zur Gemeinschaft*. Alle unter einem Christus. (63.) Bonifaciusdruck, Paderborn/Lembeck, Frankfurt/M. 1980. Ppb. DM 5.40.
- GLEIXNER CHRISTINE, *Ökumene heute*. Eine Orientierungshilfe. (232.) Herold, Wien 1980. Kart. lam. S 168.–, DM/sfr 24.–.
- GRABNER RUDOLF, *Die Familie als häusliches Heiligtum*. (103.) Schnell & Steiner, München 1980. Ppb. DM 9.80.
- GRABNER-HAIDER ANTON, *Zeit zu leben, Zeit zu lieben*. Selbsterfahrung und Kommunikation. (132.) Herder, Wien 1980. Kart. lam. S 115.–, DM 15.80.
- GRAFL WILHELM, *Prinzip miteinander*. Für eine kollegiale Kirche der Zukunft (Reihe engagement). (156.) Styria, Graz 1980. Ppb. S 178.–, DM 24.80.
- GRESCHAT MARTIN, *Das Zeitalter der industriellen Revolution*. Das Christentum vor der Moderne. (242.) (Christentum und Gesellschaft, Bd. 11) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 34.–.
- GUARDINI ROMANO, *Der Herr*. Über Leben und Person Jesu Christi. (XVII u. 680.) (Herderbücherei 813), Freiburg 1980. Kart. lam. DM 14.80.
- GÜGLER ALOIS, *Mut zum Kind*. Praktische Impulse für die Seelsorge. (144.) Rex-V., Luzern 1980. Linson sfr 17.80.
- HÄRING BERNHARD, *Frei in Christus*. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Bd. 2: Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe. (555.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 64.–.
- HERBSTTRITH WALTRAUD, *In Gottes Nähe*. Einübungen in das geistliche Leben. (96.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 11.80.

- HERTZOG GILA / BARNEA BRAUNSTEIN RACHEL, „*Beroschim*“, eine Schule für seelisch gestörte Kinder. (290.) Reinhardt, München 1980. Kln. DM 23.80.
- KATZER JOSEF, *Feiern und freuen*. Kindergottesdienste. (160.) Echter, Würzburg 1980. Ppb. DM 18.–, S 138.60.
- KEARNS ROLLIN, *Vorfragen zur Christologie*. II. Überlieferungsgeschichtliche und Rezeptionsgeschichtliche Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. (IV u. 200.) Mohr (Siebeck), Tübingen 1980. Kart. DM 58.–.
- KERN WALTER, *Disput um Jesus und um Kirche*. Aspekte – Reflexionen. (196.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Kart. lam. S 240.–, DM 36.–.
- KHOURY ADEL TH., *Begegnung mit dem Islam*. Eine Einführung. (128.) (Herderbücherei 815), Freiburg 1980. Kart. lam. DM 5.90.
- KLEINHEYER BRUNO, *Heil erfahren in Zeichen*. 30 Kapitel über Zeichen im Gottesdienst. (188.) Don-Bosco-V., München 1980. Ppb. DM 24.80.
- KLIEBER WOLFGANG, *Der Glaube und die Welt der Arbeit*. 3. Beiheft zum kath. Katechismus: Botschaft des Glaubens. (39.) Auer, Donauwörth/Wingen, Essen 1980. Kart. DM 6.50.
- KNOCH OTTO, *Menschsein in Freude*. Leben nach der Weisung Jesu. (144.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 16.80.
- KOPP JOHANNA, *Evangelium für uns*. Wie die Evangelien entstanden. Was sie sind. Wen sie verkünden. Arbeitsbuch für die Sekundarstufe I (64 S. illustriert); Schülerarbeitsheft. (32 S. mit Zeichnungen), Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 6.80 bzw. 3.90.
- KUMER BOLESŁAW, *Ustrój i Organizacja Kościoła Polskiego w Okresie Niewoli Narodowej (1772–1918) (Verfassung und Organisation der Kirche in Polen zur Zeit der nationalen Unfreiheit) (743.)* Polskie Towarzystwo Teologiczne, Krakow 1980.
- LÉGAUT MARCEL, *Summe meines Lebens*. Innerlichkeit und Engagement. (Gestalten und Programme, Bd. 6) (213.) Lahn-V., Limburg 1980. Ppb. DM 24.80.
- LEHMANN HARTMUT, *Das Zeitalter des Absolutismus*. Gottesgnadentum und Kriegsnot. (186.) (Christentum und Gesellschaft, Bd. 9) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 32.–.
- LUCK WOLFGANG, *Die Volkskirche*. Kirchenverständnis als Norm kirchlichen Handelns. (164.) (Urban-TB 653) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 16.–.
- LUKESCH ANTON, *Spannungsfeld Südamerika*. Forschungen – Fakten – Fragen. (303 u. 8. Farbbildseiten), Styria, Graz 1980. Ln. S 280.–, DM 39.–.
- MAGYAR ARNOLD, *340 Jahre Franziskaner in Güssing (1638–1978)*. (312 S., viele Abb.) Selbstverlag, Franziskanerkloster Güssing 1980. Kart. lam. S 195.–.
- MAYER-SKUMANZ LENE, *Der Stern*. Neue Lese- und Spielgeschichten für Weihnachten. Illustrationen von Renate Ludescher. (127.) Herder, Wien 1980. Pappband S 108.–, DM 14.80.
- MARTINI W. / SCHROIF A., *Der Tod wird keine Grenze für uns sein*. Wir begleiten Martin beim Sterben. (144.) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 14.80.
- METZ JOHANN BAPTIST, *Jenseits bürgerlicher Religion*. Reden über die Zukunft des Christentums. (Forum Politische Theologie Nr. 1) (147.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 13.50.
- MEYER JOACHIM E., *Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart*. (VII u. 130.) Springer, Berlin 1979. Ppb. DM 22.–.
- MOKROSCHE REINHOLD, *Ethik und religiöse Erziehung*. Thema: Frieden. (212.) (Urban-TB 650) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 18.–.
- MÜLLER ALOIS, *Glaubensrede über die Mutter Jesu*. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive. (150.) Grünewald, Mainz 1980. Ppb. DM 18.80.
- OSTERWALDER JOSEF, *Wir wollen eine Geschichte*. Geschichten, Ideen, Gebete. Mit Zeichnungen von Margret Poor-Zörner. (118.) Grünewald, Mainz 1980. Ppb. DM 16.80.
- PADBERG RUDOLF, *Erasmus von Rotterdam*. Seine Spiritualität Grundlage seines Reformprogramms. (124.) (Oecumenismus spiritualis II) Bonifaciusdruck, Paderborn 1979. Kart.
- PAULUSKALENDER 1981. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz. Buchform sfr 7.80, Wandkalender sfr 9.90.
- PESCH OTTO HERMANN, *Heute Gott erkennen*. (152.) (Topos-TB 100) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 6.80.
- PESCH RUDOLF, *Die Echtheit eures Glaubens*. Biblische Orientierungen: 1. Petrusbrief. (112.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 14.80.
- PESCH WILHELM, *Rosenkranz*. Bilder-Meditationen. (72 S., 15 Farbbilder) Echter, Würzburg 1980. Ppb. DM 19.80, S 152.50.
- RABANUS MAURUS – AKADEMIE FULDA – LIMBURG – MAINZ, *Kennt Wissenschaften den Menschen?* (188.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kart. lam. DM 29.80.
- RAHNER KARL, *Die Gabe der Weihnacht*. (59.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 7.80.
- REITER JOHANNES, *Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816–1899)*. Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik. (Moraltheol. Studien, Hist. Abt. hg. v. J. G. Ziegler, Bd. 4) (270.) Patmos, Düsseldorf 1978. Ppb. DM 38.80.
- REITERER F. V., „*Urtext*“ und *Übersetzungen*. Sprachstudie über Sir 44, 16–45, 26 als Beitrag zur Siraforschung. (Münchener Universitätschriften, hg. v. W. Richter, Bd. 12) (272.) EOS-V., St. Ottilien 1980. Kart. DM 32.–.
- RHODES ANTHONY, *Der Papst und die Diktatoren*. Der Vatikan zwischen Revolution und Faschismus. (233.) Böhlau, Wien 1980. Ln. S 398.–.
- RIEDE JOHANNES, *Hoffnung wider alle Hoffnung*, Verheißungen Gottes – Erwartungen des Menschen. (129.) Don-Bosco-V., München 1980. Ppb. DM 16.80.

- ROGER FRERE, *Taizé. Einer Liebe Staunen*. Tagebuchaufzeichnungen. (128.) (Herderbücherei 819) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 5.90.
- ROTTER HANS, *Spannungsfeld Ehe und Familie*. (130.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Snolin S 110.-, DM 16.80.
- SAGARDOY ANTONIO, *Das Gespräch mit Gott*. Briefe nach Texten der hl. Teresa von Avila. (80.) Veritas, Linz 1980. Kart. lam. S 66.-, DM 9.60.
- SAUER ERNST FRIEDRICH, *Benediktsregel und Weltleute*. (273.) Kersting-V., St.-Augustin-Hangelar 1980. Brosch. DM 10.-.
- SCHADEL ERWIN, *Origenes*. Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien. (X. u. 384.) (Bibliothek der griech. Literatur hg. v. Wirth/Gessel, Bd. 10) Hiersemann, Stuttgart 1980. Ln. DM 138.- (120.- Serienpreis).
- SCHMITZ PHILIPP, *Menschsein und sittliches Handeln*. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie. (148.) Echter, Würzburg 1980. DM 15.80, S 121.70.
- SCHNEGG MATTHIAS, *Damit es Freude macht*. 68 Spielmodelle für Kindergottesdienste an Sonn- und Festtagen und für verschiedene Anlässe. (160.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 19.80.
- SCHNEIDER GERHARD, *Die Apostelgeschichte*. I. Teil. (HThK V/1) (520.) Herder, Freiburg 1980. Ln. DM 106.- (Subskr.), 114.-.
- SCHNITZLER THEODOR, *Was das Stundengebet bedeutet*. Hilfe zum geistlichen Neubeginn. (222.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 24.80.
- SECKLER MAX, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit. (222.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 29.80.
- SEEWALD RICHARD / GOLDBRUNNER JOSEF, *Kleine Bilderbibel*. (128. S., 60 Tafeln) Herder, Freiburg 1980. Ppb. lam. DM 18.80.
- SMITMANS ADOLF, *Die christliche Malerei im Ausgang des 19. Jh.* - Theorie und Kritik. Eine Untersuchung der deutschsprachigen Periodica für christliche Kunst 1870-1914. (Kölner Forschungen zu Kunst und Altertum, Bd. 2) (279 S., 15 Abb.) Verlag H. Richarz, St. Augustin 1980. Ppb. DM 69.-.
- STROLZ WALTER, *Du gibst weiten Raum meinen Schritten*. Lebensmut aus der Bibel. (128.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 19.80.
- THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Bd. VI/3-5: Bibelwissenschaft - Böhmen u. Mähren. Register. (464.) Walter de Gruyter, Berlin 1980. Kart. DM 114.- (Subskr.).
- VAN DOORNIK N. G. M., *Katharina von Siena*. Eine Frau, die in der Kirche nicht schwieg. (248.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 32.-.
- VETTER HELMUTH, *Der Schmerz und die Würde der Person*. (152.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kart. lam. DM 26.80.
- VORGRIMLER HERBERT, *Hoffnung auf Vollen- dung*. Aufriß der Eschatologie. (176.) (QD 90) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 25.80.
- WALTER EUGEN, *Groß und wunderbar ist dein Gericht*. (95.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 10.80.
- WALTER PETER, *Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum*. Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie. (287.) (Tüb. theol. Stud. Bd. 16) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 42.-.
- WEISHEIPL JAMES A., *Thomas von Aquin*, Sein Leben und seine Theologie. (391.) Styria, Graz 1980. Ln. S 440.-, DM 59.-.
- WELTE BERNHARD, *Der Ernstfall der Hoffnung*. Gedanken über den Tod. (61.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 8.80.
- WINKLER EDUARD, *Schulhandbuch für Elternvertreter*. (206.) (Schriftenreihe des Kath. Familienverbandes Österreichs 3) Wien 1978. Kart. S 35.-.
- WITZENRATH HAGIA, *Süß ist das Licht . . .* Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Kohelet 11,7-12,7. (Münchener Universitätschriften, hg. v. W. Richter, Bd. 11) (60.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. DM 15.-.
- WOSCHITZ KARL MATTHÄUS, *Elpis - Hoffnung*. Geschichte, Philosophie. Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffes. (XVI u. 773.) Herder, Wien 1979. Ln. S 680.-, DM 98.-.

#### HERAUSGEBER

- BERNHART JOSEPH, *Augustinus - Unruhig ist unser Herz*. Lesestücke aus seinen Werken. (78.) Augustinus-V., Würzburg 1980. Kart. lam. DM 9.80.
- BÖCKLE F. u. a., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden:  
 Bd. 5: Schulte R., Leib und Seele; Greshake G., Tod und Auferstehung. (138.)  
 Bd. 10: Schipperges H. u. a., Leiden; ders., Gesundheit - Krankheit - Heilung; Condrau/Sporcken, Sterben - Sterbebeistand; Meerwein/Leunenberger, Trauer und Trost. (144.)  
 Bd. 26: Kolakowski, Toleranz und Absolutheitsansprüche; Welte B., Christentum und Religionen der Welt; Maier J. u. a., Judentum und Christentum. (176.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 22.80, 24.50, 29.50.
- BOLDT JOHANNES, *Johannes von Kreuz*. (Got- tesaerfahrung und Weg in die Welt) (231.) Walter, Olten 1980. Ln. sfr 26.-, DM 27.50.
- FENEBERG RUPERT, *Firmalbuch*. (32 S. mit Abb.) Herder, Freiburg 1980. Geh. DM 4.80.
- GNÄDINGER LOUISE, *Caterina von Siena*. (Got- tesaerfahrung und Weg in die Welt) (271.) Walter, Olten 1980. Ln. sfr 27.50, DM 29.50.
- KATH. GLAUBENSINFORMATION FRANK- FURT, *Helft den Menschen glauben*. Bd. 2: Zeuge sein in Glück und Leid. (96 S. mit Abb.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Ppb. DM 15.80.

LITURGISCHE INSTITUTE TRIER – SALZBURG – ZÜRICH, *Christmette in der Hl. Nacht*. (16.) Herder, Freiburg 1980. Geh. DM 1.50.

MAYER-SCHEU J. / KAUTZKY R., *Vom Behandeln zum Heilen*. Die vergessene Dimension im Krankenhaus. (Pastoralanthropologische Reihe, Bd. 4) (180.) Herder, Wien / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. Kart. lam. DM 23.80, S 168.–.

NORDHUES PAUL / WAGNER ALOIS, *Stichwortregister zum Stammteil des Einheitsgesangbuches Gotteslob*. (107.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1980. Plastik DM 12.80.

OLECHOWSKI RICHARD, *Geburtenrückgang – besorgniserregend oder begrüßenswert*. (210.) Herder, Wien 1980. Ppb. S 212.–, DM 29.50.

PLÖGER J. G. / WEBER H. J., *Der Diakon*. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. (325.) Herder, Freiburg 1980. Ln. DM 36.–.

RICHTER KLEMENS, *Der Himmel geht über allen auf*. Beispiele der Verkündigung angesichts des Todes. (160.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 19.80.

SARTORY GERTRUDE u. THOMAS, *Heimgang*. Orientierungen auf dem letzten Weg. (125) Texte zum Nachdenken. (Herderbücherei 820) Freiburg 1980. Kart. DM 5.90.

SCHOTT, *Advent und Weihnachtszeit*. Lesejahr A. Die liturgischen Texte mit Einführungen. (110.) Herder, Freiburg 1980. Zweifarbendruck. Kart. DM 4.80.

STROLZ WALTER, *Religiöse Bewußtseinsbildung*. Leitfragen und Grundthemen. (Weltgespräch der Religionen, Bd. 6) (200.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 29.80.

VALENTIN FRIEDERIKE, *Umwege zum Heil?* Kath. Ausgabe von H. D. Reimer / O. Eggenberger, „... neben den Kirchen“, Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen. (430.) Herold, Wien 1980. Kart. lam. S 145.–, DM/sfr 19.80.

ZENTRALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN, *Christi Liebe ist stärker*. 86. Deutscher Katholikentag vom 4.–8. Juni 1980 in Berlin. (645 S., 46 Abb.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1980. Ppb. DM 39.80.

als Versuch, „Bibelwissenschaft und motivgeschichtliche Methode, besonders die Tiefenpsychologie C. G. Jungs, zur Erschließung einiger markanter Texte aus der Jakobsgeschichte der Genesis so heranzuziehen, daß der Praktiker und theologische Laie daraus für das Verständnis der biblischen Texte und für sein Leben Nutzen ziehen kann.“ Die dazu ausgewählten Texte betreffen Jakobs Verhältnis zu Esau und zu Gott: Die Geburt Jakobs und Esaus (Gen 25, 21–26a); Esau verkauft Jakob sein Erstgeburtsrecht (Gen 25, 29–34); der Traum Jakobs in Bet-El (Gen 28, 10–22); Jakobs Kampf mit Gott (Gen 32, 23–33); Jakobs Versöhnung mit Esau (Gen 33). Auf Text und exegetische Informationen folgen jeweils motivgeschichtliche Parallelen zur bibl. Erzählung und deren tiefenpsychologische Erschließung. Aktualisierungen ziehen jeweils die Linien weiter auf Christus und unsere christliche Existenz hin.

Gerade mit Hilfe der Hypothese C. G. Jungs vom „kollektiven Unbewußten“, von den über den Wandel der Zeit hinweg gleichbleibenden archetypischen Motiven und Symbolen soll der durch die historisch-kritische Deutung aufgebrochene Graben zur Gegenwart des Lesers überbrückt werden. So begegnet z. B. bei den Motivparallelen zu Gen 32, 23 der Fluß als Ausdruck gefährlicher, aber auch lebenspendender Erfahrungen des Menschen, als Bild auch des eigenen Inneren, bis zum Spiegelbild des Ödipuskonfliktes (Flußdämon als bedrohender Vater), als Ort von Untergang und Neubeginn. Die Aktualisierungen verweisen u. a. auf die Spannungen bzw. die „Unverfügbarkeit“ des Gottesbildes, auf die in Kampf und Verwundung Jakobs sichtbar werdende „Kraft Gottes“ in menschlicher Schwachheit, mit der zu leben ist, sowie auf die im AT als unerfüllbar formulierte und vom NT als Zukunftshoffnung verkündete Gottesschau.

Dem Exegeten steht kein Urteil über die Hypothese C. G. Jungs zu; er wird freilich immer wieder die Frage nach Kriterien und Grenzen des richtigen Gebrauchs psychologischer Methoden in der Exegese stellen, die zweifellos neue Dimensionen eines Textes eröffnen können. In diesem Sinn, als Anregung und Impuls für die Bibelarbeit mit den überaus spannungsreichen Gestalten und Erzählungen um Jakob und Esau, sei dieses Buch empfohlen.

Graz

Johannes Marböck

## BUCHBESPRECHUNGEN

### BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

KRINETZKI GÜNTER, *Jakob und wir*. Exegetische und motivgeschichtliche Beobachtungen zu den wichtigsten Texten der Jakobsgeschichte. (112.) Pustet, Regensburg 1979, kart. DM 12,80.

Das aus der Thematik eines Gemeinschaftsseminars eines Alttestamentlers und praktischen Theologen entstandene Bändchen versteht sich

GILBERT MAURICE (Hg.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*. (Bibl. EthL LI) (420.) Edit. Duculot, Gembloux/ University Press, Leuven 1979, Kart.

Der Bd. enthält die Vorträge, die auf dem XXIX. Colloquium Biblicum Lovaniense (1978) gehalten wurden. Nach einem kurzen Überblick des Hg. über 25 Jahre Forschung auf dem Gebiet der atl Weisheitsliteratur folgen 9 Referate über Themen außerhalb der sog. Weisheitsbücher: H. Cazelles bespricht neuere Forschungen und Texte zur altorientalischen Weisheit (17–27); C. Brekelmans beschäftigt sich mit den Beziehungen der Weisheit zu Dtn (28–38); J. Vermeylen mit Jes 1–39

und der Weisheit (39–58). Die „Weisheitspsalmen“ 73 (J. Luyten: 59–81) und 119 (J. P. M. van der Ploeg: 82–87) sowie Hld 8,6f (N. J. Tromp: 88–95) sind Objekte weiterer Untersuchungen. J. L. Crenshaw widmet seine Aufmerksamkeit den Stilmitteln der rhetorischen Frage, des Rätsels und des paradoxen Beweises (96–111), S. Amsler der Rolle der Frau in der Weisheit (112–116) und P.-É. Bonnard der Personifizierung der Weisheit im AT und ihrem Einfluß auf die trinitarischen Aussagen des NT (117–149).

14 Beiträge gelten einzelnen Weisheitsbüchern des AT: R. N. Whybray untersucht Sprüche, in denen der Jahwe-Name vorkommt, in Spr 10–22 (153–165), W. McKane Fragen der Rhetorik in Spr 10–30 (166–185), B. Lang die Hinweise in den Weisheitsbüchern auf ein israelitisches Schul- und Unterrichtswesen (186–201) und der Hg. die Struktur der Rede der personifizierten Weisheit in Spr 8 (202–218). Neue Gesichtspunkte zur Auslegung des Buches Ijob ergeben sich aus den Beiträgen von G. Fohrer über den Dialog Ijobs mit seinen Freunden und mit Gott (219–230) und von J. Lévesque über den Monolog Ijobs in Kap. 29–31 (231–248). 3 Beiträge beziehen sich auf das Buch Kohelet: das Verhältnis von Sein und Zeit in Koh von D. Lys (249–258); Koh 7,23–8,1 und die Frage, ob Kohelet ein Frauenfeind war, von N. Lohfink (259–287); die Struktur des Buches Koh von J. Coppens (288–292). J. Marböck schreibt über Sir 38,24–39,11 und findet hier besonders den Schriftgelehrten als Weisen dargestellt (293–316); die Beziehung zwischen Licht und Weisheit in Sir untersucht G. L. Prato (317–346). Die letzten 3 Referate haben das Buch der Weisheit Salomos zum Thema: P. Beauchamp findet in Weish eine Tendenz zum Zölibat, ausgesprochen in Sätzen, die die Weisheit als Braut oder Ehefrau darstellen (347–369); F. Raurell untersucht die theol. Bedeutung des Ausdrucks „doxa“ in Weish (370–383), und J. M. Reese die Brauchbarkeit der hermeneutischen Methoden von P. Ricœur zur Auslegung dieses Buches (384–396). Mit Ausnahme des Beitrags von G. Fohrer, der keinerlei Anmerkungen aufweist, sind alle Referate mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat unter dem Text ausgestattet. Ein Abkürzungsverzeichnis und ein Autoren- und Bibelstellenindex schließen den Bd. ab.

Die atl Weisheitsliteratur hat nicht nur in der heutigen Exegese, sondern auch in der Bibelpastoral ein bisher ungewohntes Interesse gefunden. Nicht nur der Fachexeget, sondern auch der Theologe und, wenn er Englisch und Französisch versteht, der interessierte Bibelleser wird in diesem Bd. reiche Belehrung und gute Zusammenfassungen zu vielen Problemen finden, die mit der bibl. Weisheitsliteratur verbunden sind.  
München Josef Scharbert

RIEBL MARIA / STIGLMAYR ARNOLD, *Kleine Bibelkunde zum Alten Testament*. (168.) Tyrolia, Innsbruck 1980, Ppb. S 110.–, DM 16.80.

Das Buch ist eine Frucht von theol. Kursen (Vorwort), das gibt ihm seine besondere Prägung.

Nach kurzer Einleitung in die Entstehung des AT und die Methoden der Schriftauslegung wird Werden und Geschichte des Volkes Israel aufgezeigt, angefangen von den aramäischen Nomadenstämmen bis zur politischen und religiösen Lage des Judentums zur Zeit Jesu. Die Entwicklung des Jahwe-Glaubens wird deutlich, wie Gott sich in jeder neuen Lage seines Volkes als Jahwe erweist, d. h. als Gott, der seinem Volk nahe ist. Gleichzeitig erfährt man, wie dieser Glaube Israels seinen Niederschlag in den Schriften des AT gefunden hat. Darüber hinaus werden Verbindungen zum NT geschaffen und die Bedeutung des AT für Christen hervorgehoben. Vielleicht wäre es noch gut gewesen, die bis heute im Judentum noch immer lebendige Weitergabe des Jahwe-Glaubens aufzuzeigen und die Möglichkeit eines befruchtenden Dialogs darzustellen.

Besonders gelungen ist der klare Aufbau und die Gliederung des Buches. Für „Lernzwecke“ in Kursen und Seminaren für Laien eignen sich sehr gut die in Form von kurzen Merksätzen formulierten Zusammenfassungen, die im Druck durch Rahmenbalken hervorgehoben sind, ebenso die Tabellen im Anhang. Die Sprache ist klar und einfach. Volles Lob verdienen die Autoren dafür, daß sie Fremdwörter und Fachausdrücke weitgehend vermieden haben. Wo dies nicht möglich war, werden diese kurz und anschaulich erklärt. Das Buch ist eine gut gelungene Einführung ins AT, durch Einfachheit und Kürze ausgezeichnet. Daher eignet es sich vor allem für Christen, die mit der Lektüre des AT beginnen möchten und dafür einen einfachen Schlüssel brauchen. Es ist aber auch wertvoll für Prediger und Katecheten, deren Studium schon längere Zeit zurückliegt und denen die Verkündigung der ganzen Hl. Schrift ein Anliegen sein muß, denen aber die Zeit fehlt, umfangreiche Werke zu studieren.

Pucking

Roland Bachleitner

SCHLIER HEINRICH, *Die Freude seiner Nähe*. Biblische Besinnung. (93.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 9.80.

Kleine Kostbarkeit birgt dieser Bd. nach dem Tod H. Schliers herausgegeben. Es ist eine Lese aus seinem reichen Leben und Werk, das jedem immer neu das Wort Gottes eröffnet.

Jederzeit wiederholt sich die Nachfolge Gottes, wie die 1. Betrachtung nach Joh aufweist, Nachfolge nicht abstrakt, sondern als Tun, das jedem möglich ist. Sie geschieht im Glauben, der sich im Hören eröffnet und zum Gehorsam wird. Glaube ersteht im Sehen der Taten und Zeichen Jesu und erfüllt sich im Erkennen der Wahrheit Gottes. So vermag der Mensch in das Licht zu gelangen, er empfängt Leben, Frieden und Freude, die alles Leid überwinden. Im Bleiben am Weinstock, in der Liebe Gottes, die allem vorangeht, gerät der Glaube zum Überfluß, er wirkt sich aus in der Hingabe an Gott und den Menschen. Gering ist unser Glaube, unsere Liebe, aber es ist

uns die Verheißung gegeben: „Alles vermag, wer glaubt“ (Mk 9,23).

Der 2. Teil der Besinnung greift paulinische Schlüsselworte heraus, umfaßt in wenigen Bildern das Ganze der christlichen Existenz. Diese beginnt in der Taufe auf den Tod Christi, die unsere Sünden aufgehoben und uns mit ihm versöhnt hat. Sie ist auch Aufforderung, dies neue Leben zu leben, aber nicht aus eigener Kraft. Der Mensch lebt nicht von sich her, sondern von dem, was Gott im Erbarmen Jesu für uns tut. Das Kreuz Christi darf nicht als menschliche „Weisheit“ entleert werden. Hier geschah die letzte liebende Hingabe Jesu an Gott für uns Menschen. Jesus Christus ist nicht irgendein gescheiterter Idealist, er ist in seiner ganzen Wirklichkeit in Gottes Macht und Leben aufgenommen. Sind die Christen auch Wartende, so sind sie doch allezeit in Freude über den nahen Herrn. Da er für uns eintritt, ist die Freiheit, die Versöhnung angebrochen, sind wir nie mehr verlassen, können wir in den Osterjubel einstimmen.

Der 3. Teil ist Auslegung von 1 Petr 1,3–12. Anfang und Ende allen Denkens und Redens von Gott, allen Lebens mit ihm ist der Lobpreis Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesus Christus. Er ist kein anonymes Gott mehr, er hat einen Namen, ja das Wort ward Fleisch. Der Lobpreis des Menschen ist Antwort auf sein Erbarmen, das dem Menschen in allem, was er erfährt, begegnet, aber besonders in Kreuz und Herrlichkeit offenbar wurde, es geht alle Welt im Innersten an. Es ist das Angebot einer unsagbaren Hoffnung auf Gottes „Für-uns-Sein“, jetzt ist es erst zu ahnen, dann aber wird es in „unsagbarer und verkürter Freude“ erfahren. Diese Hoffnung ist reine Gabe, es bedarf des Glaubens und der Liebe, um sie zu empfangen. Nach außen ist es ein törichtes Wagnis, und doch ist der Glaubende auf seinem Weg behütet von Gottes Macht. Die Offenheit des Lebens ist uns geschenkt worden. Mit dem Aufruf, die „Gnade des Lebens“ auch die anderen Menschen erfahren zu lassen, schließt H. Schlier seine Betrachtung. Es ist, wie er sagt, das Hauptanliegen des Lebens.

So entläßt das Büchlein seinen Leser ins Nachsinnen über die eigene Existenz, läßt immer von neuem ein, in Freude und Lobpreis dem Wort Gottes im eigenen Leben zu begegnen.

Graz Helmut Madl

CRAIG FAXON ALICIA, *Frauen im Neuen Testament*. Vom Umgang Jesu mit Frauen. (113.) Pfeiffer, München 1979. Ppb. DM 16.80.

Der Autorin geht es um die Forderung der Frauen nach Selbstverwirklichung, Gleichheit und Individualität. Sie will der Frage nachgehen, was nach ntl. Überlieferung der Absicht Jesu entspricht. Sie zitiert einen englischen Historiker: „Wenn man sich an die Überlieferung in den Evangelien hält, ist es klar, daß Jesus feministisch eingestellt war und daß seine Gefährten und Nachfolger weit dahinter zurückblieben“ (93). Dabei wird feministisch definiert: Jemand, der sich einsetzt für gleiche Rechte für Männer und

Frauen. In der Begegnung mit Jesus machten Frauen zum ersten Mal die Erfahrung, wirklich eine Persönlichkeit zu sein. Jesus erklärt christliches Dienen nicht als Hausarbeit der Frau, sondern als Verpflichtung beider Geschlechter. Er verpflichtet Männer und Frauen, denselben Maßstab der Rechtschaffenheit anzulegen. Solches wird aus jenen Stellen des NT, die sich mit Frauen beschäftigen, herauszuarbeiten versucht. Wenn Maria als neue Eva den Fluch der Genesis widerruft, dann müßte die alte Ausgangslage aufgehoben sein, derzufolge die Frauen ihren Männern untertan sein mußten. Am Beispiel der Prophetin Hanna wird auf das Rollenproblem der älteren Leute in der Kirche hingewiesen. Die Tochter des Jairus bietet Gelegenheit, die Schwierigkeiten, die beim Übergang vom Kind zum Erwachsensein auftreten, zu behandeln. Anhand der kranken Frau, die am Blutfluß leidet, wird auf den psychosomatischen Aspekt hingewiesen. Die kanaanitische Frau wiederum wird als Typus des Außenseiters gesehen, der sich durchzusetzen weiß. Die Frau vom Jakobsbrunnen hat ihr Gegenstück in heutigen Frauen, die viel erlebt haben, aber noch immer auf der Suche sind nach etwas, das sie erfüllen könnte. In der Begegnung mit Marta wird Jesus als der erste Mann in ihrem Leben dargestellt, der nicht erwartet, von A bis Z bedient zu werden. Der bereit ist, eine gleichgestellte Beziehung herzustellen. Bei der Behandlung der Frauen, die Jesus begleiteten und ihm dienten, wird darauf hingewiesen, daß sie bei der Kreuzigung durchhielten (als die Männer flohen), seine Beerdigung vorbereiteten und von Jesus nicht nur die Auferstehung erfahren haben, sondern auch den Auftrag bekamen, diese gewichtige Nachricht den anderen zu übermitteln.

Jesus konnte Frauen nicht zu Aposteln machen, weil er auf die damalige öffentliche Meinung Rücksicht nehmen mußte. Er hätte sonst sein Werk gefährdet. Ebenso wird bei Paulus herausgestellt, daß er prinzipiell die Gleichwertigkeit der Frau vertritt, aber von den Sitten seiner Zeit nicht Abstand nehmen konnte.

Ein feministisches Buch (verständlich geschrieben), das wertvolle Anregungen für die Verkündigung geben kann. Die Autorin ist ausdrücklich darauf bedacht, Übertreibungen, die es im Feminismus gibt, zu vermeiden und abzulehnen. Für ihr Anliegen zitiert sie als prominente Unterstützung Paul VI.: „Sie sollten die Frauen daran erinnern, daß wirkliche Gleichheit in ihrer Natur und Würde liegt und ihnen daher schon von der Hl. Schrift her rechtlich zugesichert ist“ (107).

Linz Bernhard Liss

STREICHELE HANS-JÖRG, *Der leidende Sohn Gottes*. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markus-evangeliums. (Münchener Univ.-Schriften / Kath., Theol. Fak.: Biblische Untersuchungen 14) (XI u. 347.) Pustet, Regensburg 1980, Ppb. DM 45.-.

Vf. will zeigen, daß mit Hilfe der an bedeutsamen

Mk-Stellen verwendeten atl Zitate und Motive *Jesus Christus* speziell als der leidende Sohn Gottes herausgestellt werden soll. Er konzentriert die Untersuchung auf Mk 1, 1–8.9–11; 9, 2–8.9–13 und 15, 20b–41, vor allem auf die Aussagen über Jesus als den „Sohn Gottes“ in 1, 11; 9, 7 und 15, 39, wo St. die von ihm angenommene spezielle Christologie des Mk besonders deutlich ausgedrückt sieht. Bei der Untersuchung wird zunächst der ursprüngliche Sinn der atl Zitate (Motive) herausgestellt und hernach auf die davon verschiedenen späteren vorchristlichen Auslegungen eingegangen, von denen anzunehmen ist, daß sie zur Abfassungszeit des Mk-Ev im Umlauf waren. Bei seinem Bestreben, die mk Auffassung der atl Stellen klar zu erkennen, sucht St. bis in die vormk Tradition vorzustoßen, um so den Beitrag der mk Redaktion – und damit auch den speziellen Akzent der mk Christologie – in den Griff zu bekommen, wobei sich die Untersuchung nicht nur auf den nächsten Kontext der betr. atl Stellen erstreckt; denn nach der richtigen Auffassung des Vf. „kann der jeweilige redaktionell-mk „Stellenwert“ des engeren Kontextes letztlich nur im Blick auf den Gesamtzusammenhang des (Mk-)Evangeliums ausreichend bestimmt werden“ (313).

Nach St. wäre bereits von Mk 1, 2f an der „Weg“ (vgl. 1, 2c.3b) des Messias als Weg des Messias zur Passion zu erkennen. Es scheint jedoch zumindest fraglich, ob Mk bereits in 1, 1–11 den Messias als Leidensmessias hinstellen wollte (vgl. 79f), m. a. W.: ob Joh. d. T. im Lichte der (von St. zutreffend auf Joh. hin gedeuteten) atl Stellen Mal 3, 1/Ex 23, 10 und Is 40, 3 bei Mk 1, 2f dem Messias bereits „den Weg“ zum Leiden „bereitet“. So richtig es ist, daß „der Weg“ des Messias (vgl. 79ff über das ὁδός-Motiv) deutlich und ungebrochen durch das Mk-Ev hindurch zu verfolgen ist, so beginnt dieser Weg als Leidensweg Jesu doch wohl erst ab 8, 27 in Erscheinung zu treten. Es fragt sich demnach auch, ob der Rückbezug von 15, 39 (über 9, 7) auf 1, 11 (vgl. 292ff) gerechtfertigt ist; die Bezeichnung Jesu als „Sohn“ Gottes an diesen 3 Stellen ist eine zwar geistvoll ausgeklügelte, aber vielleicht doch zu wenig tragfähige Begründung dafür. Übrigens hätten zusätzlich zu den behandelten 3 „Gottessohn“-Stellen bei Mk 1, 11; 9, 7 und 15, 39 (vgl. 302f) auch noch 1, 1 (die zumindest sehr wahrscheinliche Echtheit des dortigen Beisatzes  $\nu\iota\omicron\upsilon$  [τοῦ] θεοῦ vorausgesetzt); 3, 11f; 5, 7 und 14, 61 der Vollständigkeit halber herangezogen werden können (vgl. F. Zehrer, Jesus, der Sohn Gottes, in: Bib. u. Lit. 48 [1975], 77ff).

Bei der Behandlung des Abschnittes Mk 15, 20b–41 (vgl. 193ff) wäre es nahe gelegen, außer dem gründlich behandelten Motiv vom „leidenden Gerechten“ in Ps 22 und Ps 69 (vgl. 193–267.273–279) auch noch auf das [107 [Anm. 240], 156 [Anm. 176] und 312 [Anm. 108] nur nebenbei erwähnte) Motiv vom „leidenden Gottesknecht“, das bei Mk 14, 24 deutlich anklingt, näher einzugehen, ist doch bei der an dieser Mk-Stelle (wie auch im  $\lambda\upsilon\tau\epsilon\rho\nu$ -Wort Mk 10, 45) vorkommenden Wendung „für viele“ der Bezug

auf Is 53, 11f (vgl. auch 52, 14) wohl nicht als bloß „möglich“ (vgl. 156 [Anm. 176]) anzunehmen, sondern darf vielmehr als sehr wahrscheinlich, wenn nicht gar als sicher gelten. (Die Diskussion hierüber [vgl. die a. a. O. zit. Lit.] ist noch im Gange.)

Abgesehen von den da und dort noch anzumerkenden Fragezeichen und den zuweilen vielleicht etwas zu entschieden gesetzten Akzenten im Urteil ist jedoch die übersichtliche Gliederung des behandelten umfangreichen Stoffes, die (heutzutage rar gewordene) wohlthuende klare Ausdrucksweise, die unverkennbar meisterhafte Beherrschung des exegetischen Handwerkes und der sehr umfangreichen einschlägigen Lit. (318–328) als vorbildlich anzuerkennen. Das hinter dieser bedeutenden Arbeit stehende (bisher noch nicht genügend wahrgenommene) Anliegen des Vf., dem atl Substrat des NT aufmerksam nachzuspüren (vgl. 1–36 einen ausführlichen Überblick über die in dieser Richtung bereits unternommenen Versuche), ist wichtig genug; denn erst vor dem Hintergrund des AT, des Religionsbuches des Ur- und Frühchristentums, wird der ursprüngliche Sinn der im NT aufgedzeichneten Botschaft mit voller Deutlichkeit erkennbar.

Graz

Franz Zehrer

KEARNS ROLLIN, *Vorfragen zur Christologie II. Überlieferungsgeschichtliche und Rezeptionsgeschichtliche Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels.* (IV. u. 200.) Mohr, Tübingen, 1980. Kart. DM 58.–

In der Besprechung des I. Bd. (vgl. ThPQ 1979, 185) konnten wir vermerken, daß R. „das aufregende Problem des Hoheitstitels Menschensohn“ auf Grund seiner morphologischen und semasiologischen Untersuchungen in neuer Art zu deuten suchte und dafür tatsächlich gewichtige Argumente ins Treffen führen konnte. Bd. II ist ungleich schwieriger zu lesen und auch zu besprechen, weil hier das sichere literarische Fundament verlassen und mit dem unsicheren Fluidum des „Vorher des Textes“ gearbeitet wird. Der literarische Ausgangspunkt für die Menschensohn-Überlieferung findet sich in Daniel 7, 1–28 und in IV Esra 12, 51–13, 56. Über diese Texte hinaus wird nun gefragt, wo der eigentliche Ursprungsort dieser Idee liegen könnte, durch wieviel Hände die Vorstellung weitergegeben und im Weitergeben geändert oder auch bereichert wurde. Daher die beiden Untersuchungsgänge: I. Überlieferungsgeschichtliche Studie (auf Daniel bezogen), II. Rezeptionsgeschichtliche Studie (auf Henoch bezogen). Im Anhang wird die textkritische Wiederherstellung des Wortlautes der Daniel- und Esra-Überlieferung geboten (83–93).

Die Kenntnis der alten Sprache (darunter auch des Äthiopischen), die Darbietung weitverstreuten Belegmaterials und die Akribie der Beweisführung müssen mit Bewunderung anerkannt werden. Die Fragwürdigkeit liegt jedoch (ähnlich wie bei der Wiederherstellung eines sog. bibl.

„Urtextes“) in der Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichtlichen Methode selbst, die von sich aus zu genialen Kombinationen verleitet, die erst recht nochmals kritisch hinterfragt werden müßten. Der Fachmann dürfte in diesem Buch sicher viele „Anstöße“ finden, das Problem des christologischen Hoheitstitel „Menschensohn“ neu zu überdenken.

Graz

Claus Schedl

## KIRCHENGESCHICHTE

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.–.

Die ungeheuren Stoffmassen, mit denen eine Darstellung der Geschichte der Kirche fertig werden muß, bedingen vielfach eine Überfrachtung oder – bei allzu großer Beschränkung – eine Simplifizierung. Die evang. Kirchengeschichtsschreibung steht vor noch größeren Schwierigkeiten als die kath., weil sie aufgrund ihrer Konzeption auch die anderen christlichen Konfessionen einbeziehen muß.

K. ist das Kunststück gelungen, bei Bewältigung einer großen Stoffmenge nicht zu umfangreich zu werden und lesbar zu bleiben. Hervorgehoben sei der vornehme Ton, mit dem z. B. die kath. Kirche behandelt wird. So wird etwa dem Abschnitt über das Papsttum von Pius IX. bis Benedikt XV. die treffende Charakterisierung vorangestellt, daß die römische Kirche unter Pius IX. „ihre universale Qualität“ zurückerhielt, aber auch „ihre lehrmäßige, dogmatische Fixierung“ erfuhr; daß Leo XIII. „die durch den harten papalistischen Kurs entstandenen Konflikte“ entschärfte; daß die rechtlichen und liturgischen Reformen unter Pius X. „den Katholizismus bis zur Gegenwart wesentlich“ mitprägten und die Bemühungen Benedikts XV. „die europäische Katastrophe des 1. Weltkrieges“ nicht verhindern konnten.

Daß trotz relativer Ausführlichkeit des Kap. über den „Kirchenkampf im nationalsozialistischen Staat“ (211–241) die kath. Kirche so kurz abgetan und die Ereignisse in Österreich kaum erwähnt werden, schränkt meine Feststellungen von vorn etwas ein. Insgesamt aber wird (bei Vorliegen des noch nicht erschienenen 2. Bd.) diese 3bd. Kirchengeschichte als Zusammenfassung des gegenwärtigen Forschungsstandes für die Studierenden ein wertvolles Hilfsmittel darstellen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

COGNET LOUIS, *Gottes Geburt in der Seele*. Einführung in die Deutsche Mystik. (287.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 36.–.

Diese leider noch zu wenig beachtete Gesamtdarstellung über die Deutsche Mystik von ihren Anfängen im 13. Jh. bis zu ihren Auswirkungen im Reformationszeitalter darf in vieler Hinsicht als überaus ansprechend bezeichnet werden. Sie

enthält eine wohlausgeglichene Mischung von Hagiographie, historischer Einbindung, Literaturgeschichte und Werkanalyse mit informativ ausgewählten Textbeispielen. Das Buch ist leicht lesbar. Es bietet die notwendige historische Information und ist obendrein durchaus geeignet, als geistliche Lektüre im besten Sinn des Wortes zu dienen. Es ist Studierenden der Theologie und allen religiös wie geistesgeschichtlich Interessierten rückhaltlos zu empfehlen.

Ich fand in dem Buch nur 2 Schwierigkeiten, die mir allerdings grundsätzlicher Art zu sein scheinen. Das ist die prinzipielle Einschätzung mystischer Phänomene als eines nicht mehr hinterfragten Wertes. Es wäre daher eine Begriffsunterscheidung wie „Mystik“ und „Mystizismus“ zu empfehlen. Mangels dieser Unterscheidung manövriert sich Vf. in unnötige Interpretationsschwierigkeiten. Für ihn ist es z. B. ein Problem, wieso Mystiker und mystische Gruppierungen im späten Mittelalter häufig auch zu Sektenbildung neigten (z. B. 13ff). Es müßte deutlicher herauskommen, daß die Mystik, wenn auch etwas stiller und weniger revolutionär, im Rahmen der mittelalterlichen Armutsbewegung gesehen werden muß und so auch etwas von einem stillen Protest gegen das bestehende Kirchenwesen an sich hat. Außerdem ist m. E. die These von H. Grundmann über die religiösen Bewegungen des Mittelalters auch auf die Mystik anzuwenden, daß es sich hier um ein ambivalentes Phänomen handelt, das, auf der historischen Ebene gesehen, in gleicher Weise hetero- wie orthodox ausgehen konnte. „Mystik“, historisch gesehen, muß daher ähnlich wie Religion noch „getauft“ werden, um als Mystik im dogmatischen Sinn Bestand zu haben. Vieles, was in diesem Buch bei solch anziehenden Gestalten wie dem sel. Heinrich Seuse belegt ist, kann auch mit bestem Willen nicht als christlich und nachahmenswert empfohlen werden. Der Zusammenhang dieser Strömungen mit dem Schwärmer- und Täuferum der Reformationszeit ist offensichtlich. Dabei bleibt allerdings die Frage, warum es nicht gelungen ist, diese Energien für die Großkirche zu bändigen. Mystik ist hier für C. schon von vornherein ein Gütezeichen. Das stimmt zwar dogmatisch, nicht aber religionskritisch und historisch. Ich möchte auch geistlich nicht etwa einen von den kleinen „Gottesfreunden“, wie einen Heinrich von Nördlingen gegen einen Kardinal Nikolaus von Kues ausspielen. Mystizismuskritik gibt es, solange es eine Mystik gibt, sie setzte vor allem aber auch bei „Mystikern“ wie Gerson im 15. Jh. in einer Art Aufklärungsbewegung mächtig ein. Wer die Entartungserscheinungen der Mystik kritisiert, kann dabei durchaus selbst ein Mystiker sein. Daher schien mir die Unterscheidung von Mystik und Mystizismus unbedingt erforderlich.

Eine zweite Unterscheidung halte ich gleichfalls für notwendig, um Fehlinterpretationen zu vermeiden: Mystik im dogmatischen und im literarhistorischen Sinn. Die Frage scheint mir nicht sehr hilfreich, ob Eckhart und Tauler wirklich Mystiker waren. Das Literarhistorische ist ein

nachweisbares Faktum, das Dogmatische wird nicht immer feststellbar sein. Mit dieser Unterscheidung wäre das Verdikt über eine der großen geistlichen Gestalten des 15. Jh., den bereits erwähnten Kusaner, zu vermeiden gewesen: „Dieser Sohn eines Moselschiffers, der in einer fast unvorstellbaren Karriere zum Kardinal wird, ist schließlich nur ein Streber mit ausdauerndem Willen, nicht ein geistlicher Mensch“ (196f). C. hat offensichtlich nicht die geistlichen Briefe des Kardinals an die Tegernseer Mönche u. a. gelesen. Andere Autoren haben m. E. zu Recht keine Bedenken, den Kirchenreformer auch literarhistorisch als „Mystiker“ zu bezeichnen. Daß er dem Aberglauben und dem Mystizismus gegenüber kritisch war, ist bekannt. Selbst wenn man bei diesem Schüler der „Brüder vom Gemeinsamen Leben“ streiten kann, ob er „Mystiker“ im Sinn eines geistlichen Schriftstellers war, darüber, was in seinem Herzen „dogmatisch“ vor sich gegangen ist, kann kein Historiker urteilen.

Im übrigen ist C. für ein Buch zu danken, das man gern ganz und mit Vergnügen liest.

Regensburg Gerhard B. Winkler

PADBERG RUDOLF, *Erasmus von Rotterdam*. Seine Spiritualität, Grundlage seines Reformprogramms. (124.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1979. Kart., lam. DM 9.80.

Erasmus (1466–1536) gehört offensichtlich zu jenen Bewegern der Geschichte, an denen sich die Geister scheiden müssen, weil sie wie etwa ein Origines oder Augustin zu großformatig waren, um von einer Partei ausschließlich vereinnahmt werden zu können. Seine Person könnte der Schlüssel zum Verständnis des Reformationszeitalters sein. Dabei spielt sein kontroverses geistliches Profil eine zentrale Rolle. Seine Pietas, die in vielem der Geistigkeit der *Devotio moderna* und der „Nachfolge Christi“ eines Thomas von Kempen nahesteht, ist auch noch nicht annähernd erforscht (vgl. Bd. V der Leidener Ausgabe der Werke des Erasmus). Hier Anregungen für die Forschung zu geben und Begeisterung auch für breitere Leserschichten zu wecken, ist das Ziel dieses Büchleins. Es enthält geistliche Texte und Gebete, die für den Praktiker vorzüglich brauchbar sind und auch heute nicht besser formuliert werden könnten. Man darf einem der Altmeister und Pioniere einer positiven modernen Erasmusforschung für diese Auswahl danken. Es werden damit Schätze kath. Frömmigkeit gehoben, die zu Unrecht verschüttet waren.

Regensburg Gerhard B. Winkler

TÜRK HANS GÜNTHER, *Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn*. (Theologie im Übergang, Bd. 5) (460.) Lang, Bern 1979. Kart. sfr 72.–.

Die europäische Geistesgeschichte nach den Umwälzungen von 1789 entdeckte namentlich im Deutschen Idealismus die Kategorie der Geschichte. Damit hatte man gleichsam hinter Plato

und Aristoteles zurückgegriffen. Urpötzlich wurde das „schlechthin Unableitbare, Unvorhersehbare und stets Neue“ (115) der Geschichte, mit anderen Worten nicht die metaphysische Statik ewiger Wahrheiten, sondern ein Prozeß des Kommens und Gehens, nach dem „alles fließt“, als Prinzip alles Existierenden entdeckt. Die Erkenntnisvorgänge mußten sich danach richten.

Das hatte u. a. die Geburt der modernen Geschichtswissenschaft zur Folge, einer Historie, der man nicht mehr so wie in früheren Jh. bloß unterhaltende, anekdotische, belehrende, ja sogar paränetische und prophetisch-chilastische Bedeutung beimaß, sondern den Erkenntnisvorgang, der allein eine adäquate Erfassung des Seinsflusses gewährleistet.

Für die Theologie hatte das zur Folge, daß auch ihre Gegenstände, Dogmen, Kirchenstrukturen, Verfassung, Riten, Sakramente in ihrer geschichtlichen Bedingtheit gesehen werden konnten und mußten. Dabei ergab sich für den Theologen die Schwierigkeit zu verhindern, daß der offenbarende Gott als konstantes Wort in der Heilsgeschichte, bei der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ mit Hegels absolutem Geist gleichgesetzt wird. Denn dann hätte sich der Prozeß verabsolutiert. Gott wäre in den Fleischwolf des „Alles fließt“ geraten, nicht mehr der sprechende, sinngebende Herr der Geschichte geblieben, sondern nur mehr der Ausgedrückte, Ausgesprochene, der nun seinerseits der Sinnbedeutung durch den „individuellen Geist“ bedarf.

Dazu kam, daß der Hegelschen Geschichtsphilosophie die Kontinuität mangelte, ohne die eine kath. Auffassung von Offenbarungsgeschichte undenkbar ist. Genau auf dieses Anliegen versuchte dann die Neuscholastik des Jh. des Infallibilitätsdogmas durch ihr Insistieren auf eine satzhafte Unfehlbarkeit einzugehen. Die Tübinger meinten den Hegelschen Geschichtsbegriff taufen zu können, indem sie in der durch Christus gebrachten Offenbarung das eigentlich geschichtliche Ereignis, „das schlechthin Unableitbare . . . und Neue“ (115) sahen. Das stimmt ja auch weithin. Kuhn wollte darauf in romantischer Weise folgern, daß daher alle Geschichtsbetrachtung nur von diesem Ereignis her sinnvoll ausgeführt werden könne. Eine Gefahr bleibt dabei bestehen, bei allem Neuen in der Person Jesu das Kontinuierliche etwa mit dem AT und der Religionsgeschichte nicht zu sehen. Denn gehörte nicht diese Traditionsgebundenheit Jesu zu einer der notwendigen Konsequenzen aus der Menschwerdung?

Die Tübinger der ersten Hälfte des 19. Jh. versuchten nun diesen Slalomlauf zwischen neuer Philosophie und kath. Glaubenstradition. In ihren Bemühungen sind sie bis zur Theologie der Gegenwart von Interesse. Dem Verf. gelingt es, in seiner Münchner Doktorarbeit (bei H. Fries), die diesbezüglichen theol. Versuche von J. E. Kuhn gut zu vermitteln. Das Buch ist nicht leicht zu lesen, aber voller Anregungen. Soweit ich sehen konnte, erschien es mir methodisch sauber

und stilistisch hochstehend. Als häufiger Mangel von Dissertationen scheint mir die Materiallastigkeit, der Umfang und eine zu geringe Übersichtlichkeit von Darstellung und Beweisführung gegeben.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

ISERLOH ERWIN (Hg.), *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. (RGStT 118) (XII u. 749.) Aschendorff, Münster 1980. Kart. DM 124.-.

Dieser bemerkenswerteste und zugleich umfangreichste Bd. zur 450. Wiederkehr des Augsburger Reichstags von 1530 enthält die Ergebnisse einer Tagung, an der Profanhistoriker, Kirchenhistoriker und Theologen teilgenommen haben. Im Mittelpunkt des Interesses standen systematische theol. Fragen der *Confessio Augustana*, wie die Referate von P. Fraenkel, S. Wiedenhofer, H. Fagerberg, V. Pfnür, H. G. Pöhlmann, W. Kasper, G. Kretschmar, W. Beinert, G. Lindbeck, E. Iserloh, H. Meyer, I. Höß, H. Jorissen, V. Vajta, P. Manns, O. Scheib, A. Kallis, W. Küppers, J. I. Tellechea Idígoras, H. Raab und H. McSorley zeigen, in geringerem Maße der *Confutatio* (H. Immenkötter, S. C. Napiórkowski, H. A. Oberman). Beide Themengruppen werden ergänzt durch wichtige Beiträge über die kirchenpolitischen Konzeptionen Karls V., Ferdinand I. und der Reichsstände und über wichtige Phasen der Religionsverhandlungen in Augsburg; vgl. die Beiträge von H. Lutz, C. Augustin, W. Reinhard, H. Rabe, W. Becker, J. Wicks, R. Bäumer, G. Müller, E. Honée und H. Tüchle.

Die wertvollen Einsichten und die überaus interessanten und weiterführenden Einzelergebnisse der Referate, die hier im einzelnen nicht gewürdigt werden können, markieren einen umfangreichen Katalog an Fragen und Problemstellungen für weitere Forschungen. Gleichzeitig werfen sie ein grelles Schlaglicht auf ein bisher beträchtliches Forschungsdefizit. In Anbetracht dieser Sachlage gewinnt die Edition der Reichs-akten erheblich an Bedeutung.

Wien

Alfred Kohler

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Einführung in die Religionsphänomenologie*. (VII u. 152.) Wissenschaftl. Buchges., Darmstadt 1978. DM 25.50.

L. verdeutlicht die *Aufgabe* der Religionsphänomenologie (= RPh) durch Hinweis auf zwei verwandte Fragestellungen: Ihr „Vorläufer“ ist der religionsgeschichtliche Vergleich (1–12), ihre „abschließende Aufgabe“ die Typologie der Religionen (122–125). Denn der religionsgeschichtliche Vergleich, schon in der Antike und dann wieder seit der Aufklärung im Dienste unter-

schiedlicher Absichten geübt, setzt die Vergleichbarkeit religiöser Phänomene voraus. Der Phänomenologe hebt nun jene „Grundphänomene“ hervor, die es gestatten, die Fülle des religionsgeschichtlich vorliegenden Materials als eine Menge von „Abwandlungen“ dieser Grundphänomene zu begreifen. Auf dem Hintergrund solcher Grundphänomene wird es möglich, das Spezifische der einzelnen Religionen herauszuheben und einem Typus zuzuordnen.

Der Themenbereich der RPh, d. h. der Umkreis der in den verschiedenen Religionen abgewandelt wiederkehrenden Grundphänomene, ist mannigfaltig. L. behandelt in exemplarischer Absicht teils religiöse Emotionen (z. B. den „heiligen Schauer“), teils religiöse Überzeugungen (z. B. die von der Existenz von Göttern, 45–55), religiöse Formen des Sprechens (z. B. den Mythos, 56–65, oder andere Formen der Sakralsprache, 108–113) oder des Handelns (z. B. den Kultus, 114–117). Besondere Aufmerksamkeit widmet er religiösen Begriffen (z. B. „numinosen Ordnungsbegriffen“, 66–83) und religiösen Sozialrollen (z. B. den Typen religiöser Autorität, 84–107).

Eine *Grundüberzeugung* der RPh besteht darin, daß die religiösen Phänomene nicht aus anderen, außerreligiösen Sachverhalten genetisch hergeleitet werden können, sondern als eigene Wesenssachverhalte verstanden werden müssen, die „eidetisch“, in Akten der Wesensschau, erfaßt werden müssen (vgl. 30). Doch geht L. auf die spezifischen Prämissen der Phänomenologie im allgemeinen (Husserl), des phänomenologischen Wertfühlers (Scheler) und der phänomenologischen Erfassung religiöser Werte (Otto, Heiler), trotz einiger Ausführungen „zur Disziplin-geschichte“ (17–29) nicht ein. Dies ist zu bedauern, zumal er Fachausdrücke dieser Schule wie „Eidetik“, „Epoché“, „Wesenserfassung“ durchaus übernimmt. Dieses relative Zurücktreten einer Theoriediskussion hat zur Folge, daß nicht ganz deutlich wird, inwiefern Phänomenologie mehr leistet als bloße Klassifikation. Aus der jüngeren Diskussion um Recht und Grenzen der religionsphänomenologischen Forschungsrichtung kommt nur eine einzige Frage zur Sprache: ob von der phänomenologischen Wesenserfassung her ein Zugang zur Geschichte (der Religionen) gewonnen werden kann.

So erfährt der Leser aus diesem Buch wenig über die theoretischen Voraussetzungen der RPh, über ihre Eigenart im Verhältnis zu anderen Theorieansätzen der beschreibenden Religionswissenschaft, über ihre Reichweite und deren Grenzen. Aber er bekommt religionsphänomenologische Arbeit vorgeführt und kann sich ein Bild von ihr machen. Dabei sind die Kapitel über numinose Ordnungsbegriffe und über Typen religiöser Autorität besonders materialreich und anschaulich – eine Folge davon, daß L. auf diesen Gebieten eigene Forschungsergebnisse vorlegen kann. Die Bedeutung religionsphänomenologischer Forschung für die Theologie (insbesondere für die Behandlung der Frage nach dem Verhält-

nis zwischen christlichem Glauben und „den Religionen“) wird in jedem Kapitel überzeugend hervorgehoben.

Bochum

Richard Schaeffler

SCHÄFER PHILIPP, *Einführung in das Glaubensbekenntnis*. (120.) (Topos TB 83) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 6.80.

Das Taschenbuch will in das Theologiestudium einführen, weil es nach der Erfahrung des Autors Studienanfängern oft an Grundwissen der Glaubenslehre fehlt. Im Stil von einführenden Vorlesungen gebaut, ist die Sprache akademisch, bleibt aber lesbar und verständlich. Der Inhalt ist nicht zur Verwendung bei Predigten gedacht, obwohl ihn der Autor dazu verwendet hat. Man ist geneigt, dem Buch eine gewisse Verwandtschaft mit J. Ratzingers „Einführung in das Christentum“ zu bescheinigen, obwohl dieses Werk bedeutend umfangreicher ist und die Themen weiter ausführen kann. Von seiner Zielsetzung her versäumt es Sch. nicht, an passenden Stellen die einzelnen theol. Disziplinen der Reihe nach vorzustellen, mit ihren Aufgaben, Inhalten und Beziehungen zu anderen Wissenschaften.

Von der Thematik her kann man bei der Rez. auf eine Inhaltsangabe verzichten; nur einzelne Themen seien herausgegriffen. Vf. schreibt zuerst über die Entstehung des Apostolikums, nach der Legende und nach historischen Fakten. Der Glaubende in seiner subjektiven Verfaßtheit und der Glaube selbst als Angebot Gottes und vertrauende Antwort des Menschen wird beleuchtet. Nicht die Philosophen erreichen mit ihren Beweisen Gott, christlich schaffen es die Glaubenden, die im Gebet die Du-Beziehung aufnehmen. Mit den wichtigsten Themen wird dann kurz eine Christologie vorgestellt. Dabei werden auch heiße Eisen angegriffen, so das Schibboleth der Theologen: die Jungfrauengeburt. Vf. spricht von breiten Strömungen in der Theologie, die meinen, Jesus sei empfangen in einer Begegnung von Mann und Frau, dabei aber doch „vom Heiligen Geist“ empfangen. Diesen Ansichten (denen übrigens Argumente großer Theologen wie Rahner, Ratzinger, Barth entgegenstehen) wird etwas zuviel Gewicht gegeben, auch wenn Sch. die traditionelle Ansicht mit Argumenten stützt. Ähnliches könnte man zur Frage sagen, ob das Grab Jesu leer gewesen sei. Auch hier schreibe man besser weniger gewichtig von „namhaften Theologen“, die das bestreiten, aber an die Auferstehung glauben. Ein kleiner sprachlicher Fehler: Jesus ist nicht „durch“, sondern „bei“ geschlossenen Türen erschienen. Das ist die korrekte Übersetzung des Genetivus bzw. Ablativus absolutus. Das wird auch einer theol. Deutung gerechter.

Das Buch könnte als kleine Glaubenslehre allen in die Hand gegeben werden, die eine Orientierung in unserem Glauben suchen; auch in der Erwachsenenbildung könnte es gute Hilfe leisten.

Linz

Sylvester Birngruber

GRESCHAT HANS-JÜRGEN, *Die Religion der Buddhisten*, (UTB 1048) (230.). Reinhardt, München 1980. Kart. lam. DM 21.80.

Ziel der UTB-Reihe ist es, je in sich geschlossene Wissenschaftszweige sachlich, klar und leicht lesbar vorzustellen, um dadurch dem Studierenden eine Lernhilfe zu bieten. „Dieses Buch ist ein religionsgeschichtliches Lehrbuch“ (Einf. 7). Buddha und den von ihm abgeleiteten Buddhismus könnte man auf verschiedene Weise darstellen, etwa das zugrundeliegende phil. System herausarbeiten und Buddha als großen Denker würdigen. Vf., Schüler von Fr. Heiler, ist nicht am theoretischen, sondern an dem als Religion erfahrenen Buddhismus, also an der „*Religion der Buddhisten*“, interessiert, was schon der Titel des Buches ausdrückt. Daher wird versucht, die Buddhisten von ihrem Standpunkt aus und nicht etwa von irgendeinem nichtbuddhistischen zu verstehen und ihren Glauben darzustellen.

Der 1. Teil, *Die Gemeinschaft*, bringt einen historischen Überblick vom Stifter bis zur Ausbreitung des Buddhismus nach Europa. Der 2. Teil, *Die Normen*, gibt einen Überblick über Lehre-Meditation und Kultus. Der 3. Teil, *Die Religion in der Welt*, versucht die Stellung des Buddhismus innerhalb der verschiedenen modernen -ismen zu bestimmen.

Die Sprache des Vf. ist wohlthuend klar und geradezu klassisch einfach, mit möglichster Vermeidung von Fremdwörtern. Trotz des ungeheuren Stoffes aus der fast 2500jährigen Geschichte des Buddhismus wird das Trennende nicht verwischt, das Gemeinsame markant herausgearbeitet und dadurch tatsächlich ein Lehrbuch vorgelegt, das man bestens empfehlen kann.

Wir verweisen nur noch auf klärende Akzentsetzungen: „Die Ansicht, daß das Heilsziel der Buddhisten das ‚Nichts‘ sei, ist falsch! Zwar hat es vor Zeiten Lehrer gegeben, deren Meinung so ausgelegt wurde, doch schon lange deutet kein Buddhist mehr sein Heilsziel nihilistisch“ (72) – „Der Mensch ist zusammengesetzt, daran zweifelt niemand. Man streitet jedoch, aus wieviel und welchen Teilen er besteht“ (57) – „Der Mensch besitzt keine Seele, keinen Wesenskern, kein Ich“ (59) – „Im System buddhistischer Lehre nimmt die Leugnung einer Körperseele, eines wesenhaften Selbst, eines Ich-Kernes die zentrale Position ein.“ (60) – Doch das Ende des Menschenweges ist nicht das „Nichts“, sondern das neu zu verstehende Nirvana: „Deshalb sagen die Buddhisten zwar ‚Verlöschen‘ (‚Nichts‘), aber sie denken dabei schon an das Ergebnis des Verlöschens, an die ewige Ruhe und Kühle.“ (76).

Graz

Claus Schedl

## DOGMA TIK

ERNST W. / FEIEREIS K. / HÜBNER S. / REINDL J., *Theologisches Jahrbuch 1977/78*. (498.) St.-Benno-V., Leipzig. Ln.

Dieser Bd. möchte wie seine Vorgänger „im Rahmen ausgewählter Themen einen Einblick in die Arbeit kath. Theologen der Gegenwart vermitteln“ (7), worin die bekannte Tatsache anklingt, daß theol. Literatur anderer Länder kaum in die DDR gelangen kann. Daher ist verständlich, daß der weitaus größte Teil der Beiträge aus Veröffentlichungen außerhalb der DDR übernommen wurde. Nur 3 Beiträge gehen auf ein nicht zuvor veröffentlichtes Manuskript zurück: W. Beinert („Theologie und christliche Existenz“), K. Lehmann („Denkender Glaube“) und Bischof H. Aufderbeck („Die Glaubenspraxis der Gemeinde als Weg der Verkündigung“). Während in den früheren Bd. zentrale Fragen der Theologie „nach Jesus Christus, nach Gott, nach dem Menschen im Mittelpunkt der Auswahl“ standen (7), wurde jetzt vor allem die Frage „Was heißt Erlösung?“ zum Hauptthema gewählt. Die Beiträge zu dieser Thematik befassen sich sowohl mit den entsprechenden historischen Fragen und deren Lösungen wie auch mit heutigen exegetischen und systematischen Problemen und Lösungsversuchen. Durch Nennung der Autoren kann für den mit der theol. Literatur Vertrauten hinreichend angegeben werden, was im einzelnen zur Sprache kommt: R. Haubst, G. Greshake, C. Mayer, H. Kessler, A. Grün, K. Rahner, O. Knoch. Andere große Aspekte, für die einzelne Beiträge ausgewählt wurden, sind: „Theologie und Existenz im Glauben“ (mit den gen. Originalbeiträgen, ergänzt durch H. de Lubac, „Ein Zeuge in der Kirche: Hans Urs von Balthasar“); „Glaubensbekenntnis und Geschichte“; „Zur Theologie des geistlichen Lebens“, ein Teil, der als 2. Schwerpunkt der ausgewählten Beiträge zu bezeichnen ist.

Die Bedeutung dieses Jahrbuchs zumal für die Priester und Seelsorger in der DDR wird aus dem Satz der Hg. erkennbar: „Einige Beiträge dieses Abschnittes bieten eine knappe, aber gediegene Information über geistliche Bewegungen in anderen geographischen und geistigen Räumen unserer Kirche, die viele von uns nur aus zufälligen und manchmal sensationell aufgemachten Berichten kennen.“ (8) Im Teil „Zur Theologie des geistlichen Lebens“ sind jene Beiträge bes. zu erwähnen, die über die in anderen deutschsprachigen Ländern abgehaltenen Synoden berichten: in Österreich („Synodaler Vorgang“), in der Schweiz (1972) und in der BRD. Dazu liefert W. Ernst unter dem Titel „Leben aus dem Glauben mitten in der Welt“ eine Bilanz und Bestandsaufnahme nach Abschluß der „Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR“. Diese Synode, im März 1973 in die Hofkirche zu Dresden einberufen, kam nach zweieinhalbjähriger Dauer mit der 7. Vollversammlung am 30. November 1975 zum Abschluß (vgl. 445). Wem dieses Jahrbuch zur Verfügung steht, hat eine gediegene Sammlung theol. Beiträge zu den angegebenen Themenkreisen zur Hand. Wem die Beiträge durch ihre Originalveröffentlichung zur Verfügung stehen, wird sich kaum vorstellen können, wie dankbar die Adressaten dieses

Jahrbuches sind, wenigstens auf diese bescheidene Weise Anteil zu erhalten an der theol. Arbeit anderer Gegenden, um, auf diese Weise unterstützt, ihren schweren pastoralen Dienst getreu zu erfüllen.

Wien

Raphael Schulte

LEHMANN KARL / RAFFELT ALBERT, *Rechen-schaft des Glaubens*. Karl Rahner – Lesebuch. (522.) Benziger, Zürich / Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 48.–.

Zum 75. Geburtstag K. Rahners, über dessen überragende theol. und auch unmittelbar pastorale Bedeutung für unsere Zeit weltweit Einigkeit herrscht, haben 2 Verlage, die das literarische Schaffen Rs. durch Jahrzehnte betreut haben, ein „Karl-Rahner-Lesebuch“ (= LB) aufgelegt, an dem sich auch andere Verlage durch Abdruckgenehmigungen aus den bei ihnen verlegten Schriften Rs. beteiligten. Für die Herausgabe wurden zwei ehemalige Schüler und Mitarbeiter K. Rahners gewonnen. Diese geben im Vorwort an, wem dieses LB dienen möchte: „Die Hgg. dachten – an den Christen, der zum stillen Nachdenken über den Glauben einen kurzen, aber gewichtigen Text sucht; – an den theol. Interessierten, der in seiner Freizeit einen raschen Zugang zu theol. Sachthemen gewinnen möchte; – an den Theologiestudenten, der ratlos vor den vielen Büchern Karl Rahners steht; – an den Religionslehrer, der einen knappen Text für den Unterricht braucht; – an den Seelsorger, der sich auf die Verkündigung vorbereitet; – an den Kenner der Theologie Karl Rahners, der wieder einmal gerne Grundtexte nachlesen möchte; – und an alle, die Karl Rahner schätzen oder ihn einmal kennenlernen möchten.“ (6\*). Auf eine kritische Frage: Wer könnte oder möchte alle dem genügen? ist zu antworten: R. hat tatsächlich für alle diese Adressaten ein Wort, und zwar nicht irgendeines, sondern ein theol. wie pastoral gültiges, auferbauendes, zum gläubigen Nachdenken und nachdenkenden Glauben ermunterndes. Deswegen konnten die Hgg. eine solche Zielsetzung wagen, ohne an einem solchen Anspruch zu scheitern.

Die „Einführung: Karl Rahner. Ein Porträt“ (13\*–53\*) von K. Lehmann dürfte für alle, die mit R. nicht schon vertraut sind, gerade zum volleren Verständnis seines Werkes und dieses LB von Wichtigkeit sein. Der Abschnitt „Zum Aufbau und zur Benützung dieses Buches“ (47\*ff) erklärt, daß sich dieses LB am „Grundkurs des Glaubens“ ausrichtet, wenngleich nicht sklavisch. Es soll also „weder ein Kompendium Rahnerscher Theologie sein, . . . noch eine Zusammenfassung der vielen Äußerungen in den ‚Schriften zur Theologie‘“, sondern „bloß ein *Lesebuch*“. Daß diese Absicht in glänzender Form verwirklicht wurde, mag sogleich bestätigt werden, zumal die bewußte Lektüre dieses LB sicher dazu führen wird, sich dem jeweils vollen Text zuzuwenden, auf den die detaillierten Angaben des Quellenverzeichnisses (465f) und nicht zuletzt das reichen Aufschluß bietende, ausführli-

che und doch nicht überladene Sachregister (467 ff) hinweisen.

Die ausgewählten Texte, die R. aus verschiedenen Anlässen verfaßte und die daher ein sehr unterschiedliches „genus litterarium“ aufweisen, sind unter folgenden Titeln zusammengestellt: „Was ist Christentum?“, „Vom Geheimnis des Daseins“, „Vom lebendigen Gott“, „Jesus Christus“, „Vom Bleiben des Hl. Geistes“, „Volk Gottes in der Geschichte“, „Vom Leben des Christen“, „Hoffnung auf Gott“. Die Zusammenstellung der wichtigsten Veröffentlichungen Rs. wird 461–464 geboten.

Wem es nicht möglich ist, alle Schriften Rahners zu besitzen, dem wird mit dem LB der Schatz Rahnerscher Theologie in einer Weise „greifbar“ gemacht, für die viele den Verlagen, Hgg. und eben nicht zuletzt R. selbst dankbar sein werden.

Wien

Raphael Schulte

BRUNNER HEINZ, *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jh.* (Europ. Hochschulschriften, Reihe 23) (320.) Lang, Frankfurt/M. 1979. Ppb.

Mit Recht weist B. in der Einleitung seiner Diss. (München) darauf hin, daß die Theologiegeschichte des verg. Jh. (bes. was die Ekklesiologie angeht) keineswegs schon hinreichend bearbeitet und für unsere Theologie fruchtbar gemacht worden ist. Das ist umso bedauerlicher, als die ekklesiologischen Versuche des 19. Jh. Wegbereiter für jene Entwicklung in der kath. Theologie waren, die im II. Vat. ihren bisherigen Höhepunkt erreichen konnte. B. beschränkt sich (leider) auf die Entwicklung im kath. Bereich (17), wodurch wichtige Fragen unbeantwortet bleiben müssen, da ja die kath. Theologie des 19. Jh. bekanntlich in einem ungemein brisanten Kontakt bzw. Widerstreit zur protest. Theologie dieser Zeit stand.

Ein I. Teil widmet sich der „Entwicklung der organologischen Kirchen-Idee in der kirchlichen Tradition von Paulus bis zur Aufklärung“ (21–64). Ein Überblick über so lange Zeit auf so wenig Seiten kann nur pauschale Angaben machen und läßt schon die Grenzen des folgenden erkennen: Es findet keine wirkliche theol. Diskussion und Einordnung der Gedanken des 19. Jh. statt, die ja nur im Gespräch mit einer sauber erhobenen und vorgestellten Ekklesiologie wenigstens der paulinischen Schriften geschehen könnten. Der 2. Teil bringt die „Darstellung und Entwicklung der grundlegenden Entwürfe zur organologischen Ekklesiologie im 19. Jh. (65–296) und stellt somit den Hauptteil dar. „Die organologische Ekklesiologie der Frühzeit“ wird vor allem durch Sailer, Gügler und Baader repräsentiert (65–86). Die „Hochblüte des organologischen Kirchendenkens“ findet sich bei Drey, Möhler, Döllinger, Klee, Dieringer und Günther (87–142). Auf den „Rückgang des organologischen Denkens in Deutschland in der Zeit vor dem I. Vat. Konzil“ trotz solcher Theologen wie Oswald, Scheeben und Pil-

gram (143–181), wird „Die Rezeption der organologischen Kirchenidee, ihre Fortentwicklung und Integration in die scholastische Ekklesiologie durch die Römische Schule“ festgestellt; es werden bes. Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin behandelt (183–237). Nachdem „die Idee der Kirche als corpus Christi mysticum im nicht-verbabschiedeten Schema ‚Über die Kirche‘ auf dem I. Vat. Konzil“ (239–250) nicht eigentlich wirksam wurde, fand das sie begründende Gedankengut doch seine Vertreter und weiterführenden Theologen, zugleich mit anderen Entwicklungslinien: „Die organologische Kirchenidee in der Zeit nach dem I. Vat. Konzil in Deutschland“, mit der Besprechung besonders von Wilmers, Gloßner, Commer, Hurter, Schanz und Talhofer, zeigt das auf (251–296). Den Schluß bildet das „Ergebnis und Zusammenfassung der vorliegenden Arbeit“ (297–299), ein reichhaltiges Literaturverzeichnis (301–318) wie ein doppeltes Abkürzungsverzeichnis.

Man legt die Arbeit relativ unbefriedigt aus der Hand. Ohne Zweifel hat B. eine große Zahl von kath. Theologen des 19. Jh. vorgestellt. Nur wird nicht erkennbar, ob B. unmittelbar an den Quellen arbeitete und sie für eine spezielle Frage selbst erschlossen hat oder sich nur durch Sekundärliteratur auf einschlägige Stellen verweisen ließ (was zu vermuten die Darstellung seines Buches eher Anlaß gibt). Ungeklärt bleibt, was „organologisch“ und „Organologie“ besagen soll. Man hat den Eindruck, damit sei kaum mehr gemeint als der Corpus-Christi-mysticum-Gedanke, so daß folglich kaum mehr zutage gefördert wird als eben die Idee der Kirche als Corpus-Christi (wenngleich in verschiedenen Akzentsetzungen). Daß dabei schon bei Paulus entscheidende Differenzierungen feststellbar sind, wird nicht zur kritischen Beurteilung oder Einordnung verwendet (weil vielleicht gar nicht bemerkt: die Angaben im ersten Teil sind dafür allzu dürftig). Wenn manche Autoren im 19. Jh. von der Kirche als einem Organismus sprechen, so wäre doch zu fragen, was damit genauer gemeint ist und was das zum (ekklesiologischen) Verstehen von „Kirche“ beiträgt. Manchmal entdeckt man dementsprechende Angaben, die aber gar nicht ausgewertet werden.

So ist die Kirche nach Drey deswegen ein Organismus, weil sie über die individuellen Lebensgrenzen hinweg Menschen aller Zeiten und Bereiche umfaßt (92), was also auf Geschichte und Geschichtlichkeit verweist, wobei aber unerfindlich ist, was hier „Organe“ oder gar „organologisch“ meinen könnte. Bei Gügler findet sich nach B. selbst „keine nähere Erläuterung der Bedeutung, die der Leib im organismischen (!) Ganzen haben soll“ (80). Wenn Möhler die Kirche als „Leib oder das körperliche Organ der Religion“ bezeichnet (vgl. 98), dann dürfte wieder etwas ganz anderes gemeint sein, als z. B. bei Drey, wenngleich auch Möhler „Organismus“ im Sinne von „geschichtlicher Kontinuität“ versteht (vgl. 101). Wieder anderes ist angesprochen mit der „romantischen Vorstellung“, „wonach

jeder Geist von innen heraus sich selbst einen leiblichen Organismus schafft" (103), wodurch Möhler auf die Geist-Beseelung der Kirche und deren Auswirkung zu sprechen kommt. „Organologisch“ könnte erst dann als sinnvoller Terminus eingeführt werden, wenn in der Kirche (als „Leib“ oder „Organismus“ verstanden) von verschiedenen „Organen“ die Rede wäre und deren gegenseitiger Bezug hervorgekehrt wäre.  
Wien Raphael Schulte

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie.* (Qu. Disp., Bd. 78) (150.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 28.50.

Der Titel darf nicht auf eine falsche Spur locken. Sch. gibt im „Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie“ (Untertitel) eine Bestandsaufnahme der wichtigeren Rez. seiner beiden „Jesus-Bücher“ und eine Auseinandersetzung mit ihnen. Die Bücher sollten (trotz ihrer Monumentalität) nur „eine etappenweise vorgehende Einführung“ (10) für eine unverkürzte Verkündigung der frohen Botschaft sein. So besteht die Grundabsicht dieses Bd. darin, „die Verstehensprinzipien darzulegen, aus denen die Jesusbücher geschrieben sind“ (10).

In 6 Kap. wiederholt Sch. den Inhalt und zeichnet die methodischen Linien deutlicher, als es bei der ursprünglichen Abfassung gelungen war, heraus. Damit will er Mißverständnissen und falschen Verdächtigungen, die gegen seine Orthodoxie gerichtet sind, für die Zukunft aus dem Weg gehen. Ist doch das, was bisher schon passierte, zu viel, um einfach darüber hinwegzugehen, wo es sich noch dazu um fundamental-kritische Äußerungen (z. B. auch von W. Kasper zu einigen Passagen) handelt, die auch einen hohen konstruktiven Beitrag zur Debatte bedeuten. – Wiederum geht es demnach um den „Weg zum Christentum in einer modernen Welt“, d. h. um gerade auch heute noch mögliche „Erfahrungen“ auf diesem Wege, letztlich „Heilserfahrungen“, und Sch. wehrt sich gegen den Verdacht des Neo-Liberalismus in seiner historischen Jesusforschung, einer einseitigen „Vorliebe für die Q-Tradition“ u. a. – Sch. führt seine Apologie vor allem gegen Angriffe auf sein erstes Jesus-Buch. – Unter den „Fundamentalen Diskussionspunkten“ (Kap. V) kommt dann endlich der Themenkreis in Sicht, der dem ganzen Bd. seinen Namen gab: Die Auferstehung Jesu. Hier führt Sch. eine informative Diskussion mit dem Exegeten A. Descamps. Er arbeitet deutlich heraus, daß er (dem ntl Zeugnis gemäß) von der „erfahrenen“ Soteriologie ausgehend eine Christologie ausarbeiten will. Daß für dieses Vorhaben die bis jetzt vermißten Darstellungen der Pneumatologie und der Kirche überhaupt in einem 3. Bd. erarbeitet werden, kündigt Sch. als Abschluß des „genetischen Entwurfes“ der Christologie an.  
Um Umwege zu vermeiden, möchte man fragen,

ob die hier versuchte „Rechtfertigung“ nicht gleich in den projektierten 3. Bd. eingearbeitet und als zusätzliche Verdeutlichung (und Verstehenshilfe für den Leser!) geboten werden könnte?

Graz

Winfried Gruber

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus.* Eine Rechenschaft. (79.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 9.80.

Die gleiche Thematik wie in der oben rezensierten Qu. Disp., auch die gleiche Intention greift Sch. in seinem Vortrag auf. Er stellt gleichsam seine Rechenschaft im Volkston vor. – Manche Sätze stimmen wörtlich mit der streng wissenschaftlichen Bearbeitung überein, ausgelassen sind (zumindest nicht explizit zitiert) die Diskussionen mit seinen Kritikern, aber es geht auch hier um Klarstellungen und meditative Fortführung auf dem eingeschlagenen Weg. Wer sich also nicht durch die wissenschaftlich subtilen Thesen und Analysen der Quaestio durchringen will kann erfolgreich nach dieser Schrift greifen. Angefügt ist der „Homiletische Epilog“ (entnommen aus dem Buch „Christus und die Christen“, 823–831), der die Grundgedanken des Vortrages im Sprachstil der Verkündigung entfaltet. Mit einem „Credo“, formuliert auf der Basis der ältesten kirchlichen Glaubensbekenntnisse, schließt die anregende Rechenschaft.

Graz

Winfried Gruber

PFAMMATTER JOSEF (Hg.), *Theologische Berichte VIII.* Wege theologischen Denkens. (189.) Benziger, Zürich 1979. Kart. lam. sfr 37.80.

Für das theol. Denken unserer Tage sind nicht mehr die Kategorien der antiken griechischen Philosophie maßgebend, sondern biblische und damit stark personalistische Denkmomente kommen zum Tragen. Dieser 8. Bd., der seit Jahren anregenden und höchst informativen „Theologischen Berichte“ (Joh. Feiner zum 70. Lebensjahr gewidmet) „möchte die in dieser pluriformen Situation theol. Denkbemühung wesentlichen Trends aufgreifen, sie in ihren grundsätzlichen Optionen vorstellen und von da aus auch prospektiv kritisch zu orten versuchen“ (11). Den Ausgang nimmt diese Orientierung mit dem Versuch einer Ortsbestimmung Systematischer Theologie: „Theologisches Denken im Spannungsfeld von Ursprung, Überlieferung und Gegenwart“, so kennzeichnet D. Wiederkehr (Luzern) die Lage und weist die hermeneutische Notwendigkeit von Bindung und Freiheit der Systematischen Theologie innerhalb dieses Spannungsfeldes nach. – Das Grundanliegen der Forderung nach einer „narrativen Theologie“ stellt J. Meyer zu Schlochtern dar und informiert über die wichtigsten vorliegenden Ansätze, von denen er aber meint, daß sie von der Einlösung ihres Programmes noch weit entfernt sind. – „Die Anliegen der Befreiungstheologie“

sucht L. Boff (Brasilien) durch eine Rückkehr „zu den ersten und grundlegenden Intuitionen der Theologie der Befreiung“ (71) darzustellen, wodurch sie sich als eine Art Systematischer Theologie sehen läßt: als eine Christologie der Befreiung (der wohl mit ebenso gutem Grund eine „Pneumatologie“ zur Seite zu stellen wäre). H. Petri (Paderborn) zeigt „Bedeutung und Grenzen anthropologisch-personalistischer Ansätze in der neueren Theologie“ auf, illustriert am Beispiel bestimmter Theologen (R. Bultmann, G. Eberling, B. Lonergan, K. Rahner, J. B. Metz). Gleicherweise theol. wie geistesgeschichtlich relevant zeigen sich die bisherigen Entwicklungslinien von der heilsgeschichtlichen zur Geschichts-Theologie (vertreten vor allem durch W. Pannenberg), die K. Koch (Luzern) nachzeichnet im längsten und sehr informativen Beitrag: Die heilsgeschichtliche Dimension der Theologie.

Auf die Grundbegriffe „Heil und Geschichte“ konvergieren alle Beiträge und vermitteln so Zugang zur Mitte theol. Denkens.

Graz

Winfried Gruber

RATZINGER J. / URS VON BALTHASAR H., *Maria – Kirche im Ursprung*. (80.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 9.80.

Eine von Kardinal Ratzinger gehaltene Predigt ist den beiden Beiträgen über die Stellung der Mariologie im ganzen der Theologie und über Maria in der kirchlichen Frömmigkeit vorangestellt. In ihr wird die umfassende Aktualität des Themas angeschlagen: „In der heutigen Welt des Geistes gilt nur noch das männliche Prinzip: das Machen, das Leisten, die Aktivität, die selbst die Welt planen und hervorbringen kann, die nicht auf etwas warten will, von dem sie dann abhängig wird, sondern die allein auf das eigene Können setzt. Es ist, so glaube ich, kein Zufall, daß wir in unserer westlichen, maskulinen Mentalität immer mehr Christus von der Mutter losgetrennt haben, ohne zu begreifen, daß Maria theologisch und gläubig etwas bedeuten könnte“ (11f). Ratzinger geht dann auf die Bedeutung der Mariologie für den Schöpfungsglauben ein. Denn das Emanzipationsstreben des heutigen Menschen ist nicht nur von einem „Sein wie Gott“ (Gen 3,5) geprägt, es will sich auch noch über die biologische Bedingtheit von Mann und Frau hinwegsetzen, indem es darin nur einen geschichtlich bedingten Rollenzwang sieht und die Leiblichkeit des Menschen, Mensch als Mann oder Frau, in der Versachlichung des „Biologischen“, außerhalb der humanen und geistigen Maßstäbe, ansiedelt. Darin geschieht in besonderer Weise ein Angriff auf die Frau: „Die Leugnung ihres Rechts, Frau sein zu dürfen. Insofern ist umgekehrt die Erhaltung der Schöpfung in besonderer Weise mit der Frage nach der Frau verbunden, und diejenige, in der das ‚Biologische‘ ‚theologisch‘, nämlich Gottesmutterchaft, ist – sie ist in besonderer Weise der Richtpunkt, an dem sich die Wege scheiden“ (33).

Und aus von Balthasars Beitrag: „Was den anthropologischen (Gesichtspunkt) angeht, so zeigt sich Maria gewiß als die starke Frau, die (mit den anderen hl. Frauen) an dem Schreckensort ausharrt, von dem weg die meisten Männer, die Jesu Jünger waren, geflohen sind. Man wird aber schwerlich in ihr Züge der in einem kämpferischen Sinn emanzipierten Frau entdecken, sie lebt eben völlig für den Dienst an ihrem Sohn und muß sich von ihm verfügen lassen, wie er es braucht und will. Solcher Dienst ist aber Sache aller christlichen Zeiten, wie sehr sich das Bild der Frau in ihnen auch wandeln mag“ (68)“

Die Beiträge sind kompakt und können wörtlich genommen werden, was sie so kostbar macht.

Seckau

Peter Schleicher

BISER EUGEN, *Glaube nur! Gott verstehen lernen*. (144.) (Herderbücherei 800) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 5.90.

„Das resignierende Wort vom ‚restaurativen Charakter der Epoche‘, das zu Beginn der fünfziger Jahre aufkam, gewinnt, fast über Nacht, eine neue, damals nicht geahnte Aktualität. Was sich augenblicklich in der Welt des Islams zuträgt, ist nur der Exzeß eines Vorgangs, der sich allenthalben, auch im Bereich von Christentum und Kirche, abzeichnet. . . . Die Gefahr, daß auch der Glaube in den Sog der restaurativen Denkweise gerät und demgemäß wieder primär als ein Akt der Unterwerfung und womöglich sogar des Denkverzichts ausgegeben wird, ist nicht von der Hand zu weisen. Wenn das nicht geschehen soll, muß seine Aktualität und Menschlichkeit mit allem Nachdruck in Erinnerung gerufen werden“ (9f). So umschreibt B. das Anliegen dieses Buches im Vorwort.

Schon der Blick in das Sach- und Namenregister verrät, daß hier der Leser in das weite Land der Probleme und Fragen geführt wird, aber sich dort nicht verlieren muß, da ihm mutig und überzeugend der Weg in das bessere Land des Glaubens gezeigt wird. Die Art, eine Vielzahl von Denkern und Dichtern, quer durch die Epochen hindurch, auf doch verhältnismäßig begrenztem Raum ins Gespräch zu ziehen, erinnert bisweilen an Dante. Da der Autor auch ihn einmal aus seiner Komödie zitiert (68), es geschieht im Abschnitt „Glaube und Kritik“, und dabei wie Dante des öfteren ins Anklagen gerät, wenn er aus angestrengter Diktion herausfallend, Wörter wie: redender und fordernder Vater-Gott, byzantinischer Despot, mittelalterlicher Kaiser, seniler Patriarch barocker Himmelsdarstellungen (74) ins Spiel bringt, wird man, obwohl es befremdet, dem nicht allzu großen Stellenwert beimessen dürfen und als Rez. noch einmal an die Göttliche Komödie erinnern, die ja doch in der Gottessehnsucht gipfelt. Gerade von dieser Sehnsucht, die ein Mensch haben kann, ohne die Welt verlieren zu müssen oder von ihr erdrückt zu werden, ist dieses Buch geprägt.

Seckau

Peter Schleicher

SCHMID MARGARETE (Hg.), *Heute gemeinsam glauben*. Ein Glaubensseminar. (Reihe engagement) (180.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Kln. S 110.-, DM 16.80.

Das Buch will eine Jubiläumsgabe zur Feier 40 Jahre Wiener Kurse und 30 Jahre Fernkurs für theol. Bildung sein. Als besondere Lesegruppe sind jene ins Auge gefaßt, die seit 1975 die Kursveranstaltungen des Wiener „Glaubensseminars“ besucht haben, sowie die künftigen Teilnehmer des Kurses. In 4 Blocks, die wieder in 4 Einheiten gegliedert sind, wird kurz unser christlicher Glaube und christliches Leben zusammengefaßt, systematisiert nach den 3 göttlichen Tugenden „Glauben, Hoffen und Lieben“ (= das christliche Leben). Ohne die anderen Darstellungen abwerten zu wollen, sei hervorgehoben, daß man selten wo so schön über die christliche Hoffnung lesen kann. Kirche und ihr sakramentales Leben bilden den Block „Feiern“. Der Bd. trägt die Handschrift von 11 fachkundigen Theologen, die sich seit Jahren im Rahmen der Wiener theol. Kurse für Laien um Vermittlung von Theologie bemühen. Obwohl so viele Autoren an der Gestaltung beteiligt sind, weist das Buch doch eine bemerkenswerte Einheit auf. Die Darstellung ist konzentriert, wie es eben für ein Kompendium zum Studium sein soll, dabei ist sie aber inhaltlich sehr reich. Hervorzuheben ist die leicht lesbare Sprache, die den Inhalt jedem vermitteln kann, der ein durchschnittliches Bildungsniveau mitbringt. Außer den direkt angezielten Lesegruppen könnte dieses Buch jedem etwas geben, der sich um eine Hilfe zur Umsetzung des Glaubens in das Leben umsieht. Es könnte auch ein guter Leitfaden für Glaubensseminare in den Pfarren sein, und auch Prediger könnten sich Anregungen für die Verkündigung daraus holen.

Linz

Sylvester Birngruber

## ÖKUMENIK

ROGER FRÈRE, *Die Dynamik des Vorläufigen*. (112.) (Herder-Bücherei, Bd. 648.) Freiburg 1978. Kart. lam. DM 4.90.

Als der Prior von Taizé dieses Buch 1965 erstmals herausbrachte, schrieb er: „Der gegenwärtige ökumenische Aufschwung weckt große Hoffnungen.“ Doch fragt er: „Wird sich der Ökumenismus nicht sehr schnell festfahren ohne eine Dynamik, die ihn in immer neue universelle Dimensionen führt? Wie soll er sonst alle Christen mit sich reißen und durch sie alle Menschen?“ Als Kenner und beherzter Vorkämpfer für Einheit unter den Christen bzw. unter allen Menschen zeigt R. auf, daß dazu eine bloß „friedliche Koexistenz unter den Christen“ ungenügend und vornehmlich für die junge Generation zu wenig begeisternd und mitreißend sei. Auch warnt er, die Ökumene zu einer nur „eschatologischen Größe“ zu machen, die in dieser Welt gar nicht zu realisieren sei. Ebenso behindere die oft so beharrnde „Ichbezogenheit der einzelnen

Kirchen“ wirkliche Einheit und Begegnung, die letztlich doch mit einem „Triumph der einen über die anderen“ rechnet. Gegenüber diesen anderen Gefahren der Stagnation in der Ökumene weist R. dann auf den immer lauter werdenden „Ruf der Stunde“ hin: Verhütung eines Bruches zwischen den Generationen – Begegnung mit den Menschen, die nicht glauben – Gemeinschaft mit den Ausgebeuteten.

Wenn die Kirche im Heute überleben, ihrer Sendungen an die Welt gerecht werden und nicht ihre Glaubwürdigkeit und Kraft verlieren will, dann muß sie wieder mehr und glaubhafter „das Mysterium des Volkes Gottes leben“ und „in der kontemplativen Gotteserwartung verharren“. Dieses „Rezept“ für einen lebendigen christlichen Ökumenismus fächert R. im letzten Teil des Buches in eine Palette von Wegen zur Einheit auf, die alle die Leuchtkraft gelebter, langjähriger Erfahrung in der ökumenischen Mönchsgemeinschaft von Taizé widerspiegeln.

Wenn dieses Buch fast 15 Jahre nach seiner französischen Erstausgabe nun in deutscher Sprache erscheint, deutet dies allein schon hin, wie aktuell und überzeitlich gültig die Ökumenismusüberlegungen des Priors von Taizé sind. Man möchte dieses Bändchen wirklich wie eine „Ökumenismus-Fibel“ in der Hand, „im Herzen“ jedes Christen heute wünschen.

Linz

Franz Greil

KALLIS ANASTASIOS, *Orthodoxie. Was ist das?* (Orthodoxe Perspektiven 1) (94.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 9.80.

Da die Orthodoxie, „infolge historischer Umwälzungen, vor allem politischer und ökonomischer Natur, nicht mehr eine fernliegende, orientalische, vorwiegend für mystisch veranlagte Romantiker und Orientliebhaber interessante exotische Form des Christentums ist, sondern seit langem auch in Westeuropa eine unübersehbare Wirklichkeit“ (2), und da die ökumenische Diskussion immer mehr auch die orthodoxe Theologie dazu verpflichtet, den Fragenden eine Selbstdarstellung zu bieten, ist es selbstverständlich, daß ein solcher „einführender Einblick in die Orthodoxie“ einen wichtigen Beitrag dazu leistet. Aber nicht nur diese Arbeit von Kallis ist sehr sinnvoll, sondern auch seine Tätigkeit überhaupt als Prof. für orthodoxe Theologie an der Universität Münster. Daß dort, besonders durch seine Habilitation am Fachbereich Kath. Theologie eine Möglichkeit geschaffen wurde für die Selbstdarstellung der orthodoxen Theologie, bedeutet einen konkreten Schritt in Richtung Ökumene und eine nicht überall vorhandene Entschlossenheit, konkrete Probleme zu lösen, die noch als Hindernisse für die Verwirklichung der vollen *Communio* der Kirchen im Wege stehen.

K. versucht vor allem als orthodoxer Theologe, der im Westen wirkt, seine Aufgabe in bezug auf seine Adressaten zu erfüllen, indem er „einen einführenden Einblick“ in 6 Kap. entfaltet: I. Begriffliches (9–15), II. Das Werden der Orthodoxie

(16–28), III. Einheit in der Vielfalt (29–38), IV. Das offenbare Mysterium (39–61), V. Gelebtes Mysterium (62–82), VI. Ausblick: Synodale Gemeinschaft (83–87). 2. Anhangsteile: I. Die orthodoxen Kirchen. A. Autokephale Kirchen, B. Autonome Kirchen, C. Weitere Kirchen (89–91); II. Die orthodoxen Kirchen in der BRD und Westberlin (92) und endlich ein Verzeichnis ausgewählter Literatur schließen diesen 1. Bd. der von K. hg. Reihe ab.

Schon im 1. Kap. werden viele wichtige Informationen dargeboten und Einseitigkeiten bzw. Mißverständnisse geklärt. Z. B. Orthodoxie: „Dabei läßt man außer acht die Verbindung des Begriffs orthodox zum Verb  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$ , das preisen heißt. Orthodoxie ist nicht abstrakte rechte Lehre, sondern rechte Lobpreisung Gottes . . .“ (10). „Ostkirche und Orthodoxie sind also keine synonymen Begriffe . . .“ (12) usw. Die Darstellung der historischen Entwicklung der orthodoxen Kirchen wird an ihre konkreten Motivationen und Ereignisse geknüpft, ohne die dabei vorhandenen geschichtlichen und zeitbedingten Erscheinungen zu verschweigen; etwa die Entfremdung zwischen Westen und Osten (20f), Proselytismus im 16. Jh. im Osten (24), das Auftreten des Nationalismus und des Phyletismus in manchen Bereichen der orthodoxen Kirche (26f) usw. Trotzdem beharrt die orthodoxe Ekklesiologie in ihrer pneumatologischen Dimension auf dem Prinzip der Einheit in der Vielfalt (29ff). Während die westliche Theologie deduktiv vorgeht „von der Betrachtung der Gesamtkirche auf die Sinndeutung der Ortskirche“, „geht die Osttheologie in ihrer Ekklesiologie induktiv vor, auf dem Weg der Betrachtung der Ortskirchen gelangt sie zu der Gesamtkirche, und zwar nicht als eine Additionsgröße, sondern als eine Kategorie der Relation; denn die Kirche ist nicht die Summe der einzelnen Ortskirchen, sondern in jeder Ortskirche in ihrer Fülle verwirklicht“ (29f), und zwar auf der Basis der eucharistischen Ekklesiologie. Die verschiedenartigen Betrachtungsweisen in der Trinitätslehre (z. B. auch in bezug auf das filioque) (31), in der christlichen Gnoseologie (41f), in der Liturgie (62ff.) u. a. finden ebenfalls in einer klaren und zusammenfassenden Form ihren Niederschlag, wenn auch gelegentlich in einem harten Ton, der ein ehrliches Bedürfnis zur Klarstellung zeigt.

Dieser 1. Bd., gerichtet eher an Theologen, und die angekündigten weiteren Bd. dieser Reihe werden dem heutigen Ökumenischen Dialog sicherlich einen guten Dienst leisten.

Graz

Gregor Larentzakis

## MORALTHEOLOGIE

BUJO BENEZET, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin*. Unter Einbeziehung der ntl. Kommentare. (Veröff. d. Grabmann-Inst., NF 29) (382.) Schöningh, Paderborn 1979. Kart. DM 44.–.

In dem Maße, wie sich heutige Moraltheologen

zur sittlichen Autonomie des Menschen – ohne dessen theonome Abhängigkeit leugnen zu wollen – bekennen, wächst das Interesse an der Frage, ob nicht schon Thomas v. A. (= Th.) als Vertreter einer solchen Sicht des Ethischen zu gelten hat, wie seit einigen Jahren von mehreren Autoren behauptet wird. Diese Würzburger Diss. schaltet sich in diese Erörterungen ein und versucht, ihnen ein besonderes Gepräge dadurch zu geben, daß sie ausführlicher auf die Schriftkommentare des Th. zurückgreift.

B. eröffnet seine Darlegungen mit einer umfangreichen Einleitung über die Chronologie der exegetischen Werke des Th. und deren Methode. Die hier gebotenen Informationen entsprechen dem gegenwärtigen Stand der Forschung. Im 1. T. befaßt sich B. mit den in der Vernünftigkeit des Menschen verankerten Grundlagen des sittlichen Handelns, wobei er sich über die Lehre des Th. von der Möglichkeit und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis verbreitet und sich dann dessen Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zuwendet. Der 2. T. hat die Lehre des Th. von den subjektiven und den objektiven Regeln des sittlichen Handelns (Gewissen und Gesetz) zum Gegenstand.

B. sieht in Th. einen Herold der menschlichen Autonomie. Zwar räumt er ein, daß Th. den Anteil Gottes an der Sittlichkeit des Menschen nicht schmälere: er bestehe „auf der göttlichen Belehrung, weil die Vernunft allein weder die letzte noch die einzige Grammatik des Menschseins konstituiert“ (163). Aber nichtsdestoweniger ist die Rede davon, daß Th. der Natur ihre volle Autonomie verleihe (264); durch die Vernunft nehme der Mensch am göttlichen Erkennen teil, „wodurch er über sein eigenes Erkennen ganz autonom verfügt“ (367); als Imago Dei werde er in die volle Autonomie entlassen (ebd.). Was soll man sich unter dieser Autonomie vorstellen? B. tendiert dahin, den Gehalt dieses Begriffs ziemlich weit zu spannen: es gehe um die Selbstgestaltung des sittlichen Lebens (49; 190); die Daseinsgestaltung sei dem Menschen selbst überantwortet (50; 172); der Mensch trage Verantwortung für sich selbst und für die anderen (55; 124); auch mit der menschlichen Freiheit wird die Autonomie identifiziert (271). Diese sich auf die Subjekthaftigkeit des Menschen, seine Selbstbestimmungsfähigkeit und Eigenständigkeit beziehenden Momente sind auch in der Vergangenheit als Lehre des Th. nie bezweifelt worden; nur sprach man in diesem Zusammenhang nicht von Autonomie. Allerdings würde man Th. nicht die Ansicht zugeschrieben haben, daß durch die Gottebenbildlichkeit der Mensch in die Lage versetzt werde, „die Dinge in der Hand zu haben, wie der Schöpfergott selbst“ (50).

Soll die Verwendung des Wortes Autonomie einen Sinn haben, so kommt man nicht daran vorbei, Autonomie als Selbstgesetzlichkeit zu fassen. Bisweilen gebraucht auch B. diesen Ausdruck, ohne daß jedoch genügend klar wird, was gemeint sein soll. Richtig stellt B. fest, daß nach Th. das Sich-selbst-Gesetz-Sein darin besteht, „daß der Gerechte das Gesetz nicht als Last emp-

findet, weil er schon durch das innere Gehaben (habitus) zu dem neigt, was das Gesetz vorschreibt“ (251). Das ist aber Wirkung des dem begnadeten Menschen inwohnenden Hl. Geistes. Es handelt sich also nicht um eine Eigenschaft des Menschen als solchen, sondern darum, daß der vom göttlichen Pneuma Erfüllte das ihm auferlegte Sittengesetz zu seinem eigenen macht und es ohne Zwang beobachtet. Das ist die sittliche Autonomie, wie sie Th. versteht, an die man aber heute wohl kaum denkt, wenn man dieses Wort gebraucht.

Fragt man, von wem bei Th. die sittliche Ordnung stamme, von Gott oder vom Menschen, so müßte die Antwort lauten, daß sie sich aus der Vernunft ergebe, wobei Th. in erster Linie an die Vernunft Gottes denkt (lex aeterna). Per intellectum divini praecepti (S. Th. I II 93,5) vermag der Mensch an diesem übergeordneten Gesetz (in abgeschwächtem Maße) Anteil zu erhalten. Was ihm im Gewissen zum Bewußtsein kommt, ist dementsprechend nicht ein selbstgegebenes Gesetz, sondern das Gebot Gottes (Ver. 16, 2–5 passim). Von einer Autonomie im eigentlichen Sinne kann keine Rede sein: homo non facit sibi legem (Ver. 17,3 ad 1). Das Sich-selbst-Gesetz-Sein ist die Prerogative Gottes (S. Th. I 21,1 ad 2). Was die durch das Wirken des Hl. Geistes sich ergebende „Autonomie“ betrifft, so tendiert B. zu stark dahin, diese zu verallgemeinern und sie bereits im Bereich des Schöpfungsmäßigen anzusiedeln, wie es auch auffällt, daß B. häufig vom Schöpfergott spricht, wo man eine andere Bezeichnung erwarten würde. Für Th. besteht ja das Endziel des Menschen nicht einfach in der Rückkehr zum Schöpfer als Ursprung und Ziel alles natürlich Guten, sondern in der übernatürlichen Vereinigung mit Gott als dem obiectum beatitudinis (vgl. S. th. III 109,3 ad 1 u. ö.). Wenn B. allerdings in der Schöpfung selbst schon Gnade sieht (250), muß er sich schwer tun, mit den Aussagen des Th. zurechtzukommen, in denen dieser die Schöpfungs- und Gnadennordnung deutlich auseinanderhält.

Auch sonst ließen sich kritische Bemerkungen anbringen, wenn sich auch manche weniger glückliche Formulierungen dadurch erklären, daß B., dem afrikanischen Kontinent entstammend, sich in einer ihm fremden Sprache auszudrücken hatte. Auf folgendes sei noch hingewiesen: B. spricht des öfteren davon, daß Th. den Menschen als Partner Gottes betrachte, der mit diesem einen Dialog führe. Diese moderne Ausdrucksweise sollte man nicht in das Denken des Th. hineinragen. – Hinsichtlich der Befugnisse, die der Mensch gegenüber der Natur hat, geht B. über Th. weit hinaus, wenn er meint, der Mensch habe die Natur zu entwerfen (56); sie werde durch den sittlich Handelnden definiert; natürlich und widernatürlich würden durch den Menschen bestimmt (242); er habe die Natur autonom zu interpretieren (274). Th. hingegen betont mehr als einmal, daß der Mensch nicht der institutor naturae sei; durch Kunst und Vernunft geleitetes Handeln müsse der Natur gleichförmig sein, wie sie von der göttlichen Vernunft einge-

richtet wurde (S. th. II II 50,4). Doch gibt B. an einer Stelle zu, daß die in der Schöpfung vorgegebene Natur auch die Vernunft bestimme und ihr die Grenzen des sittlich Machbaren zeige (242). – Auf der Synode zu Mâcon lautete die angeblich brutale Behauptung eines Bischofs nicht, „man könne die Frau doch nicht als Menschen bezeichnen“ (170). Zum wahren Sachverhalt vgl. LThK<sup>2</sup> VI, 1261. – Inwiefern ein Irrtum nach der Meinung des Th. als Gnade angerechnet werden könne, ist nicht ersichtlich (230). – Die religiones, von denen Th. im Opusculum von den beiden Geboten n. 1158 spricht, sind nicht die nichtchristlichen Religionen (255), sondern die christlichen Ordensgemeinschaften. – Leider übernimmt B. (274f) die von einigen Neueren vertretene absurde Ansicht, Th. erkenne auch den praecepta negativa des Naturgesetzes nur eine Geltung ut in pluribus zu. Th. lehrt das Gegenteil. Um nur eine Stelle zu nennen (in Rom. c. 13, lect. 2): Nullo enim tempore est furandum et adulterandum. (Voraussetzung ist natürlich eine präzise Formulierung des Verbotes. Darum ist das 5. Gebot keine Gegeninstanz.) – Was die naturgesetzliche Begründung der Einehe und ihrer Unauflöslichkeit betrifft, stützt sich B. allein auf die (abschwächende) Lehre des Sentenzenkommentars (292 ff). Wie die ScG III 123 u. 124 zeigt, nimmt Th. später einen anderen Standpunkt ein: unter Berufung auf den instinctus naturalis sieht er den naturgesetzlichen Charakter der genannten Eigenschaften der Ehe als voll gegeben an. Kann man sich auch B. nicht als einem in der Hinsicht zuverlässigen Führer in die Gedankenwelt des Th. anvertrauen, so ist doch lobend anzuerkennen, daß er sich seinem Thema mit großem Fleiß gewidmet hat, wovon auch seine ausgedehnte Literaturkenntnis und sein des öfteren zutage tretender kritischer Sinn Zeugnis gibt. In formaler Hinsicht präsentiert sich die Studie in bemerkenswerter Korrektheit.

Graz

Richard Bruch

LOTZ JOHANNES B., *Die Drei-Einheit der Liebe. Eros – Philia – Agape.* (288.) Knecht, Frankfurt/M. 1979. Kln. DM 29.80.

Der Titel des Buches beschreibt seinen wesentlichen Inhalt: „Der Eros als das vorpersonale Streben/Lieben“ (3. Teil, 53–90), „Die Philia als das personale Lieben/Streben“ (4. Teil, 91–162) und „Die Agape als das göttlich-personale Lieben“ (5. Teil, 163–221). Zuvor wirft L. einen Blick auf das Streben/Lieben im anorganischen, organisch-pflanzlichen und im tierischen Bereich (2. Teil, 39–51) und schließt mit einer Konkretisierung des Themas im Schrifttum „großer Gestalten“: Platon, Aristoteles und Augustinus (6. Teil, 223–282), so daß der geschichtliche Aspekt, obgleich er nicht thematisiert wird (17), neben wiederholten Rückgriffen insbesondere auf Thomas (26f, 32f, 66, 108, 112, 115 u. ö.) dennoch nicht ausgeklammert bleibt. Zu Beginn erörtert L. die Fragestellung nach der Liebe in ihrer Drei-Einheit (1. Teil, 17–38). Ziel des Ganzen

ist es, angesichts der bedenklichen Mißverständnisse „den vollen Reichtum des Liebenden dem gegenwärtigen Menschen wieder nahezu bringen“ (5, vgl. 216), nämlich – mit Bezug auf die „Drei-Einheit des menschlichen Lebens“ (17, 24, 37f): Sinnhaftigkeit, Geistigkeit, Übernatürlichkeit (24–28) – die Liebe in ihrer dreifachen Gestalt und integrativen Einheit. Dabei „entspricht der unteren Stufe des natürlichen Lebens das sinnlich-triebhaft Lieben, der höheren Stufe desselben Lebens aber das geistig-personale Lieben und dem übernatürlichen Leben schließlich das göttlich-gnadenhafte oder christliche Lieben“ (27). Zugleich „ist der Sexus in den . . . Eros einzubetten, ist der Eros in die Philia aufzunehmen . . . ist schließlich das natürlich-menschliche Lieben von der Agape . . . zu erlösen und zu vollenden“ (5f, vgl. 218–221). Der Philia kommt hier eine besondere Vermittlungsrolle zu (vgl. 6, 18–23, 27–29).

L. wendet sich gegen Verkürzungen und Verzerrungen der „Liebe“, wenn er deren dreifache Ausfaltung (Dreieckssymbol 220) aufzeigt und dabei die innere Zuordnung beleuchtet. Damit greift er ein Anliegen auf, das für das Christentum, das den Gott der Liebe verkündet und sich unter das Gebot der Liebe gestellt weiß, ebenso essentielle wie aktuelle Bedeutung hat. Die Aufgabe, die christliche Liebe in ihrer Proprietät darzustellen und gegenüber defizienten Phänomenen abzugrenzen, verlangt ja auch eine Klärung der Zusammenhänge zwischen der sinnhaft und der geistig orientierten Zuwendung, zwischen der Ichbezogenheit und der Öffnung zum Du hin, zwischen der Mitmenschlichkeit und der Gottesverehrung sowie zwischen der menschlich-natürlichen und der gottgeschenkten und gottbezogenen übernatürlichen Liebe. Hier ist nicht nur der Vorwurf Nietzsches vom vergifteten Eros richtigzustellen (64), es ist zudem eine Spiritualisierung, Altruisierung und Supranaturalisierung der christlichen Liebe ins Lot zu bringen, die in solcher Zuspitzung nicht selten als Überforderung empfunden wird oder sogar Ablehnung und Widerstand hervorruft. Wie das Postulat einer „Humanität ohne Gott“ provoziert das Christentum heute aber auch die reduktionistische Tendenz in den eigenen Reihen, die alles in die Nächstenliebe, in die „Horizontale“, verlegen möchte.

Hier bieten die von L. entwickelten Durchblicke und Überlegungen eine gute Hilfe zu klärender Besinnung. Diese läßt sich von zwei Seiten angehen, vom Eros und der Philia her, die beide noch einmal in die Agape einzubringen und durch sie zu vollenden sind, aber auch von der Agape her, die – „*gratia supponit naturam*“ – in den erstgenannten ihr menschliches Fundament hat (165, 214–219). Auf diesem Wege kommt es zunächst zu einer Art Rehabilitation des den Sexus implizierenden, aber mit diesem nicht koinzidierenden Eros (68–77), der ob seiner Ambivalenz (60–62) in der Philia zu verankern ist (77–90). Diese wiederum entfaltet sich grundsätzlich als Selbstliebe und als „Andernliebe“ (116–126; zur Terminologie: 119–121), ohne daß letztere, die

sich über den Mitmenschen hinaus Gott zuwendet (147–157) und sich wiederum als „selbstgebundene“ und mehr noch als „selbstfreie“ Liebe darstellt (120, 126–134), zur (geordneten) Selbstliebe in Konkurrenz träte (122–124, 152). Zur „selbstfreien“ – statt „selbstlosen“ (120f) – Liebe (127f, 135–147) rechnet L. zumal das „Wohlwollen“ gegenüber dem anderen als „das Wollen seines tiefsten Wohles“ und das „Sein-Lassen“ als „das Gewähren des Entfaltungsraumes“, womit natürlich nicht nur die (mental) gute Absicht bzw. nicht ein distanzierendes Sich-selbst-Überlassen gemeint ist (136). Schließlich verbinden sich in der durch das NT vorgestellten Agape Gottes zuvorkommendes Heilshandeln und menschliche Antwort (167–175), freies menschliches Tun und gnadenhaft-göttliches Wirken (177f), Menschen- und Gottesliebe (194–196), Nächsten- und Selbstliebe, deren Maßgeblichkeit freilich das Beispiel Christi über sich hat (196f).

Alles in allem: Wenn es – gegen Rilkes Klage (7, 140) – darum geht, „die Liebe zu lernen“, und d. h. zunächst ihr Wesen zu verstehen, bietet dieses angenehm lesbare Buch mit seiner Fülle wertvoller Gedanken gute Orientierung und persönliche Vertiefung.

Linz

Alfons Riedl

BOCKLE FRANZ, *Menschenwürdig sterben*. (Theol. Meditationen, hg. v. H. Küng 52) (54.) Benziger, Zürich 1979. Kart. sfr 7.80.

„Der Mensch weiß um seine Sterblichkeit“ (7). Ungezählte Male begegnet er ringsum dem Tod, ehe dieser eines unbekanntes Tages auch ihn – ihn ganz persönlich – erfaßt. Damit und daraufhin gilt es zu leben. „Sterben ist ein Stück Leben“ (27), nicht erst dessen unweigerlicher Abbruch, weshalb es „als ein inneres Moment zum Leben des Menschen gehört und darum am Begriff der Menschenwürde Maß nehmen muß“ (28). Was dies in einer Zeit bedeutet, in der sich mit medizinisch-technischem Aufwand der Freiraum vor dem Tod schrittweise ausdehnen läßt, aber auch (und nicht ohne Zusammenhang damit) die Freiheit zum Tod postuliert wird, gibt B. in einer den Problemen aufgeschlossenen, auf Erfahrung gestützten und vom Thema her unmittelbar berührenden Schrift zu meditieren. Daß das Recht das Leben als fundamentales Gut unter seinen Schutz nimmt, erspart weder dem Kranken noch seinen Ärzten und Pflegern die „Frage nach dem Sinn der Lebenserhaltung“ (14), wenn und wo dieses Leben unüberwindlich vom Tod gezeichnet ist. Darf im Falle schwerer Schädigung und Hilflosigkeit der Betroffene selbst seinen Tod verlangen und darf der Arzt diesem Wunsch nachkommen? B. hinterfragt diese in den Augen vieler Zeitgenossen korrekte und sogar humane Lösung, die in Wirklichkeit auf Kosten des Menschlichen und der vertrauensvollen Bezüge zwischen dem Kranken und seiner Umgebung geht. Was bereits den Gesunden ängstigt und worunter der Todkranke leidet,

ist im tiefsten das Alleingelassenwerden unter einer anonymen Versorgungsapparatur ohne die ersehnte persönliche Zuwendung und Begleitung (vgl. 22–26). Was darum nützt, ist die Lebenshilfe des Sterbebestandes (vgl. 27–39), der der menschlichen Freiheit, Sozialität und Verwiesenheit auf das Absolute Rechnung trägt (30) und, ohne den Lebenswillen zu brechen, für die persönliche Annahme des Todes bereit macht. Von daher ist auch das vielgenannte Problem der „Wahrheit am Krankenbett“ (37–39) zu sehen. Schließlich stellt sich unausweichlich die Frage nach Sinn und Wesen des Todes, der sowohl die Endlichkeit des Menschen besiegelt, als auch dem Glaubenden – im Blick auf Jesus, den Gekreuzigten und Auferweckten – die Hoffnung auf Endgültigkeit und Vollendung bewahrt (vgl. 41–54).

Die Bedeutung dieser Schrift liegt in einem Zweifachen: B. ruft ins Bewußtsein, daß die allenthalben erhobene Forderung der Menschenwürde auch „menschwürdig sterben und in Menschenwürde sterben lassen“ (30) einschließt, und entfaltet diese Konsequenz. Zugleich stellt er – alternativ zu einem „katastrophischen Todesverständnis“ (45) – den menschlichen Tod in das Licht des christlichen Auferstehungsglaubens. So empfiehlt sich diese kleine, aber gehaltvolle theol. „meditatio mortis“ keineswegs nur jenen, die von Berufs wegen oder umständehalber mit Sterbenden zu tun haben.

LinZ

Alfons Riedl

## KIRCHENRECHT

MÜLLER HUBERT, *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl*. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. (KStuT, Bd. 29) (XLI u. 268.) Grüner, Amsterdam. Ln. Hfl 80.–.

Der Untertitel dieser Habilitationsschrift (Würzburg 1975) läßt auf eine rein rechtshistorische Studie schließen. Zwar ist der Hauptteil (25–202) der Frage nach der Beteiligung der Laien an der Bischofswahl in der Dekretistik und frühen Dekretalistik gewidmet, der anschließende Abschnitt (207–235) befaßt sich aber mit der Bischofswahl als solcher im *ius condendum*.

Der mit geradezu bestechender Gründlichkeit gearbeitete historische Teil untersucht in erster Linie, wie sich die frühe Kanonistik zur Frage der Bischofswahl verhält, wobei als besonderer Schwerpunkt der diesbezügliche Anteil der Laien herausgearbeitet wird. Zunächst hat sich M. mit dem schillernden Laienbegriff auseinandersetzen, was u. a. bei der Abgrenzung gegenüber den Religiösen und deren Anteil an der Bestellung eines Diözesanbischofs deutlich wird. Angesichts der auch von M. beklagten Unmöglichkeit, den Laienbegriff in einer juristisch brauchbaren Weise positiv einzugrenzen, muß von der gängigen Definition des Laien als von den Klerikern unterschiedenen Gliedern der Kirche ausgegangen werden.

Innerhalb des gezogenen zeitlichen Rahmens (von der Mitte des 12. bis zur Mitte des 13. Jh.) unternimmt M. den durchaus geglückten Versuch, der gestellten Frage anhand des derzeitigen Standes dekretistischer Forschung nachzugehen. Hierbei werden nicht nur gedruckte, sondern auch zahlreiche, bisher nicht veröffentlichte Handschriften verschiedenster Provenienz mustergültig aufgearbeitet. Ausgehend von dem das Zusammenwirken des Gottesvolkes bei der Bestellung eines Bischofs markierenden Dictum Gratians „Nullus inuitus detur episcopus“ (c. 13 D 61) grenzt dann Gratian selber den je verschiedenen Beitrag der beiden „genera Christianorum“ mit den Worten ein „Electio clericorum est, consensus plebis“ (D 62 pr). Es werden im Verlauf der Untersuchung die verschiedenen Spielarten der Beteiligung von Laien am Vorgang der Bistumsbesetzung aufgezeigt, wobei zahlreiche Beispiele für ein über das bloße (nachträgliche) Konsensrecht hinausgehendes Mitwirken von Laien aufscheinen. Auch das Konsensrecht selbst weist zahlreiche Varianten mit sehr verschiedenartigem rechtlichen Inhalt auf; sie reichen von der Möglichkeit des Volkes, die Wahl eines bestimmten Bischofs zu erbitten, bis zur Aufhebung der Wahl bei begründetem Widerspruch der Konsensberechtigten.

Fast nebenher liefert die Studie aber einen, angesichts der heutigen Problemlage unüberhörbaren Nachweis: Als kanonisch wird (und dies nicht nur im fraglichen Untersuchungszeitraum, sondern längst vorher und nachher) die Wahl des Bischofs durch ein geistliches, also aus Klerikern bestehendes *Gremium* angesehen; ein päpstliches Reservatsrecht stellt einen Bruch in der Kontinuität der Entwicklungslinie dar.

Die durch das II. Vat. eingeleitete Neubesinnung auf die Selbständigkeit der Teilkirche (insbes. Lumen gentium Art. 23) wird zu einer Frage an das geltende Kirchenrecht, ob es die Autonomie der Teilkirche bei der Bestellung des Oberhirten entsprechend zum Ausdruck bringt. In der Tat hat weder das kodikarische Recht noch die nachkonziliare Rechtsentwicklung dem Anliegen einer wenn auch noch so vorsichtigen Lockerung des bestehenden päpstlichen Reservates Rechnung getragen. Das Dekret des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche vom 25. 3. 1972 (AAS 64/1972, 386ff) vermeidet es sogar ängstlich, auch nur den Eindruck einer kollegialen Beratung bei der Besetzung des Bischofsamtes entstehen zu lassen.

M. schließt seine Untersuchung mit einem als Diskussionsbeitrag deklarierten Vorschlag für die Gestaltung eines neuen Rechts ab. Er enthält 3 Punkte: 1. Die Kirche beansprucht völlige Freiheit bei der Ernennung von Bischöfen und gewährt außerkirchlichen Instanzen keinerlei Recht auf Einflußnahme. Dies schließt aber vorherige Fühlungen des Hl. Stuhles mit der Regierung eines Staates über die Person des in Aussicht genommenen Kandidaten nicht aus. 2. Die kanonische Regelung der „designatio personae“ muß die berechtigten Anliegen der Teil- wie auch der Gesamtkirche angemessen berücksich-

tigen. Die Wahl des Bischofs sollte wieder der legitime Ausdruck des Subjektcharakters der Einzelkirche sein, die in kollegialer Willensbildung in einem aus Klerikern und Laien gebildeten Gremium erfolgen müßte. 3. Das Wohl der Gesamtkirche ist durch die Autorität des Papstes zu garantieren, wobei die bloße nachträgliche Bestätigung einer ansonsten ohne jede päpstliche Mitwirkung verlaufenen Bischofswahl als nicht genügend erachtet wird. Dem Papst solle zunächst das Recht zukommen, die von den einzelnen Bischofskonferenzen zu erlassenden Normen (betreffend Wahlsynode, Wahlverfahren usw.) zu approbieren. Aus den dem Papst vorzulegenden verbindlichen Vorschlägen müßte die endgültige Wahlliste erstellt und der Wahlsynode vorgelegt werden, nachdem vorher die kanonische Eignung der Kandidaten festgestellt wurde. Die endgültige Wahl ist vom Papst zu bestätigen.

Der von M. gezogene Bogen von rechtshistorischer Betrachtung zum geltenden Recht und zum *ius condendum* verdient es u. a., geradezu als Musterbeispiel für die Aktualitätsbezogenheit sachgerechter rechtsgeschichtlicher Forschung bezeichnet zu werden. Erst ein Aufweis der in der Vergangenheit bestandenen Fragen und ihrer legislativen Bewältigung schärft den Blick für die Facetten einer die *gegenwärtigen* Probleme angemessenen berücksichtigenden Lösung. Daß überdies die Erstellung eines adäquaten Rechtsmodells nicht ohne Einbeziehung theol. und ekklesiologischer Prämissen möglich ist, dafür hat M. einmal mehr einen überzeugenden Nachweis geliefert.

Es steht zu hoffen, daß die Thesen dieses überaus lesenswerten Buches ihren Niederschlag dort finden, „ubi leges conduntur“.

Linz

Bruno Primetshofer

LÜDICKE KLAUS, *Psychisch bedingte Eheunfähigkeit. Begriffe – Abgrenzungen – Kriterien.* (221.) (Europ. Hochschulschriften, Theologie, Bd. 105) Lang, Frankfurt/M. 1978. Kart.

Der Problembereich, dem diese Studie gewidmet ist, wurde in den letzten Jahrzehnten nicht nur ausgiebig in der kirchlichen Rechtsprechung, vorab der SRR, behandelt, sondern ist auch Gegenstand einer Fülle von wissenschaftlichen Publikationen geworden. Dies umso mehr, als einerseits die Problematik zahlreicher gescheiterter Ehen und andererseits das Fehlen ausreichender gesetzlicher Bestimmungen für Wissenschaft und Judikatur eine Herausforderung darstellten. Als eigentliches Thema seiner Untersuchung hat sich L. die Beschreibung von Eheuntüchtigkeitsgründen mit psychischen Ursachen durch Aussagen des materiellen Rechts vorgenommen (12).

Derartige Ursachen können sich entweder unmittelbar auf die *Eheschließung* selbst oder auf die *Eheführung* auswirken. Demzufolge unterscheidet L. auch 2 Typen von psychisch bedingter Eheunfähigkeit, nämlich die *Ehevertragsunfähig-*

*keit* und die *Eheführungsunfähigkeit*. Erstere geht von der aufgrund der Vertragsnatur der Ehe geforderten Willenserklärung aus und folgert, daß eine Willenserklärung nur dann zurechenbar sei, wenn der Erklärende bei ihrer Abgabe über ausreichende Fähigkeiten des Erkennens, des Wollens und des Handelns verfüge. Letztere faßt die für die Führung der Ehe wesentlichen Pflichten ins Auge und kommt zu dem Ergebnis, daß die auf eine dem Eheberber unmögliche Leistung gerichtete Verpflichtung unwirksam sei. Diese, auf sorgfältiger Untersuchung der Rota-Judikatur basierende Unterscheidung erscheint plausibel und hat m. E. die Diskussion in dieser Frage um entscheidende Ansatzpunkte bereichert. Und dies insbesondere deshalb, weil L. die gewonnenen Kategorien sehr eingehend von ähnlichen Tatbestandsbildern abgrenzt und es durchaus mit Erfolg unternimmt, das Spezifische in den beiden Varianten dieses „caput nullitatis“ herauszuarbeiten.

Ausgehend von der unbestrittenen Nichtigkeitsfolge psychisch bedingter Eheunfähigkeit stellt sich L. die Frage, welche der im kanonischen Recht anzutreffenden Nichtigkeitsgründe in Frage komme: (trennendes) Ehehindernis oder Konsensmangel? Die Mehrheit der sich mit dieser Frage befassenden Autoren scheint bisher für Konsensmangel eingetreten zu sein, und auch das Schema *Sacr* aus 1975 weist zumindest einen Teil der psychisch bedingten Eheunfähigkeit eindeutig in die Reihe der Konsensmängel (can. 296, 1). Schon in der Einleitung seiner Untersuchung stellt sich L. diesem Problem. Er meint aber, es sei nicht angängig, Ehehindernisse und Willensmängel „als die naturgegebenen Kategorien schlechthin anzusehen“ (5); die Möglichkeit einer 3. Alternative wird einmal beiläufig erwähnt (4 Anm. 7). Der solcherart in Spannung versetzte Leser merkt aber dann im Verlaufe der Darlegung, daß L. sich doch zwischen den beiden Kategorien zu entscheiden hat, wobei ich ihm durchaus beipflichten möchte, wenn er aus guten Gründen sowohl die Ehevertrags- wie auch Eheführungsunfähigkeit als *Ehehindernis* nach dem System des CIC bezeichnet (78 und 176).

Die Studie nimmt in der Fülle der zu diesem Thema schon getroffenen Äußerungen sicherlich einen besonderen Platz ein, da sie sich sowohl durch scharfsinnige Erfassung des status *questionis* als auch durch ausgewogene Beurteilung und Lösung vieler in Literatur und Judikatur kontroversieller Fragen auszeichnet. Freilich wird man L. nicht überall folgen können. Wenn er etwa (im Zusammenhang mit der in der Literatur öfter als *psychische Impotenz* bezeichneten) Eheführungsunfähigkeit die Frage ihrer Unheilbarkeit aufwirft und dabei die bei der *physischen Impotenz* nach can. 1068 CIC zur rechtlichen Relevanz erforderliche Unheilbarkeit kritisch unter die Lupe nimmt, fordern seine Thesen zum Widerspruch heraus. Denn dieses Unheilbarkeits-erfordernis des can. 1068 ist L. zufolge ein unreflektiertes Relikt aus dem vortridentischen Eheverständnis, das (im Gegensatz zu der durch

Tametsi geschaffenen Rechtslage) kein punktuell fixiertes Entstehen der Ehe kannte (173). Durch die Einführung der Formpflicht sei „dem Unheilbarkeitserfordernis die Grundlage entzogen“ (174), d. h. auch die heilbare (physische) Impotenz müsse Nichtigkeit der Ehe zur Folge haben, wenn sie im Augenblick der Eheschließung vorhanden sei.

Ganz abgesehen davon, daß dieser Vorschlag m. E. zu unmöglichen Konsequenzen führen müßte, halte ich auch die theoretische Begründung für die Position des can. 1068 für verfehlt. M. a. W.: ich glaube nicht, daß durch die Einführung der Formpflicht auf dem Trienter Konzil ein derart grundlegender Wandel im Eheverständnis eingetreten ist, wie es L. darlegt. Auch das vortridentinische Eherecht mißt zumindest seit der Entscheidung des Rechtsstreites zwischen der Bologneser und Pariser Schule durch Alexander III. dem Konsensaustausch unter den Nupturienten eine für das Entstehen der Ehe entscheidende Bedeutung zu. Auch wenn für diesen Konsensaustausch noch keine Formpflicht vorgeschrieben war, ändert das nichts an der Tatsache, daß die für die Ehe konstitutiv vorgesehene Willenseinigung ein punktuelles Geschehen war, das sich lediglich hinsichtlich der Erkennbarkeit seines Entstehens oftmals einer genauen Datierung entzog.

Wer immer sich, sei es vom wissenschaftstheoretischen, sei es vom praktischen Standpunkt her mit der Thematik dieses Buches befaßt, wird sich L. für die übersichtliche, gründliche und klare Darstellung zu Dank verpflichtet wissen.

Linz

Bruno Primetshofer

## PASTORALTHEOLOGIE

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

Das Angebot von Seminaren und Publikationen zum Thema „Tod“ zeigt, wie wenig der Mensch die damit gestellten Fragen auf Dauer unterdrücken kann. Auch dieser Bd. enthält eine Auswahl von 8 Referaten einer interdisziplinären Seminarveranstaltung, in denen vielfältige Aspekte des Phänomens zur Sprache kommen: der Biologie (J. Bereiter-Hahn), der Medizin zur Feststellung des Todes (G. F. Walther), der Soziologie mit Beobachtungen von Einstellungen zu Tod und Unsterblichkeit in den westlichen Industriegesellschaften (G. Schmied) sowie der Hilfe für Suizidgefährdete (G. Nieder). Mit Beispielen der geistigen Auseinandersetzung in Philosophie und Theologie konfrontieren M. R. Alföldi über „Der Tod – Glaube und Aberglaube im antiken Rom“, F. Ricken zur Unsterblichkeitsgewißheit in Platons „Phaidon“; J. Schreiner zeichnet das Ringen in den atl Vorstellungen von Tod und Unsterblichkeit nach bis zum Durchbruch der glaubenden Überwindung des Todes. J. Mauser

beschließt dieses Spektrum von Beiträgen mit theol. Bemerkungen über „Tod und ewiges Leben in der Sicht des christlichen Glaubens“.

Der Bd. kann und will keine erschöpfende Aufarbeitung der Todesproblematik bieten, wohl aber bedenkenswerte Anregungen zu persönlicher Auseinandersetzung.

Graz

Johannes Marböck

RICHTER K. / PLOCK H. / PROBST M., *Die kirchliche Trauung*. Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. (175.) Herder, Freiburg 1979. Kart. DM 19.80.

Ein Werkbuch, aber nicht nur das. Die Vf. setzen sich auch mit den grundsätzlichen Fragen auseinander, die sich heute im Zusammenhang mit der Trauung stellen: die Einstellung zur Ehe im Spiegel soziologischer Untersuchungen; ein eventuelles Ehecatechumenat nach dem französischen Experiment für Brautleute, die sich noch nicht für das sakramentale Verständnis entscheiden können; religiöser Ausdruck in Ehe und Familie; die geschichtliche Entwicklung der Eheschließung von der alten Kirche, die noch keine Eheliturgie kannte, über die Entfaltung erster Riten im Mittelalter bis zur nachtridentinischen Ordnung und weiter zum gegenwärtigen Stand; die Spannung zwischen juristischen und liturgischen Aspekten; die Fragwürdigkeit des sakramentalen Charakters der Ehe zwischen Getauften, wenn der Glaube fehlt. – In all diesen Fragen wird eine erste Orientierung geboten.

Als Werkbuch ist der Band für die Praxis zu empfehlen. Für alle Elemente der Liturgie werden Hilfen angeboten: Gebetsformulierungen, Schrifttexte zu bestimmten Themen mit Einleitungen bzw. Ansätzen für die Homilie (bei den Literaturangaben für die Verkündigung müssen leider Lücken vermerkt werden), gut passende Lieder aus dem Gotteslob und Hinweise für die Bereicherung der Liturgie durch individuelle Gestaltung. Von der Feier der Verlobung über die Trauung in der Messe und die Trauung ohne Eucharistiefeier (wenn die Brautleute dem Leben der Kirche fernstehen oder nicht kommunizieren wollen) bis zur silbernen und goldenen Hochzeit sind hier brauchbare Unterlagen zusammengestellt. Auch wertvolle Hinweise für die Eheschließung mit Nichtgetauften, Juden oder Moslems. Für die konfessionsverschiedene Eheschließung gibt es leider nur die allgemeinen Hinweise und nicht die konkreten Hilfen, was allerdings (m. E. unzureichend) begründet wird. Man kann dieses Buch auch Brautleuten in die Hand geben, die sich die Mühe machen wollen, eine individuelle Hochzeitsgestaltung vorzubereiten.

Linz

Bernhard Liss

SCHÖPPER HANS / STEHLE EMIL L. (Hg.), *Kontinent der Hoffnung*. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zu Puebla. (164.) Grünewald, Mainz / Kaiser, München 1979. Kart. DM 18.50.

Wir sind den Hgg. zu Dank verpflichtet für die Auswahl von Aufsätzen über die Voraussetzungen, den Verlauf und die Ergebnisse der III. Generalversammlung des lateinamerik. Episkopates, „die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft“, Puebla/Mexiko (1979). 10 von den 11 Autoren der Beiträge nahmen an der Konferenz teil bzw. arbeiteten an ihr mit; einige sind selbst Lateinamerikaner und alle sind auch von ihrem Beruf her mit den Problemen Lateinamerikas vertraut. Der Buchtitel stammt von den lateinamerik. Bischöfen, die in Medellín ihre Welt so bezeichneten. Obwohl in ihren Auffassungen durchaus nicht konform, sind die Autoren doch alle hinsichtlich Puebla vom gleichen Optimismus erfüllt wie Schöpfer, der seinen Beitrag mit „Konferenz der Hoffnung“ überschreibt; er sieht in ihr einen „Schritt zur Versöhnung“, zum Abbau von Spannungen als Voraussetzung zur Lösung der Probleme. Stehle gibt einen prägnanten historischen Abriss über die Entwicklung des Kirchenbildes von der ersten Generalversammlung der Bischöfe in Rio (1955) über Medellín (1968) zu Puebla; im Hinblick auf Medellín, zu dem es sich bekennt, Fehlinterpretationen korrigierend, bedeutet Puebla einen Schritt weiter – „neuer Wein in neuen Schläuchen“ – ein Bericht in Tagebuchform (L. Schwarz) schildert lebendig und authentisch das Klima der Konferenz, die Dialogbereitschaft, die Abstimmungen . . .

Die Vorbereitung der Konferenz wird gewertet, bes. das heißumstrittene Beratungsdokument (Documento de consejo) und das als Basisdokument für die Konferenz gedachte Documento de trabajo (R. Poblete u. H. Zwiefelhofer); Höhepunkt der Vorbereitung war die Mexiko-Reise und Eröffnungsansprache Johannes Pauls II., die viele Fragen klärte. Wichtige Themen der Konferenz und ihre Behandlung werden besprochen, darunter die Hl. Schrift (F. Galindo), zu der das Volk einen neuen Zugang gefunden hat, indem es immer mehr nach ihr die Wirklichkeit deutet; Puebla bezeichnet die Hl. Schrift als Seele der Evangelisierung. – Die kirchliche Basisgemeinschaft (J. Marins), in der Puebla ein Zeichen der Hoffnung und der Freude erkennt, ist eine Gemeinschaft, worin die Menschen ihr Kirchesein von Grund auf erfahren, vertiefen und entwickeln. – Die lateinamerik. Volksfrömmigkeit ist ein Volkskatholizismus (J. Lozano), dessen echte Werte die Identität der Kultur Lateinamerikas bestimmen; seine Schwächen sind vor allem die Folge des Mangels an religiösem Wissen. – Der Ökumenismus (M. T. Porcile), das Streben nach Einheit, erfordert weiter den respektvollen Dialog mit den nichtkath. Gemeinschaften; gegenüber dem brennenden Problem der Proselytenmacherei der „freireligiösen Bewegungen (Sekten) ist eine vermehrte Treue zum Evangelium in der Kirche nötig. Hinsichtlich der Rolle der Frau in der Evangelisierung Lateinamerikas (A. Balde) wird die Würde der Frau als Mensch und Partner betont und ihre Mitarbeit am kirchlichen Leben begründet. Die kath. Soziallehre (A. Rauscher) fordert auch

im Sinne des Hl. Vaters eine ganzheitliche Befreiung, die sich der evang. Wege, nicht aber der Gewalt und des Klassenkampfes bedient. „Die Antwort von Puebla“ auf die Herausforderung der Wirklichkeit (H. Zwiefelhofer) (wobei es nach dem neuen Selbst- und Sendungsbewußtsein der Kirche Lateinamerikas fast unmöglich ist, zwischen Herausforderungen inner- und außerkirchlicher Art zu unterscheiden) liegt in der Verkündigung einer Evangelisierung, die bis zu den Wurzeln der Kultur vordringt; sie regt eine Bekehrung an, die Basis und Garantie gerechter Strukturen und der sozialen Umwelt sein kann. Sie ist befreiend im Sinne einer Befreiung von jeder Art der Knechtschaft, von der persönlichen und sozialen Sünde . . . Sie sucht Befreiung für das fortschreitende Wachstum im Sein durch die Verbindung von Gott mit den Menschen . . . Sie hat ihren Schwerpunkt vor allem in der Option für die Armen. Schon in Medellín war nach den Worten des Hl. Vaters die Kirche mit ihrer vornehmlichen, aber nicht exklusiven Liebe zu den Armen, ein Anruf der Hoffnung auf christlichere und menschlichere Ziele hin. Puebla wiederholt und erweitert diesen Anruf.

Immer wieder erinnert das Buch an die Arbeit des 1955 definitiv gegründeten lateinamerik. Bischofsrates (CELAM), dessen Bemühungen werden auch für die Verwirklichung der Beschlüsse von Puebla von entscheidender Bedeutung sein. Sicher wird über die Konferenz noch viel geschrieben werden; erst die Zukunft wird ihre volle, weltweite Bedeutung erweisen. Jedenfalls aber werden die in dem Buch vorliegenden Kommentare, unter dem unmittelbaren Eindruck des „Ereignisses von Puebla“ selbst entstanden, von bleibendem Wert sein.

Graz

Anton Lukesch

SPLETT JÖRG, *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.

Mit diesem Titel soll eine Reihe begonnen werden, die vor allem für Personen gedacht ist, die in den verschiedenen Bereichen der Familienarbeit in der kath. Kirche tätig sind, also in Pastoral, Bildung, Beratung, Caritas und Politik. Von einzelnen Disziplinen her sollen zentrale Fragen aus der wissenschaftlichen Diskussion aufgegriffen und für die Praxis behandelt werden. Dabei werden kath. Grundpositionen vorausgesetzt. Der Beginn mit einem philosophischen Text kann für viele aus der Zielgruppe eine Überraschung bedeuten. Damit rechnen die Hgg. Deshalb hat einer von ihnen, Pfarrer Vinzenz Platz, Verantwortlicher für die Familienpastoral in der kath. Kirche der BRD, mit dem Autor ein Werkstattgespräch geführt, das als Einleitung abgedruckt ist. Dabei geht es auch um das Problem: Ist christliche Philosophie überhaupt möglich?

Wird sie nicht zur Theologie? Splett wehrt sich gegen den Einwurf (dabei zitiert er auch Heidegger, der christliche Philosophie ein „hölzernes Eisen“ genannt hat) und weist darauf hin, daß jeder Philosoph von seinen Herkunftsfaktoren geprägt ist. Philosophie ist „grundsätzlich“, weil sie ihren Ausgangspunkt und jede Grundannahme nachträglich in den Disput mit hineinnimmt (13). Bei den 4 Kap. (Freiheit in Leiblichkeit, Menschliche Geschlechtlichkeit, Ehe als Lebensform, Kultur der Unterscheidung; Scham) handelt es sich um Überlegungen, die Vf. ausführlicher in verschiedenen Büchern zwischen 1974 und 1978 dargestellt hat.

Die Lektüre verlangt Muße und Geduld. Aber die Befürchtung der Herausgeber, der Praktiker könnte die Bedeutung solcher theoretischer Überlegungen für die Praxis übersehen, ist unbegründet. Immerhin kommt Vf. auch zur Auseinandersetzung mit so praktischen Problemen wie der „offenen Ehe“ im Anschluß an das Buch des Ehepaars Nena und George O'Neill. Die abendländische Monogamie ist für den Autor christlich inspiriert, so wie der Begriff der Person „aus jüdisch-christlicher Tradition stammt und letztlich allein im Rückgriff auf einen persönlichen Gott gerechtfertigt werden kann“ (90). Doch der Blick in die Zukunft ist besorgt: „Auch wer die abendländische Monogamie für eine unverzichtbare Errungenschaft hält, muß sich sagen, daß Unverzichtbares nicht unverlierbar ist.“ (92)

Linz

Bernhard Liss

RUSSEL LETTY M. (Hg.), *Als Mann und Frau ruft er uns*. Vom nicht-sexistischen Gebrauch der Bibel. (102.) Pfeiffer, München 1979. Ppb. DM 16.80.

Vier Autorinnen haben hier nicht nur einzelne Aufsätze zusammen herausgegeben, sondern das Buch als echtes Team gemeinsam geplant und verfaßt. Ihr Ziel ist es, ein Gespräch über die Auslegung der Bibel in einer feministischen Perspektive zu beginnen. Die Leser(innen) sollten sich nach Möglichkeit motiviert fühlen, die dargelegten Anregungen in Gruppen weiterzubesprechen. Den Vf. muß zugestanden werden, daß sie ihre Theologie gut studiert haben und mit großer Akribie an die Exegese herangehen. Die Inhalte der 4 Kap.: Autorität der Bibel und Bibelinterpretation, Interpretation patriarchalischer Traditionen, Frauenbilder, Sprachveränderung und Kirchenreform.

Die Hg. selbst gebraucht den Ausdruck „verfrühtes Buch“. Es wird also damit gerechnet, daß sich bei vielen Lesern und wohl auch Leserinnen Widerstand einstellt. Es muß aber zugegeben werden, daß die feministische Theologie Fakten herausstellt, die in der Tradition meistens übersehen wurden. Die patriarchalische Tradition hatte eben als eine Voraussetzung gegolten, die nicht in Frage gestellt wurde. Wenn dann nachgewiesen wird, daß die kanonische Literatur des

NT keine einzige androzentrische Erklärung oder sexistische Geschichte von Jesus überliefert (43), andererseits aber die Angleichung des Christentums an die patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen der Zeit als unvermeidlich dargestellt werden, zwingt das zum Nachdenken.

Es wird nicht verschwiegen, daß es neben einem umfassenden Verständnis der Offenbarung auch um das Selbstverständnis der Frauen um ihre Rolle in Kirche und Gesellschaft geht. Kennzeichnend vielleicht drei Anregungen, wie Frauen und Männer zu einer „inkluisiveren“ Sprache gelangen können:

1. Vermieden werden sollen männliche Fürwörter, wenn sowohl Männer wie Frauen gemeint sind.

2. Zu vermeiden sind auch männerzentrierte Sätze, wo das ganze Volk Gottes gemeint ist. („Betet, Brüder und Schwestern.“)

3. Wenn im gesprochenen oder geschriebenen Wort auf Frauen und Männer Bezug genommen wird, sollte „Männer und Frauen“ abgewechselt werden mit „Frauen und Männer“ (74).

Trotz aller möglichen Skepsis sollte den engagierten, feministischen Theologinnen das gewünschte Gespräch nicht verweigert werden.

Linz

Bernhard Liss

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.-.

Die Diagnose ist konturiert: „... das christliche Abendland, diese trübselige konservative Familie, schleppt sich weiter mit seinen todkranken Traditionen und seinen zerbrechenden Strukturen, seinen berstenvollen Lagerhäusern und seinen Familienzysten, seiner Ausplünderung der Dritten Welt und seinen ideologischen Massakern von Unschuldigen, seinem materiellen Reichtum und seiner seelischen Armut, seinen kranken Staaten und seinen bedeutungslosen Liturgien.“ (149) Dementsprechend sind auch die Konsequenzen für die hier versuchte induktive Theologie. Die „Zuschauer-Theologie“ des alten Europas wird in Frage gestellt. Die Blutauffrischung kommt von einer unverstümmten Zuwendung zur Lage des Lebens in den heutigen Gesellschaften der Weltgemeinschaft, von wo aus die alten Erzählungen der Bibel neu gelesen werden. Leben (nicht erst nach dem Tod) gewinnt hohe Aufmerksamkeit, und zwar nicht das privatisierte Leben in den kleinen „Familienwelten“ und ihrem zellenhaften Egoismus, sondern das solidarische Leben freier und befreiter Menschen.

Was hier ansatzhaft vorgetragen wird, ist eine Theologie, die „induktiv“ von der Praxis ausgeht; wo also die „Theologie“ herkömmlichen Verständnisses bereits der „zweite Akt“ ist (195). Gesellschaftliche Lebensverhältnisse, aber auch

die mit diesen Verhältnissen arrangierten Kirchen werden folgerichtig Gegenstand der Kritik. Bedeutsame Merkmale einer solchen Theologie sind – stichwortartig genannt: induktiv-partiell (also keine umfassenden „deduktiven“ Systeme); auf das Volk bezogen (nicht mehr Privileg von Spezialisten und Klerikern); ökumenisch (und nicht konfessionell „beschränkt“); dialogisch (weil sie Anfragen auch von Nichtchristen aufgreifen und sich profaner Analyse und Vermittlungsinstrumente bedient); ihrem Grundcharakter nach eine „Gegentheologie“ gegen die bestehende „Zuschauertheologie“ (196).

Eine Rez. kann nicht der Ort sein, sich mit einem solchen Entwurf gründlich genug auseinanderzusetzen. Oberflächlich sieht diese Theologie einseitig, „überpolitisch“, hyperkritisch, aggressiv-untröstlich (wenn auch nicht trostlos) aus. Für den an herkömmliche Theologie und kirchliche Praxis Gewöhnten ist sie auch beunruhigend zu lesen. Aber sind das nicht weithin auch Eigenschaften der Radikalität des Evangeliums? Ist nicht auch die leidenschaftlich-ernsthafte Zuwendung zum konkreten Leben ein uraltes Anliegen Gottes: wie eben Leben vor und (mit zunehmender Deutlichkeit im Übergang vom AT zum NT) auch nach dem Tod das zentrale Thema der Bibel ist? Die Antithese („Gegentheologie“) ist somit auf jeden Fall zu begrüßen. Es kann Sauerstoff in die abgestandenen Teiche der europäischen Theologie kommen. Für die Menschen kann dies nur gut sein.

Passau

Paul M. Zulehner

SCHARFENBERG JOACHIM / KÄMPFER HORST, *Mit Symbolen leben*. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung. (331.) Walter, Olten 1980. Kart. lam. sfr 32.50, DM 34.–.

Das Buch gibt keine Rezepte für Krisenintervention, vermittelt aber im 1. Teil („Theoretische Grundlegung“) aufgrund reflektierter Erfahrung und umfassender Literaturkenntnis das wissenschaftliche Rüstzeug für Seelsorge im protestantischen Sinn: als personale Hilfe für das christliche Leben, getragen von der symbolischen Kommunikation. Wo dieses Lebenselement verschüttet wird, kommt es zu Störungen, Krisen und Krankheitssymptomen. Ausgehend von einer Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffes führen die Vf. über gründliche psychologische und soziologische Untersuchungen zu einer Wiederentdeckung des Lebenswertes christlicher Symbole. So viel Humanwissenschaft in diesem „Werkstattbuch“ (21) in Dialogform, abwechselnd mit zusammenfassender Abhandlung verarbeitet wird – die durchgehende Zielsetzung ist pastoral. Aber gerade dadurch entsteht auch ein neuer, überaus wertvoller Beitrag der Praktischen Theologie zur Selbstfindung und Selbstgestaltung des modernen Menschen über-

haupt. Der 2. Teil („Realisierungen“) beginnt mit zwei instruktiven Falldarstellungen und bringt dann die Ergebnisse von akademischen Seminaren auf pastoralen Feldern: Symbolische Kommunikation in religiösen Selbsterfahrungsgruppen, Erzählen und Spielen von biblischen Geschichten, narrative Liturgien. Das Schlußkapitel geht vom gewonnenen Symbolverständnis her auf ein brennendes Problem des Theologiestudiums ein: die Spannung zwischen religiöser Erfahrung und theol. Theorie.

Dem weltweit anerkannten Pastoraltheologen und Tiefenpsychologen J. Scharfenberg und seinem Schüler H. Kämpfer gelingt es zu überzeugen, „was den Menschen unbedingt angeht, kann nur symbolisch zum Ausdruck gebracht werden“ (43 f); aber „das Deuten von Symbolen der Überlieferung ist zu einer Kunst geworden, die nur wenige beherrschen“ (255). Hier werden dem Seelsorger, Erzieher und Therapeuten Wege gewiesen, die es lohnt nachzugehen.

Salzburg

Gottfried Griesl

DOLOT FRANÇOISE / SÉVERIN GERARD, *Dynamik des Evangeliums*. Evangelientexte im Gespräch zwischen Psychoanalyse und Theologie. (163.) Walter, Olten 1980. Kart. lam. sfr 21.–, DM 22.–.

In dem Buch legt die bekannte Psychoanalytikerin F. Dolot (Paris) in Form eines Gesprächs mit dem theol. versierten Kollegen G. Séverin ihre tiefenpsychologischen Betrachtungen zu 10 Evangelienabschnitten vor (Verkündigungsbericht, der zwölfjährige Jesus im Tempel, Kindersegnung, Hochzeit von Kana, Sterben Jesu, Totenerweckungen, Salbung in Bethanien, Gleichnis vom barmherzigen Samariter). Ohne großen wissenschaftlichen Anspruch wird ehrlich versucht, auf Fragen des Lebens die Antwort des Glaubens zu verbinden mit der analytischen Theorie und Erfahrung. Was herauskommt, vermag weder den Theologen noch den Psychologen zu überzeugen, höchstens beide überflüssig zu schockieren. Mit 12 Jahren „kastriert Jesus seine Eltern von ihrer besitzergreifenden Haltung“ (32), später den Jüngling von Naim von seiner Mutterbindung (77) und den Jairus von seiner verschlingenden Liebe (111). „Lazarus stirbt an einer akuten melancholischen Neurose“, er wird uns mit seinen Schwestern als „wahrhaft neurotisches Trio“ dargestellt (126 f). Dazwischen auch einleuchtende und brauchbare Interpretationen. Im ganzen aber wieder einmal ein kurzschlüssiger Versuch, ohne ausreichende methodische Schulung im Umgang mit biblischen Texten Theologie zu betreiben. Diese Art „wilder Exegese“ (J. Scharfenberg) tut weder der Wissenschaft noch dem Glauben einen guten Dienst und erschwert eher den hoffnungsvollen Dialog zwischen Theologie und Psychologie.

Salzburg

Gottfried Griesl

AUFDERBECK HUGO, *Volk Gottes auf dem Weg*. Pastorale Erfahrungen und Hilfen. (303.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 29.80.

Manchmal blättere ich Bücher mit pastoralen Themen durch und lege sie beiseite, ohne zu fürchten, Wesentliches versäumt zu haben. Auch ein bischöflicher Autor ist nicht von vornherein ein Gütesiegel. Diesem Buch folgte ich teils betroffen, teils mit ganzer Zustimmung, nicht etwa, weil es viel Neues bringt. Doch die Art, auch mit Bekanntem umzugehen, die anschauliche Sprache, die Treffsicherheit, Wege ins tägliche Leben zu weisen, das Hinführen auf den Ursinn von Worten nimmt den Leser einfach mit. Das Buch bietet keine gelehrten Abhandlungen; man merkt ihm den gewiegten Redner an, den Gesprächspartner in der Runde, am Krankenbett, in der religiösen Gemeinschaft, bei Konferenzen mit den geistlichen Mitbrüdern. Es könnten die Diener des Wortes, die Helfer am Ort, die Zeugen in den Familien oft auf die hier niedergelegten Ratschläge zurückkommen; sie lassen sich als Vorlage für die eigenen Überlegungen bestens verwenden. Vf. flicht durchgehend Liedtexte, Schriftstellen, Gebete und liturgische Zitate ein; er sorgt so dafür, daß die Darbietungen förmlich zum Klingen kommen. Oft lenkt er die Aufmerksamkeit auf das Antlitz des Herrn, auf das „Du“ Christi. Unwillkürlich kommt auch das Lokalkolorit zur Geltung mit den Hinweisen, bei welcher Gelegenheit und für welche Adressaten Ansprachen gehalten, Briefe geschrieben, Feiern oder Fahrten veranstaltet wurden. Auch die Diasporalage dringt durch hinsichtlich der eigenen kleinen Herde wie auch hinsichtlich der Umstände, denen sich das Volk Gottes ausgesetzt sieht. Doch hat man den Eindruck, daß auch schwierige Positionen mit frohem Gottvertrauen und einem Schuß Humor durchaus zu bewältigen sind.

Große Probleme, die gern als heiße Eisen bezeichnet werden, schneidet der Autor nicht an. Dafür mag die Zielsetzung des Buches gestanden sein; dann auch der Gedanke, daß mit Kritik, vielen Zustandsanalysen, mit Statistiken und anfechtbaren gesellschaftlichen Trends kaum eine Wende zum Besseren zu erreichen ist. Vielmehr wendet sich A. an eine Kernschicht von Christen, die er trotz Mängel und Fehler von der begleitenden Anwesenheit des Herrn her zu verantwortlichem und zuversichtlichem Mittun veranlassen will. Sie sollen nach Jesu Wort „Sauerteig sein“ inmitten einer indifferenten, letztlich absinkenden Umwelt. Sie sollen Mut, Hoffnung, neue Ansätze wecken und selbst ein Beispiel einer möglichen Erneuerung bieten. In den ersten Kap. tauchen manche Schwächen der Bilder und Begründungen auf; das soll aber von der Lektüre des Buches nicht abhalten. Kinder geben sich ja zumeist noch keine Rechenhaft über ihr inneres Leben; sie folgen einfach Anstößen, wenn sie von vertrauenswürdigen Personen kommen, ob es Eltern, Lehrer, Freunde oder Kameraden seien. Unter Jugend ist auch hier eine bereits gläubige gemeint; für eine

andere wären die biblischen Hinweise wohl eine Überforderung. Im Verlauf der Abhandlungen wird deutlich, daß es mit dem eigenen guten Willen allein noch nicht getan ist. Er muß von einem stärkeren Fundament getragen sein, das in seiner Mitte Christus aufweist. Eine eigene Grundentscheidung muß jedoch mit dabei sein; in unserem Mittun soll ja das Werk Christi sichtbar werden und bei den Zeitgenossen ins Spiel kommen. Hiefür kann das Buch einen überaus hilfreichen Dienst leisten.

Guntramsdorf

Josef Schoiswohl

## LITURGIK

ADAM ADOLF, *Das Kirchenjahr mitfeiern*. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgiereform. (272.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 29.80.

Vf. hat uns ein gutes und notwendiges Buch geschenkt, das verdient vorgestellt und empfohlen zu werden: eine erste zusammenfassende Einführung in die Geschichte und Liturgie des Kirchenjahres. Nach der Beschreibung der für das Verständnis des christlichen Festkalenders unerlässlichen jüdischen Wurzeln und des Pascha Christi als der Mitte des Kirchenjahres behandelt A. den Sonntag als den Urfeiertag, den österlichen und weihnachtlichen Festkreis und die allgemeine Kirchenjahrszeit. Im Sanctorale geht er auf alle Hochfeste und Feste und die Fragen des Kalenders ein. Mit einem kurzen Exkurs über das Stundengebet im Kirchenjahr und über den immerwährenden Kalender wird das Buch beschlossen.

In den einzelnen Abschnitten wird in gleicher Weise in die geschichtlichen Zusammenhänge, in die Neuordnung durch die konziliare Reform und in den Gehalt der liturgischen Texte der einzelnen Feste eingeführt. Die Neuordnung wird entsprechend begründet, aber auch mit manchen kritischen Bemerkungen bedacht. Durch die Sinnerschließung der Feste und deren Texte werden für die liturgische Feier die Grundlagen aufgezeigt, hin und wieder wäre man allerdings für Hinweise dankbar, welche derzeitigen Tendenzen gefördert werden sollen und welche nicht.

Durch die konziliare Reform hat sich in der Feier des Kirchenjahres mehr geändert, als man oberflächlich vermuten würde. Deshalb gehört dieses Buch notwendig in die Hand derer, die für die liturgische Feier des Kirchenjahres verantwortlich sind.

Linz

Hans Hollerweger

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

Viel schneller als erwartet, ist dem Stundenbuch das Antiphonale gefolgt. Das war nur möglich, weil man schon bei der Endredaktion des Stundenbuchs auf die Singbarkeit bedacht war und der deutsche Sprachrhythmus nun mit dem Gesang gut zusammenklingt. Dazu waren gründliche Erprobungen „an der Basis“ vorausgegangen: schon seit einem Jahrzehnt hatten über 60 Gemeinschaften, die das Stundengebet singen, Texte und Melodien erprobt und mit Fachleuten besprochen und verbessert. So ist das Buch die Frucht langjähriger praktischer Erfahrung. Die Endbearbeiter der Melodien, Godehard Joppich und Rhabanus Erbacher, Benediktiner von Münsterschwarzach, haben an die Tradition des Gregorianischen Choralis angeknüpft und gute Arbeit geleistet. Ausgeschieden sind die (im Chor nur selten verrichtete) Lesehore (nicht jedoch die „Christmette“ für Weihnachten und die „Trauermetten“ am Gründonnerstag – Karfreitag – Karsamstag) und die beiden fakultativen „kleinen Horen“ Terz und Non (die allerdings für die drei österlichen Tage und für besondere Anlässe beigefügt sind).

Die Benutzer des Antiphonale haben alle im Chor gemeinsam zu singenden Elemente zur Hand: Das Invitatorium, Laudes, Vesper, Sext und Komplet. Alle Teile, die hingegen nur von einem einzelnen zu verrichten sind (Kurzlesungen, Lesungen, Bitten, Fürbitten und Orationen), muß man weiterhin dem Stundenbuch entnehmen. Das entspricht aber völlig dem alten Brauch der Rollenbücher im Chor. So ist die Disposition des Buches wohlüberlegt und praktikabel und, wie mir scheint, optimal. Die unveränderlichen Ordinariumsteile stimmen übrigens auch mit dem „Gotteslob“ überein, so daß die Verzahnung der liturgischen Bücher gut bedacht ist. Als Benutzer des neuen Antiphonale kommen natürlich in erster Linie Ordensgemeinschaften, Kapitel und Priesterseminare in Betracht. Darüber hinaus sicher auch andere Priesterkreise, etwa bei Exerzitien, Arbeits- und Gebetskreisen etc. Doch auch für den Einzelbenutzer kann die Ausgabe von Nutzen sein. Durch das größere Format gegenüber dem Stundenbuch sind die Verse in Langzeilen angenehm ausgedruckt. Mancher ältere Mitbruder wird es auch begrüßen, daß man große und klare und die Augen schonende Lettern benutzt hat. Ich bin von dem neuen Antiphonale jedenfalls vollauf begeistert. Nur hat die Freude auch eine Kehrseite: Wird nun kein Konvent mehr das lateinische Stundengebet singen?

Wien

Johannes H. Emminghaus

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG – TRIER – ZÜRICH, *Fünf Hochgebete*. 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 3.50, S 27.30.

Die „Vier Hochgebete bei besonderen Anlässen“ (1975) sind in der vorliegenden Studienausgabe „Fünf Hochgebete“ textlich unverändert übernommen, jedoch mit Noten versehen worden. Ebenso wurden die Akklamationen innerhalb der 3 Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern zum Singen eingerichtet, ergänzt durch weitere Rufe zur Auswahl in einem Anhang. Die Akklamationen sind großteils leicht einprägsame, sangliche und auch kindgemäße Rufe aus dem „Gotteslob“. Auf diese Weise scheint eine möglichst lebendige Teilnahme der Kinder bei der Eucharistiefeier weiterhin gefördert. Neben der Großausgabe für den Priester wurde zugleich auch eine Volksausgabe erstellt für Katecheten, Lehrer, Gottesdiensthelfer und Pastoralassistenten, was für die leichtere Durchführung und das gute Gelingen sicherlich hilfreich sein wird. Ein weiterer Anhang bringt ein Hochgebet für Meßfeiern mit Gehörlosen. Durch Vereinfachungen ist es dem Sprachvermögen Gehörloser angepaßt und will so eine Hilfe für diese Sparte der Behindertenseelsorge anbieten.

Linz

Franz Greil

HÜRLIMANN CHR. / KRÖMLER H., *Ich bringe euch heim*. Eine Meditation über den Tod. (24.) (Med.-Cassetten) Benziger, Zürich 1979, sfr 28.–.

Die Meditation möchte Menschen treffen, die von der Frage Sterben und Tod bewegt bzw. gequält werden, und ihnen Hoffnung vermitteln. In drei Schritten konfrontiert sie mit dem Tod eines Nahestehenden, mit dem sicheren Tod aller Menschen und mit dem eigenen Tod. Diese drei Teilmeditationen sind so angelegt, daß sie auch für sich allein verwendet werden können. In ihrer Gesamtheit wie in jedem ihrer Teile will die Meditation bewußt Hoffnung und Zuversicht gegenüber dem Sterben aufbauen, nicht zuletzt durch das Gotteswort der Bibel. Die Gedankenführung und Wortwahl ist sehr gut überlegt und treffend. Angenehm sind auch die eingefügten Texte moderner Schriftsteller (E. Ionesco, K. Marti, D. Bonhoeffer u. a.). Für Meditationsliebhaber stellt diese Kasette bei gekonnter Verwendung sicherlich eine wertvolle Hilfe zu einer sehr aktuellen Menschheitsfrage dar.

Linz

Franz Greil

ROTZETTER ANTON (Hg.), *Geist wird Leib*. Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens. (Seminar Spiritualität, Bd. 1) (256.) Benziger, Zürich 1979. Kart. lam. sfr 43.–.

Hg. versucht in der „Einführung“ (9–17) die aus verschiedenen Fachgebieten dargebotenen Er-

kenntnisse in eine höhere Einheit zu integrieren. Sein „Werkstattbericht“, „Theologie und Spiritualität“ (19–39) zeigt die ganze Bandbreite an Definitionen der Spiritualität auf. Richtungweisende Anmerkungen zu Methoden und zur Didaktik der Spiritualität beschließen seine instruktiven Ausführungen.

H. Frankemöllers Artikel „Pneumatologie und kommunikatives Handlungsmodell“ (41–61) mag für manche Neuland sein. Die Aktualität der Pneumatologie zeigen Geisterfahrungen an der Basis, Neuentdeckungen des Geistes in der theol. Wissenschaft und im Lehramt. Das von der Linguistik herkommende kommunikative Handlungsmodell kann theol. Einsichten über das Volk vertiefen und das kirchlich übliche monologische Modell auf ein dialogisches hin erweitern. A. Gerken zeigt „Die sakramentalen Grundlagen christl. Spiritualität“ (63–96) auf, ihren Unterschied von Magie, von jüd. und islam. Denken und von ostasiatischer Religiosität. Bei der Taufe geht es ihm vor allem um das rechte Zueinander der sakramentalen, personal-ethischen und eschatologischen Ebene. In der Entfaltung der „Eucharistie als Ermöglichung und Grundform christlichen Lebens“ (75) erscheint deren Mahlcharakter und die darin gegebene Vertiefung der Gemeinschaft der Getauften mit Christus untrennbar vom recht verstandenen Opfercharakter. Von der gefährdeten Wegsituation des Menschen her wird Buße als Erneuerung der Eucharistiefähigkeit verständlich.

Da ohne Liturgie christliches Leben dem Aktivismus, Liturgie ohne Bezug zum Leben dem Ritualismus verfallen, gehören beide konstitutiv zusammen. Solche „Liturgische Spiritualität“ (97–111) schließt eine kritische Dimension ein. A. Rotzetter stellt Liturgie als verschiedenartige Vor-Gabe, aber auch als Auf-Gabe dar. Jeder Liturgie sollte m. E. die Anmerkungen über spirituelles Sprach- und Symbolverhalten und über dramatische und psychol. Gesetzmäßigkeiten beachten. G. B. Langmeyers Ausführungen zu „Gottese Erfahrung und religiöses Erleben“ (113–126) haben angesichts der verkümmerten Erlebnisfähigkeit und des damit verbundenen Erlebnishungers besondere Bedeutung. Sorgfältig bestimmt er Unterschied und Beziehung von Erleben und Erfahren, von religiöser Dimension profanen Erlebens und spezifisch religiösem Erleben, von Gottese Erfahrung und Glauben an Gott. Christliche Spiritualität muß sich dieser Unterschiede bewußt bleiben und der damit gegebenen Polarität, daß „eine völlige Gleichsetzung zwischen der Wirklichkeit, an die der Glaube glaubt, und dem Erleben und Erfahren des Glaubenden unmöglich“ (124) ist. So sehr St. Wisses Versuch einer universal-ökumenischen Besinnung über „Kult und Opfer im Hinduismus und Christentum“ (127–150) anregend ist, führt er über die Intention des Buches weit hinaus. Aus der hinduistischen Sicht von Kult und Opfer als Seinserhellung und Seinsoffenbarung zieht der Autor Folgerungen für eine vertiefte christliche Sicht, die wegführt von Ritualismus, Verdienstdenken und Werkgerechtigkeit.

„Psychologie und Spiritualität“ (151–181) als Partner im Bemühen um den Menschen zeigt R. Haskamp in seinem Beitrag auf. Indem er das reduktionistische Menschenbild Freuds hinterfragt und dessen Erweiterung bei V. Frankl nachweist, wird die Sinnsuche als das tiefste Motiv im Menschen einsichtig und zugleich als der Ort, „an dem sich Psychologie und Spiritualität treffen und ein gemeinsames Ziel haben (151). E. Schüllli unternimmt den Versuch einer phil. Grundlegung heutiger Spiritualität, indem er „Die Existentialien der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“ (183–199) in Anschluß an Heidegger darlegt. Wenn jedoch Spiritualität „eine umfassende Erkenntnis des Menschen, vor allem seiner geistigen Strukturen“ (183), voraussetzt, so muß m. E. der existentialphil. Rahmen als zu eng und der Ergänzung bedürftig angesehen werden. Der letzte Beitrag „Der GEIST und der Geist des Lebens im Spiegel moderner Literatur“ (201–234) von K. H. Bloching zeigt bei modernen Autoren (bes. M. Frisch und M. L. Kaschnitz) die ambivalente Situation des Menschen, seine Bedrohung und Tödlichkeit, aber auch seine Sehnsucht nach einer humaneren Welt.

Auch wenn die Beiträge dieses 1. Bd. nur schwer als Einheit zu erkennen sind, sondern eher die Vielfalt des Geistes widerspiegeln, darf man sich über das gelungene Werk freuen und mit Erwartung den nächsten Bd. entgegensehen, denn es geht um wertvolle Bausteine einer theol. verantworteten Spiritualität, deren wir heute zwischen der Skylla rein subjektiver Frömmigkeit und der Charybdis in Wissenschaftlichkeit erstarrter Theologie dringend bedürfen. Ein Wunsch: die Fußnoten sollten auf der entsprechenden Textseite stehen.

LinZ

Walter Wimmer

RAHNER KARL, *Worte vom Kreuz*. (72.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 8.80.

Die Frage „Warum läßt uns Gott leiden?“ (7–45) ist so alt wie die Menschheit. Nach Aufweis der Legitimität dieser Urfrage bedenkt R. die traditionellen Antworten. Unzulänglich ist die Antwort, die im Leid „eine mehr oder weniger unvermeidliche Begleiterscheinung bei einer pluralistischen und in Entwicklung befindlichen Welt“ (17) sieht, denn „das Böse ist nicht nur ein komplizierter Fall des biologischen Unangenehmen und desjenigen Sterbens, das überall herrscht“ (22). Ebensov wenig genügt eine ausschließliche Herleitung des Leidens aus der kreatürlichen Freiheit angesichts deren Geschaffenheit und bleibender Umfängenheit durch Gottes Souveränität. Unzureichend ist auch die Antwort, daß Leid uns reifen lasse, in Anbetracht des vielen entsetzlichen Leides ohne jegliche human-pädagogische Funktion. Selbst der Verweis auf das ewige Leben rechtfertigt nicht das vorausgehende Leid.

R. sieht im Leid „die in sich noch einmal unab-

leitbare Erscheinungsform der Unbegreiflichkeit Gottes selbst" (39), so daß die Annahme des Leides als Stück der Unbegreiflichkeit Gottes „die konkrete Weise" ist, „in der wir Gott selbst annehmen und Gott sein lassen" (41). Nur wer sich in liebendem Schweigen der Unbegreiflichkeit Gottes übergibt, wird wie Jesus Gott selbst als ewig seligmachende Antwort erfahren. Damit die Worte über die Sache sich selber aufheben ins Gebet, in dem das Wesentliche, nämlich diese Übergabe, geschieht, sind erfreulicherweise als 2. Teil Betrachtungen zu den 7 letzten Worten Jesu am Kreuz (47–72) aufgenommen. Diese erstmals 1949 erschienenen Gebete, die Jesu Worte als unauslotbare Kostbarkeiten aufleuchten lassen, haben nichts von ihrer tiefen Frömmigkeit und gläubigen Kraft verloren. Sie laden

zum Besten ein, weshalb sie hier nicht zerredet werden sollen.

Dem Leser wird nicht nach der Aufdeckung der Unzulänglichkeit der Antworten einer allzu naiven Apologetik des Rätsels Lösung geboten, sondern er wird vor die Unbegreiflichkeit Gottes und somit vor das Kreuz Jesu Christi geführt. So sehr die literarische Gattung der zwei Beiträge verschieden ist, so erfreulich ist es, daß der Autor dafür bürgt, daß Theologie und Frömmigkeit nicht auseinanderklaffen und daß seine sitzende Theologie immer wieder zur knienden hinführt und dort ihr eigentliches Ziel hat. Hat nicht jeder denkende Mensch und zumal jeder theologisch Interessierte diesen Weg immer wieder neu zu gehen?

Linz

Walter Wimmer



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 0 73 2/71-0-81

# Linzer Philosophisch- theologische Reihe

Helmut Schink

## Jugend als Krankheit?

Band 13, 174 Seiten Text, kartoniert. 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  
als Krankheit?**

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

Helmut Thielicke

# Leben mit dem Tod

1980. XII, 346 Seiten. ISBN 3-16-142962-1 Pappband  
DM 34.-

Der erste Teil dieses Buches ist der Unterscheidung zwischen biologischem Verenden und „menschlichem“ Sterben gewidmet. Diese Unterscheidung ist fundamental wichtig, wenn gewisse Grenzprobleme bewältigt werden sollen, die sich speziell unserer Zeit stellen. Zu ihnen gehören etwa die Themen wie Euthanasie, künstliche Lebensverlängerung, Suizid und anderes.

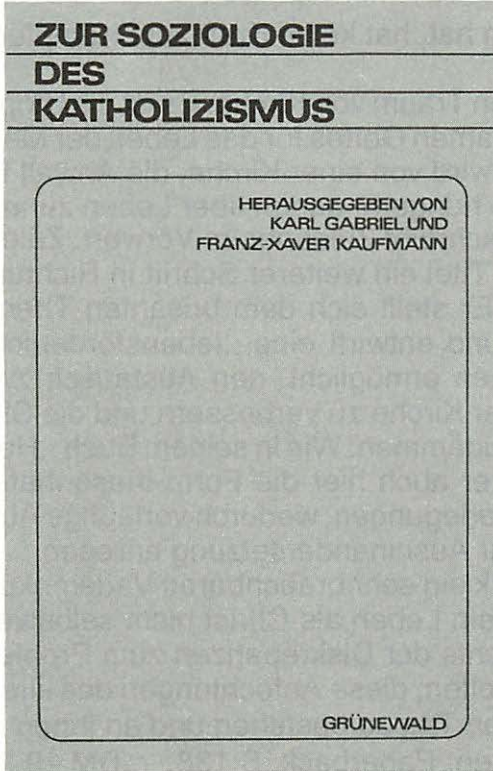
Ein größeres Kapitel beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Menschenbild und Todesverständnis in den Weltanschauungen (z. B. bei Platon, Nietzsche und Goethe). Dabei kommt vor allen die Idee der Unsterblichkeit kritisch zur Sprache und wird als das Ergebnis eines Verdrängungsaktes gegenüber dem Tod interpretiert. Die Auseinandersetzung mit dem Unsterblichkeitsglauben leitet über zum Verständnis des konträren christlichen Auferstehungsglaubens, in dem das Sterben weniger als Naturvorgang denn als „Unnatur“ erscheint.

Kern und Stern dabei ist die Verbindung von Thanatologie und Anthropologie. Diese Verklammerung unterscheidet das Werk von den meisten Büchern, die in den letzten Jahren über den Tod erschienen sind.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)  
Tübingen

# Soziologie des Katholizismus



Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.)

## Zur Soziologie des Katholizismus

ca. 200 S., Kt., ca. DM 29,50.

Die vorliegende erste gründliche Auseinandersetzung mit dem Katholizismus untersucht, wie die katholische Kirche auf die Herausforderung durch die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung reagiert hat, und stellt die Frage nach Gegenwart und Zukunft des Katholizismus.

Ursula Boos-Nünning

## Dimensionen der Religiosität

Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen  
197 S., Kst., DM 25,-\*

Insgesamt macht diese Untersuchung deutlich, daß die vorgefundene Religiosität nicht mehr unbedingt als kirchlich abhängig anzusprechen ist, da sie die for-

mellen Erwartungen der Kirche nur noch untergeordnet berücksichtigt. Solange aber der Prozeß der Säkularisierung das subjektive Bewußtsein der einzelnen noch nicht erreicht hat, wird man durchaus für Religion und mehr oder weniger auch für Kirche eine Zukunftsbedeutung anzumelden haben.

*Theologische Literaturzeitung*

François Houtart/André Rousseau

## Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?

316 S., Kst., DM 18,-\*

Es mangelt nicht an Veröffentlichungen zu diesem Thema. Doch verdient das Buch besonderes Interesse, weil es nicht einseitig im Dienst einer Ideologie steht, sondern das Thema in differenzierter Weise angeht.

*Hessischer Rundfunk*

Roland Robertson

## Einführung in die Religionssoziologie

Mit einem Vorwort von Laszlo Vaskovics

265 S., Kst., DM 34,-\*

Eine gute Zusammenfassung der religionssoziologischen Ergebnisse bieten Robertsons Ausführungen über die sozialen und kulturellen Konsequenzen der Religion, die den Hauptteil seines Buches ausmachen.

\* in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

*Theologische Revue*

**Matthias-Grünewald-Verlag • Mainz**

Paul Michael Zulehner

## **Kirche – Anwalt des Lebens**

Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen

„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. Zulehner gelingt mit diesem neuen Titel ein weiterer Schritt in Richtung praktisches religiöses Buch. Er stellt sich dem brisanten Thema „Diskrepanz in der Kirche“ und entwirft eine „lebensförderliche Pastoral“, die es dem Christen ermöglicht, den Austausch zwischen den Menschen und ihrer Kirche zu verbessern und die Störung in dieser Beziehung einzudämmen. Wie in seinem Buch „Helft den Menschen leben“ wählt er auch hier die Form thesenhafter Aussagen und beigefügter Überlegungen, wodurch vorläufige Aussagen möglich werden, die zur Auseinandersetzung anregen.

Der Autor legt mit diesem Werk ein sehr brauchbares Vademekum für jeden Christen vor, dem sein Leben als Christ nicht selbstverständlich ist, sondern angesichts der Diskrepanzen zum Problem wird. Das Buch soll dazu verhelfen, diese Anfechtungen des kirchlichen Alltags als Mensch jeden Tag zu bestehen und an ihnen zu reifen. 176 Seiten, Paperback, S 138.–, DM 19,80.

Bereits in 3. Auflage erschienen:

Paul Michael Zulehner

## **Heirat – Geburt – Tod**

Eine Pastoral zu den Lebenswenden

Der Autor findet eine „Pastoral zu den Lebenswenden“ für besonders vordringlich, da die Kontakte zwischen den Auswahlchristen (Fernstehenden) und der Pfarrgemeinde anlässlich von Geburt, Eheschließung und Tod noch am ehesten eine Realität sind, die Gemeinden aber die sich bietenden Gelegenheiten zuwenig nützen, da sie vielfach von einem idealisierten, utopischen Leitbild getragen werden. 280 Seiten, Paperback, S 208.–, DM 34,–.

# **VERLAG HERDER WIEN**

# Der Ratgeber für alle religiösen und weltanschaulichen Fragen

Ein Standardwerk  
neu vorgelegt



Rudolf Fischer-Wollpert

## WISSEN SIE BESCHIED !

Lexikon religiöser und weltanschaulicher  
Fragen

648 Seiten, Pappband DM 29,80

### Ein Nachschlagewerk, das in keiner christlichen Familie fehlen sollte!

Dieses Buch hat seine Geschichte. Es erschien erstmals 1950, wurde nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bereits von Pfarrer Rudolf Fischer-Wollpert überarbeitet und war dann lange Zeit vergriffen. — Jetzt, nachdem sich im letzten Jahrzehnt innerhalb der Kirche eine so schnelle Entwicklung wie in Jahrzehnten vorher nicht vollzog, ist es notwendiger denn je, daß ein Werk vorliegt, das über alle religiösen, kirchlichen und weltanschaulichen Fragen sachgerecht und objektiv informiert.

Die Unsicherheit und Unwissenheit in vielen religiösen und theologischen Belangen macht dieses Lexikon zu einer unentbehrlichen Informationsquelle. Es geht dem Autor vor allem darum, den Benutzer anhand der Verlautbarungen der Päpste seit dem Konzil, der Konzils- und Synodenaussagen die Grundlage für die vielfältigen Fragen zu geben, damit der Leser zu einem eigenen begründeten Urteil finden kann. Ein Standardwerk, das die aktuellen Fragen der Jugendlichen und Erwachsenen sachgerecht beantworten kann!

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET - 8400 REGENSBURG**

## Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

*Wolfgang Beinert*, Das Gründonnerstagschreiben Papst Johannes Pauls II. über die Eucharistie.

*Hermenegild Biedermann*, Gotteslehre und Kirchenverständnis.

*Helmut Erharter*, Die neuen Pastoralberufe.

*Jakob Mayr*, Priester – getragen von Gott, von den Brüdern, von der Gemeinde.

*Theodor Schnitzler*, Was ist das eigentlich – das Stundengebet?

*Joachim Wanke*, Maria im vierten Evangelium.

---

**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, København.

**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 1981	<u>Jahresabonnement</u>	<u>Einzelheft</u>
Österreich .....	S 224.—	S 70.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich .....	S 270.—	S 80.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland .....	DM 38.—	DM 11.50
Schweiz .....	sfr 36.—	sfr 10.50
Belgien, Luxemburg .....	bfr 580.—	bfr 180.—
übriges Ausland .....	öS 270.—	
	(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.





**Schutzengel**

**Apotheke  
Linz**

**Promenade**

**Ruf 78-4-01**

# Theologisch- praktische Quartalschrift

## Aus dem Inhalt:

- J. Wanke: Maria im vierten Evangelium  
W. Beinert: Das Gründonnerstagsschreiben Papst Johannes Pauls II.  
über die Eucharistie  
J. Mayr: Priester – getragen von Gott, von den Brüdern,  
von der Gemeinde  
H. Biedermann: Gotteslehre und Kirchenverständnis  
H. Krätzl: Thesen zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen  
H. Erharter: Die neuen Pastoralberufe  
R. Weberberger: Kirche in Brasilien im Jahre 1980  
F. Klostermann: Affektivität und Zölibat  
P. Gordan: Kirche in der Welt von heute

## Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1981

	A b h a n d l u n g e n	Seite
Joachim Wanke:	Maria im vierten Evangelium .....	105
Wolfgang Beinert:	Das Gründonnerstagschreiben Papst Johannes Pauls II. über die Eucharistie .....	114
Jakob Mayr:	Priester – getragen von Gott, von den Brüdern, von der Gemeinde .....	123
Hermenegild Biedermann:	Gotteslehre und Kirchenverständnis .....	131
	P a s t o r a l f r a g e n	
Helmut Krätzl:	Thesen zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen .....	143
Helmut Erharter:	Die neuen Pastoralberufe .....	155
	M i t t e i l u n g e n	
Richard Weberberger:	Kirche in Brasilien im Jahre 1980 .....	165
Ferdinand Klostermann:	Affektivität und Zölibat .....	168
	B e r i c h t e	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen .....	171
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute .....	175
	L i t e r a t u r	
	Eingesandte Bücher .....	180
	Buchbesprechungen .....	182
	Philosophie, Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Moraltheologie, Sozialwissenschaft, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Homiletik, Liturgik, 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, Sparbersbach-  
 gasse 58.
- Anschriften  
 der Mitarbeiter: Dr. Wolfgang Beinert, Univ.-Prof., D-8401 Pentling, Großbergweg 9.  
 Dr. Hermenegild Biedermann, Univ.-Prof., D-87 Würzburg, Steinbach-  
 thal 2a. Dr. Helmut Erharter, Generalsekretär, A-1010 Wien,  
 Stephansplatz 3/3. P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter,  
 A-5010 Salzburg, Postfach 113. Dr. Ferdinand Klostermann, Univ.-  
 Prof., A-1170 Wien, Waldegghofgasse 3–5. Weihbischof Dr. Helmut  
 Krätzl, Generalvikar, Erzb. Ordinariat, A-1010 Wien, Wollzeile 2. Weih-  
 bischof Jakob Mayr, Generalvikar, Kapitelplatz 2, A-5010 Salzburg,  
 Postfach 62. Bischof Dr. Joachim Wanke, DDR-508 Erfurt, Arndt-  
 straße 2. Bischof DDr. Richard Weberberger, 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, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

## Maria im vierten Evangelium

Das Johannesevangelium ist eine eigenständige Stimme im Chor der ntl. Christuszeugen. Es kommt aus einer längeren Gemeinde- bzw. Schulüberlieferung, die in verschiedenen Stadien auf die literarische Gestalt des jetzt vorliegenden Evangeliums Einfluß genommen hat<sup>1</sup>. Wir haben damit zu rechnen, daß das Werk des Evangelisten von der „johanneischen Schule“ „fortgeschrieben“ wurde. Im jetzigen Evangelium vermengen sich also das Werk des Evangelisten und die theol. Reflexionen der johanneischen Redaktion, ohne daß wir das immer und überall säuberlich trennen können.

Deutlicher als bei den synopt. Evangelien ist das Hauptinteresse des 4. Evangeliums, zumindest in seinem auf den Evangelisten zurückgehenden Grundbestand, auf Christus und sein „Werk“ gerichtet. Doch auch in der Redaktions-schicht (z. B. den Abschiedsreden Jo 15–17), die deutlicher ekklesiologische und paränetische Intentionen verfolgt<sup>2</sup>, bleibt diese Grundbewegung des johanneischen Denkens erhalten. Jesus Christus bringt das absolute Heil, er *ist* das Heil schlechthin. Die Soteriologie ist verschlungen in der Christologie.

Um so bedeutsamer ist es nun, wenn im 4. Evangelium bestimmte Personen aus Jesu Umgebung in den Blick kommen: der „Jünger, den Jesus liebte“, Petrus, Maria und Marta, der eine oder andere der Jünger, z. B. Philippus, Andreas, Natanael – und eben auch die Mutter Jesu, Maria. Es ist – wieder anders als bei den Synoptikern, bei denen stärker die Quellen durchscheinen und von daher solche Personen-Traditionen im gewissen Sinne nicht überraschend sind – von vorneherein im 4. Evangelium damit zu rechnen, daß die literarische Erwähnung der in der Nähe Jesu stehenden Menschen der Hauptintention des Gesamtwerkes dienstbar gemacht wird, der Meditation des „Werkes“ Jesu. Unter diesem Erwartungshorizont wollen wir die Aussagen des 4. Evangeliums über Maria näher betrachten (I) und daraus einige theol. Folgerungen für das Marienbild ableiten (II).

### I. Die Aussagen über die Mutter Jesu im vierten Evangelium<sup>3</sup>

Zunächst ist zu beachten, daß das Evangelium eine wohl nicht unbeabsichtigte „marianische Rahmung“ hat. Beim ersten Zeichen Jesu in Kana (Jo 2,1–11) ist Maria<sup>4</sup> anwesend, ebenso unter dem Kreuz Jesu (Jo 19,25–27)<sup>5</sup>. Wir wollen auf die Bedeutung dieser „marianischen Rahmung“ noch zurückkommen<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, III. Teil (HThKNT IV/3), Freiburg 1975, 449–464; U. B. Müller, Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde (SBS 77), Stuttgart 1975; J. Becker, Das Evangelium des Johannes, 1. Teil (ÖkThKommNT 4/1), Gütersloh 1979, 40–51.

<sup>2</sup> Vgl. J. Becker, Die Abschiedsreden im Johannesevangelium: ZNW 61 (1970) 215–246.

<sup>3</sup> Vgl. außer den einschl. Kommentaren noch: H. Preisker, Jo 2,4 und 19,26: ZNW 42 (1949) 209–214; K. Wennemer, Die heilsgeschichtliche Stellung Marias in johanneischer Sicht; in: C. Feckes, Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria, Paderborn 1954, 42–71; T. Gallus, Die Mutter Jesu im Johannesevangelium, Klagenfurt 1963; A. Dauer, Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den „Jünger, den er liebte“: BZ NF 11 (1967) 222–239; 12 (1968) 80–92; H. Schürmann, Jesu letzte Weisung. Jo 19,26–27a (1969), in: Ders., Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 13–28.

<sup>4</sup> Maria wird im 4. Evangelium stets ἡ μητέρα αὐτοῦ (sc. Ἰησοῦ) genannt.

<sup>5</sup> Eine kurze Erwähnung der Mutter Jesu, von einigen Hss ausgelassen, findet sich noch Jo 6,42 v. 1. Die Juden fragen nach Jesu irdischer Herkunft: „Kennen wir nicht seinen Vater und seine Mutter?“; vgl. dazu Mt 13,55.

<sup>6</sup> S. u. II, 2.

## 1. Die Mutter Jesu in Jo 2, 1–11.

Wir fassen die Erzähl tendenz dieser Perikope wohl richtig, wenn wir das Kana-Zeichen als Hinweis auf Jesus als den Spender der von Gott her kommenden Fülle des Heils und Lebens verstehen. Der Erzähler unterstreicht durch seine Erzählweise, daß Jesu Tun der Hochzeitsgesellschaft eine unerwartete, über alle Maße hinaus reiche Fülle von Wein beschafft (die Metreten der 6 Gefäße von Jo 2,6 sind in einige hundert Liter aufzulösen!) – und dazu noch von bester Qualität, wie der Speisemeister ausdrücklich bestätigt (vgl. Jo 2,10). Jesus bringt eben nicht nur das Leben, er bringt es in Fülle (vgl. Jo 10,10). Er ist „der Wein des Lebens“, wie der Evangelist vielleicht sagen könnte. Hat sicherlich schon die Semeia-Quelle, in der das Kana-Zeichen den Anfang bildete, wie V. 11a erkennen läßt, diese christologische Aussagespitze gehabt, so tritt für den Evangelisten noch ein spezifischer Akzent hinzu. Dieser Heilbringer Jesus ist Heilbringer, weil er in grundlegender und unaufhörlicher Verbindung mit dem Vater steht. Eben das macht seine  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  aus, von der der abschließende V. 11 spricht: „Und er offenbarte seine  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ . Das Zeichen ist ein erster Hinweis darauf, daß der johanneische Jesus mit dem Vater eins ist, im Wollen und im Tun. Der Evangelist sprach in dem wohl redaktionell plazierten Wort Jo 1,51<sup>7</sup> vom Menschensohn, über den die Engel Gottes auf- und niedersteigen. Jesus steht in unaufhörlicher, ununterbrochener Verbindung mit dem Vater. Jo 1,51 beleuchtet nach dem Willen des Evangelisten die nachfolgende Szene und zeigt uns so, worauf wir zu achten haben. Das führt uns schon zu der Deutung der Worte Jesu in V. 4, die die Abweisung der Bitte der Mutter Jesu begründen wollen: „Frau, was willst du von mir? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ „Wie immer man das berühmte  $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\mu\acute{o}\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\acute{o}\iota$  auch übersetzt, der abweisende Sinn ist klar und exegetisch unumstritten“<sup>8</sup>. Was ist jedoch mit dem Hinweis auf Jesu „Stunde“ gemeint? Manche Ausleger meinen: Hier werde auf Jesu Todesstunde angespielt, denn in der Tat meint  $\acute{\omega}\rho\alpha$  mehrfach im Evangelium die Todesstunde Jesu, die Stunde des Leidens (vgl. z. B. Jo 7,30: „Da suchten sie ihn zu ergreifen, aber niemand legte Hand an ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen“, ähnlich 8, 20 u. ö.). Doch welchen Sinn sollte dieser Hinweis haben? Das folgende Zeichen würde dann das vorschatten, was eigentlich erst die Karfreitagsstunde bringt: das Heil. Kana als Prolepse dessen, was eigentlich erst der am Kreuz „Erhöhte“ geben wird!<sup>9</sup> Doch ist zu fragen, ob der Leser dies aus der Perikope allein erkennen kann. Für sich allein ist das freilich kein durchschlagendes Gegenargument. Die Evangelienliteratur ist nicht nach modernen Lesegewohnheiten konzipiert. Doch ist weiter zu fragen: Denkt sich nicht der Evangelist schon den Irdischen als den Geber der eschatologischen Heilsfülle? Ja, ist das nicht das Charakteristische des Johannes-evangeliums, daß in den Irdischen schon der „Erhöhte“ hineingeschaut wird, so daß Käsemann von einem „naiven“, d. h. unreflektierten Doketismus des Evangelisten sprechen kann?<sup>10</sup> Jo 1, 14 heißt es ja vom „Fleischgewordenen“, d. h. vom Irdischen: „Und wir haben seine  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  gesehen!“ Der Sinn der  $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$  ist also

<sup>7</sup> So J. Becker, Johannes (s. Anm. 1) 104.

<sup>8</sup> Vgl. R. Schmackenburg, Das Johannesevangelium, I. Teil (HThKNT IV/1), Freiburg 1967; 333 f; H. Schürmann, Weisung (s. Anm. 3) 21.

<sup>9</sup> So deutet H. Schürmann, Weisung, (s. Anm. 3) 22; auch R. E. Brown, The Gospel according to John I-XII (AnchB 29), Garden City 1966, 99 f.

<sup>10</sup> Vgl. E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1971, 62 u. ö.

nicht Vorschattung des erst in der Erhöhung Jesu gegebenen Heiles, sondern diese Zeichen sind eigentlich gemeint! Sie bezeichnen die Fülle des jetzt eröffneten Heiles.

Wir müssen also nach einer anderen Bedeutung von ὥρα in Jo 2,4 suchen. Es bietet sich an, die „Stunde“ als Hinweis auf Jesu Wirken zu verstehen. Jesus will dann sagen: „Die Zeit meines Wirkens ist noch nicht gekommen“. Dafür wäre auf Jo 11,9 zu verweisen, wo vor dem Lazaruszeichen auf den „Tag“ mit seinen „12 Stunden“ als Zeit des Wirkens verwiesen wird, oder auch Jo 9,4: „Wir müssen die Werke dessen, der mich gesandt hat, verrichten, solange es Tag ist, es kommt eine Nacht, da niemand zu wirken vermag“. Ferner ist mehrfach im Evangelium davon die Rede, daß Jesus sein „Werk zu vollbringen“ habe, wobei dabei ein temporaler Aspekt mitschwingt (vgl. 4, 34; 5,36; 17,4)<sup>11</sup>.

Wir können Jesu Antwort also so paraphrasieren: „Frau, die Zeit meines Wirkens ist noch nicht da. Mein Tagwerk hat noch nicht begonnen.“ Und wir müssen noch hinzunehmen, was sich aus dem Gesamtwerk des Evangelisten ergibt und hier nicht eigens belegt werden muß: Den Zeitpunkt des Werkes Jesu bzw. dessen Anfang setzt allein der Vater, wie denn der Sohn im 4. Evangelium nur das tut, was der Wille des Vaters ist (vgl. z. B. 4,34; 5,19 u. ö.). Keine irdische Macht kann den Sohn in seinem Tun bestimmen, nur der Vater. Die Abweisung Mariens ist also nicht eine Herabminderung der Würde Mariens oder gar ein frühchristlicher Affront gegen eine Marienverehrung<sup>12</sup>, sondern dient der Hervorhebung der „Gottbestimmtheit“ Jesu: Die Stunde seines „Werkes“ bestimmt nicht allein der Sohn, und damit – da der Sohn nur auf den Vater schaut – der Vater.

Daß sich Maria nicht abweisen läßt und den Fortgang des Geschehens durch ein Wort an die Diener fördert, darf wiederum nicht psychologisierend ausgelegt werden, also z. B. in dem Sinn, daß Mariens Vertrauen Jesus „erweicht“ hätte o. ä. Vorläufige Ablehnung bzw. das Aufschieben menschlichen Bittens und anschließende Gewährung der Bitte gehören zum Stil der johanneischen Wundererzählungen und sind mehrfach im Evangelium zu finden (vgl. noch 5,6 ff; 6,5 ff; 7,6 ff; 11,6 ff).

Der Anteil Mariens am weiteren Fortgang des Geschehens ist also nicht betont. Jesus offenbart sich, weil seine Stunde eben doch angebrochen ist, die dann am Kreuz mit dem τετέλεσται abgeschlossen ist, vgl. Jo 19,30. Jesus setzt den Anfang seiner Zeichen aus souveräner Selbstbestimmung bzw. unabhängig von jedem menschlichen Wollen und Bestimmen. Seine Heilsgabe, wie sie in der Weinprobe zeichenhaft aufleuchtet, ist ganz Gabe Gottes, die zwar vom Menschen sehnsüchtig erwartet, niemals aber herbeimanipuliert werden kann.

Merkwürdigerweise ist am Ende die Mutter Jesu nicht in den Glauben der Jünger ausdrücklich eingeschlossen (Jo 2, 11 b: „und seine Jünger glaubten an ihn“). Wieder dürfen wir daraus nicht folgern, daß Maria vom Jünerglauben ausgeschlossen bleiben soll (so nur ausdrücklich nach Jo 7,5 seine „Brüder“). Mariens Rolle in der Erzählung beschränkt sich vielmehr auf ihre Bitte, die – um der Sache willen, um die es geht – abgewiesen wird, aber dann – da nun kein Mißverständnis mehr möglich ist – doch gewährt wird. Das Glaubensthema, eine Neben-

<sup>11</sup> Vgl. A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (RNT 4), Regensburg 1957, 74; R. Schnackenburg, Johannesevangelium, 1. Teil (s. Anm. 8) 335; J. Becker, Johannes (s. Anm. 1) 109.

<sup>12</sup> So H. Preisker, Jo 2,4 (s. Anm. 3) 212.

intention der Perikope, hat Maria nicht mehr im Blick, darf also auch nicht – weder positiv noch negativ – mariologisch ausgewertet werden<sup>13</sup>.

Welche Bedeutung hat nun die Mutter Jesu gemäß Jo 2, 1–11? Sie steht stellvertretend für jene, die auf die Heilsgabe Gottes warten, um sie bitten, sie ersehnen<sup>14</sup>. Als solche steht sie in der Schar der Jünger, in deren Begleitung sie gedacht ist, so wie sie später unter dem Kreuz in der Schar der Frauen steht. Sie ist Repräsentantin, Sprecherin, personale Spitze einer Jesus in- und außerhalb Israels begegnenden heilsoffenen Menschheit<sup>15</sup>, die das ganz andere, eben Gottes Heil ersehnt. Als solche steht sie bedeutsam am Anfang des Wirkens des johanneischen Jesus, um durch ihre Bitte einerseits zu beleuchten, daß Gottes Gabe unableitbar ist, aber auch um andererseits zu zeigen, daß Gottes Gabe den Menschen sucht und seine Sehnsucht überreich erfüllt.

## 2. Die Mutter Jesu in Jo 19, 25–27.

Die Szene unter dem Kreuz ist von jeher für die Mariologie und nicht zuletzt auch für die durch Plastik und Malerei geprägte Marienfrömmigkeit der Kirche von Bedeutung gewesen. Alfons Dauer hat nachgewiesen, daß der Evangelist die traditionelle, auch bei den Synoptikern erhaltene Notiz, daß beim Tode Jesu Frauen „von ferne“ (vgl. Ps 38,12) zuschauten, nach vorn gezogen hat, um nun Maria und den Lieblingsjünger im Gespräch mit dem sterbenden Herrn in das Passionsgeschehen einführen zu können<sup>16</sup>. Es geht hier nicht an, die reiche Deutungsgeschichte dieser wenigen Verse auch nur annähernd zu entfalten<sup>17</sup>. In der herkömmlichen kath. Exegese wurden die Worte Jesu: „Siehe – deinen Sohn“, „Siehe – deine Mutter“, meist als Begründung einer geistigen Mutterschaft Mariens im Blick auf die Gläubigen verstanden, wenn nicht gar (freilich mehr auf Grund der mittelalterlichen Passionsmystik als auf Grund des johanneischen Textes) von einer Darbringung des Sohnes durch Maria auf Golgotha gesprochen wurde<sup>18</sup>. Von da aus schien sich sogar der Weg zum Begriff einer „*corredemptio*“

<sup>13</sup> Vielleicht erklärt sich das merkwürdige „Verschwinden“ Mariens in der Perikope dadurch, daß die Mariengestalt erst in die Kana-Überlieferung eingetragen worden ist, dann vermutlich vom Evangelisten. Doch ist eine saubere Quellenscheidung und darum auch ein begründetes Urteil in dieser Frage nicht mehr möglich.

<sup>14</sup> Vgl. H. Schürmann, Weisung 21 f.

<sup>15</sup> Das Recht, Mariens Rolle auf die Vertretung des heilsoffenen Israel einzugrenzen, ist dem Text nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Zwar sehen manche Exegeten das Thema „Israel – Gemeinde“ in der distanzierten Redeweise des Evangelisten von den 6 Krügen, die „gemäß dem jüdischen Reinigungsbrauch“ (Jo 2,6) dastanden, angedeutet (vgl. H. Schürmann, Weisung 22). Doch ist zu fragen, ob „Israel“ für den Evangelisten noch ein theol. Problem ist. Für ihn ist das Judentum abgetan, der Tempel (so Jo 2,12 ff) und der jüdische Lehrerstand (so Jo 3,14 ff). Eine direkte Linie von Jo 2 zu der apokalyptischen Frau in Offb 12, die dort das den Messias gebärende Gottesvolk repräsentiert, ist darum kaum möglich. (Anders R. E. Brown, John [s. Anm. 9] 107–109, der die Gestalt Mariens von Gen 3,15 her auslegt.)

<sup>16</sup> Vgl. A. Dauer, Wort (s. Anm. 3) 223 ff.

<sup>17</sup> Vgl. die Andeutungen bei A. Dauer, Wort (s. Anm. 3) 86 ff; ferner I. de la Potterie, Das Wort Jesu ‚Siehe deine Mutter‘ und die Annahme der Mutter durch den Jünger (Jo 19,27 b), in: Neues Testament und Kirche (F. f. R. Schnackenburg), Freiburg 1974, 191–219, bes. 193–203.

<sup>18</sup> Vgl. die Enzyklika Pius' XII., *Mystici corporis* (AAS 35 [1943] 247 f: „Ipsa fuit . . . arctissime semper cum Filio suo coniuncta, eundem in Golgotha . . . nova veluti Eva . . . pro omnibus Adae filii . . . Aeterno Patri obtulit; ita quidem ut quae corpore erat nostri Capitis mater, spiritu facta esset, ob novum etiam doloris gloriaeque titulum eius membrorum omnium mater.“ Vgl. weitere Zeugnisse bei K. Wenemmer, Stellung (s. Anm. 3) 65 f; K. Schwerdt, Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria nach den päpstlichen Lehrverkündigungen in den letzten hundert Jahren, in: C. Feckes (s. Anm. 3) 1–25; D. I. Unger, The Meaning of Jn 19,2–27 in the Light of Papal Documents: *Marianum* 21 (1959) 186–221.

Mariens zu eröffnen, doch hat hier das Vat. II eine begrüßenswerte exegetische Zurückhaltung geübt<sup>19</sup>.

Was kann unserer Stelle an mariologischer Aussage entnommen werden? Zunächst ist zu sehen, daß nicht der Lieblingsjünger Maria, sondern umgekehrt Maria dem Lieblingsjünger anvertraut wird<sup>20</sup>. Das besagt eindeutig der Schluß der Szene: „Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu sich<sup>21</sup>“. Es geht also um eine Vorsorge Jesu für seine Mutter, aber es ist eben die Frage, in welchem Sinn! Da eine rein äußerliche Vorsorge als Sinn mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann, muß nach einer tieferen Erklärung gesucht werden.

Wir wollen gleich jene nennen, die uns als wahrscheinlich und dem johanneischen Denken angemessen erscheint und übergehen jene Deutungen, die in Maria und dem Lieblingsjünger die Einheit von jüden- und heidenchristlicher Kirche angedeutet finden<sup>22</sup> oder die Einheit der Urgemeinde oder gar die Einheit von atl. und ntl. Gottesvolk symbolisiert finden<sup>23</sup>. Ausgangspunkt unserer Deutung, die hier der Auslegung H. Schürmanns folgt<sup>24</sup>, ist die Einsicht, daß der Lieblingsjünger im 4. Evangelium der Primärzeuge und der Garant der authentischen Jesustradition ist. Er ist daher nicht eine reine Symbolgestalt<sup>25</sup>, ist aber auch nicht (mit der johanneischen Redaktion von Jo 21,24) mit dem Evangelisten zu identifizieren. Der Evangelist fügt ihn, soweit wir sehen können, seinem Evangelium ein, bringt ihn also bewußt „ins Spiel“, so noch beim Abschiedsmahl in Jo 13, vielleicht auch in Jo 1 und bei der Gefangennahme Jesu Jo 18, 15 f, vgl. auch Jo 20,3 ff. Die merkwürdige Nähe des Lieblingsjüngers zu Petrus ist nicht als Kontrastierung zu deuten, sondern als Bemühen, der johanneischen Tradition innerhalb (!) der „Großkirche“ eine Ursprungsnähe zur Jesustradition und damit eigenes Gewicht zu geben.

Was heißt das nun, wenn der sterbende Herr, gleichsam als sein Testament, die-

<sup>19</sup> Vgl. bes. die Aussagen des Vat. II in *Lumen gentium* Nr. 58 und 61. Dazu H. Schürmann, Weisung (s. Anm. 3) 27 f.

<sup>20</sup> So A. Dauer, Wort (s. Anm. 3), 81 ff; H. Schürmann, Weisung 14 f; G. Richter, Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften (1976) in: *Ders., Studien zum Johannesevangelium* (BU 13), Regensburg 1977, 383–414, hier 387. Abwägender R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, III. Teil (s. Anm. 1) 324: „Bei der Szene am Kreuz ist nicht zu übersehen, daß die Mutter Jesu nicht nur dem Jünger übergeben, sondern auch der Jünger an Maria als seine Mutter verwiesen wird.“ Anders R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI* (AnchB 19 A), Garden City 1970, 923, der stärker Maria betont sieht als den Jünger: „After all, the mother of Jesus is addressed first; and her future, and not that of the Beloved Disciple, is considered at the end of vs. 27.“ R. E. Brown sieht Maria in Jo 19,25 als neue Eva gezeichnet, die nun – unter dem Kreuz – das neue Volk Gottes gebiert. Er verweist u. a. auch in diesem Zusammenhang auf Jo 16,21: „Wenn die Frau gebiert, hat sie Kummer, weil ihre Stunde (!) gekommen ist, hat sie aber das Kind geboren, dann denkt sie nicht mehr an die Not, vor Freude, daß ein Mensch zur Welt geboren wurde“ (a. a. O. 925). Freilich ist im Text nichts von einer compassio Mariens gesagt, auch nichts von einer „Geburt“ des Gottesvolkes unter dem Kreuz.

<sup>21</sup> I. de la Potterie, *Das Wort Jesu* (s. Anm. 17), bes. 214 ff, versucht, die herkömmliche Auslegung zu verteidigen, indem er λαμβάνειν in Jo 19,27b den Sinn „annehmen“ unterlegt: Der Lieblingsjünger nimmt Maria als Mutter, in diesem Fall bzw. in Maria das Erbe des Meisters an. Vgl. dazu mit Recht kritisch R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, III. Teil (s. Anm. 1) 325, Anm 46.

<sup>22</sup> So bekanntlich (älteren Autoren folgend) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (MeyerK II), Göttingen 1964, 521, u. a.

<sup>23</sup> Vgl. die Diskussion der verschiedenen symbolischen Deutungen bei H. Schürmann, Weisung (s. Anm. 3) 23 f.

<sup>24</sup> Vgl. H. Schürmann, Weisung (s. Anm. 3) 16–25.

<sup>25</sup> So z. B. A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo 1959 u. a. Zur Orientierung in der Lieblingsjünger-Frage vgl. T. Lorenzen, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium* (SBS 55), Stuttgart 1971; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, III. Teil (s. Anm. 1) 449–464.

sem Jünger Maria anvertraut? Damit ist gesagt, daß Maria auf das Evangelium verwiesen wird, dessen Garant und Zeuge der Lieblingsjünger ist. Jo 17, 20 f ist dieses Thema, ohne Nennung Mariens, ausdrücklich angeschnitten. Die kirchliche Redaktion hat dort jene im Blick, die auf das Wort der Jünger hin an Jesus glauben werden. „Nicht nur für sie allein bitte ich, sondern auch für jene, die durch ihr Wort an mich glauben werden“ (Jo 17, 20). Dieser Glaube der nachapostolischen Zeit soll in einer authentischen apostolischen Paradosis gründen, eben zu diesem Zweck ist das Johannesevangelium geschrieben. Vom Kreuz her, unter dem der Lieblingsjünger als Traditionsträger steht, erklärt der sterbende Herr das Evangelium „gewissermaßen als ‚kanonisch‘ und für die Kirche verbindlich“<sup>26</sup>. Jeder ist auf dieses authentische Jesuszeugnis verwiesen, durch das er zum Glauben kommen kann. Erst mit dieser bleibenden Anwesenheit des Herrn im Wort des Evangeliums ist sein „Werk“ vollendet (vgl. das in Jo 19,30 folgende τετέλεσται). Die Gemeinde der Glaubenden hat in diesem Wort ihre Mitte und den Grund ihrer Einheit.

Was folgt daraus für die Deutung der Mariengestalt? Die Mutter Jesu ist für den Evangelisten die Repräsentantin der Heilsgemeinde, also derer, die vom erhöhten Herrn das Heil im Glauben empfangen. Als solche steht sie wieder bedeutsam nicht allein, sondern in der Schar der Frauen (wie in Jo 2 inmitten der Jünger). Vielleicht ist sogar vom Evangelisten die Gruppe der 4 Frauen, die beim Kreuz „bleiben“<sup>27</sup>, den 4 Soldaten des Kreuzigungskommandos (Jo 19,23 f) bewußt konfrontiert. Dort die ungläubige Welt – hier die Urzelle der Gemeinde, deren Repräsentantin Maria nun an den im Wort der evangelischen Paradosis sich gebenden Herrn verwiesen wird.

Man sollte nicht sagen, daß diese Deutung Maria zu gering bewertet oder für die Mariologie und Theologie zu wenig ergiebig sei. Einmal zeigt unsere Stelle die enge Verflochtenheit von Mariologie und Ekklesiologie, und von daher ihren theol. „Ort“ innerhalb des Ganzen der Theologie; zum anderen aber gibt unsere Stelle auch dem im ökumenischen Gespräch so wichtigen und vom traditionellen kath. Kirchenverständnis oft so wenig realisierten Gedanken Raum, daß die Kirche bleibend auf das Wort verwiesen ist. Bevor in der Urkirche die Amtssukzession reflektiert wurde, wurde schon über die Lehrsukzession nachgedacht<sup>28</sup>. Die Kirche ruht nicht allein auf dem ihr eingestifteten apostolischen Amt – dieses formt sie, sicherlich auch bleibend –, sondern auch auf dem apostolischen Kerygma, wie es uns authentisch-kanonisch im Evangelium vorliegt.

Im II. Teil sollen nun einige theol. Folgerungen aus dem johanneischen Marienbild gezogen werden, die sich mit diesen Überlegungen schon andeuten.

## II. Theologische Folgerungen aus dem johanneischen „Marienbild“

### 1. Maria gehört ganz auf die Seite der Heilsempfänger.

Theologisch formuliert: Die Mariologie ist nicht Teil der Christologie, sondern hat ihr als Moment des soteriologischen Traktates zu folgen<sup>29</sup>. Wir haben hier nicht

<sup>26</sup> H. Schürmann, Weisung (s. Anm. 3) 25.

<sup>27</sup> „Bleiben“ ist ein johanneischer Schlüsselbegriff, vgl. J. Heise, *Bleiben. Menein* in den johanneischen Schriften (HUTH 8), Tübingen 1967.

<sup>28</sup> Vgl. H. Schürmann, Weisung (s. Anm. 3) 25.

<sup>29</sup> Vgl. K. Rahner, Art. Mariologie: LThK 8 (1962) 85 f.

die ganze Fülle der ntl. Aussagen über Maria ausbreiten können, also auch nicht das Thema des Glaubens Mariens oder der Mutterschaft Mariens an sich und auch nicht speziell das Thema der jungfräulichen Mutterschaft Mariens, aber auch nicht jene Stellen, wo (außerhalb des Johannesevangeliums) von Zurückweisungen Mariens durch Jesus berichtet wird. Ein genaueres Zusehen dürfte an allen Stellen die Gültigkeit des genannten Prinzips aufweisen können, von dem her legitim alle übrigen Glaubensaussagen über Maria entfaltet werden können. Maria ist der Prototyp der Erlösten. Auch der Glaubenssatz von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (also der Sündenlosigkeit Mariens beim Eintritt in ihre irdische Existenz) ist keine Aufhebung, sondern eine Entfaltung dieses Satzes, denn auch diese Aussage ist als Folge der Erlösungstat Jesu Christi zu verstehen. Das Johannesevangelium ist ein besonderer Zeuge dieser Sicht Mariens, wie unsere Auslegung von Jo 2 und 19 zu zeigen versuchte. Von daher ist es (diese Gefahr sei hier nur angedeutet) der Verkündigung und der praktischen Marienfrömmigkeit verwehrt, Maria dem Volk der Erlösten so zu entrücken, daß sie nicht mehr in die Solidarität aller Erlösten eingebunden erscheint. Manche überkommene Formen der Marienfrömmigkeit haben sich in dieser Hinsicht zu weit vom Zeugnis der Schrift über Maria entfernt und bedürften einer sorgsam, pastoral überlegten Korrektur.

## 2. Maria ist das Urbild des neutestamentlichen Gottesvolkes.

Die Mutter Jesu repräsentiert im 4. Evangelium die Gemeinde derer, die das Christusheil empfangen. Hier ist auf die Beobachtung zurückzukommen, daß der 4. Evangelist seinem Werk eine „marianische Rahmung“ gegeben hat. Daß er dies getan und wie er es getan hat, zeigt, daß er Maria mit der Frage zusammendenkt, wie das Christusheil unter den Bedingungen der weiterschreitenden Zeit, also angesichts der geschichtlichen und soziologischen Beschränktheiten der menschlichen Existenz bleibend und wirksam gedacht werden kann. Von daher ist es eben doch entscheidend, daß der Evangelist nicht die Tatsache der biologischen Verwandtschaft oder sonstiger menschlicher Bindungen zwischen Maria und ihrem Sohn für seine Theologie ausgewertet hat – und das in einer Zeit, in der in Jerusalem die Herrenbrüder vielleicht auf Grund kalifatsähnlicher Vorstellungen<sup>30</sup> eine Rolle spielten.

Maria ist Repräsentantin der Gemeinde, insofern sie, wie diese, im Glauben das Christusheil empfängt. Auch sie hat das Zeugnis dessen anzunehmen, der – wie es Jo 19, 35 heißt – „dies gesehen hat und dafür Zeugnis ablegte . . . , damit auch ihr glaubt.“ Daß der Evangelist sie aber unter dem Kreuz mit dem Garanten dieser Tradition zusammenstellt, weist auf die Vorzugsrolle Mariens im Denken der „johanneischen Schule“ hin. Sie ist im eminenten Sinn Gemeinde. Sie ist der Typus der Kirche, die als solche – da der Herr selbst bleibend für sie sorgt durch sein Pneuma und sein Wort – niemals aus dem Heil herausfallen kann. Vielleicht ist von hier aus auch eine Brücke zu schlagen zu dem Glaubenssatz von der endgültigen und vollen Aufnahme Mariens in Gottes Herrlichkeit. In Maria ist die Kirche als Ganze (nicht der einzelne Glaubende!) unwiderruflich in Gottes Heil geboren.

<sup>30</sup> Vgl. H. v. Campenhausen, Die Nachfolge des Jakobus. Zur Frage eines urchristlichen „Kalifats“ (1950/51), in: *Ders.*, Aus der Frühzeit des Christentums, Tübingen 1963, 135–151.

### 3. Maria verweist auf den im Zeugnis der Schrift präsenten Herrn.

Im Sinne des Evangelisten müßten wir noch genauer formulieren: In Maria ist die Kirche bleibend auf das Zeugnis der Schrift verwiesen. Es gibt keinen Weg zu Christus an dem Zeugnis des apostolischen Glaubens vorbei. Und umgekehrt erhellt und entzündet sich der Glaube in der durch Zeit und Raum schreitenden Gemeinde Jesu Christi durch das ständige Hinhören auf das in der Schrift niedergelegte apostolische Wort.

Der Evangelist erreicht durch die Kreuzigungsszene Jo 19, 25 bis 27 die gleiche Aussage, wie etwa Lukas in seinem Prolog, der davon spricht, daß die apostolische Überlieferung dem Glauben der späteren Generationen die notwendige ἀσφάλεια (Zuverlässigkeit und Sicherheit) gibt. Bei Matthäus weist der Auferstandene die Jünger an, sie sollen lehren und alles halten, was Jesus ihnen aufgetragen hat (vgl. Mt 28, 20). Und diese „Aufträge“ sind ohne Zweifel vom Evangelisten mit seiner Evangelienschrift und der darin enthaltenen Lehre Jesu identifiziert. Wenn Maria im 4. Evangelium dem Lieblingsjünger anheimgegeben wird, stimmt der Evangelist in diese grundlegende Überzeugung der nachapostolischen Zeit ein: Die Gemeinde Jesu Christi lebt von der apostolischen Paradosis, von der apostolischen „Hinterlassenschaft“, die als viva vox, genährt von der skripturalen vox, in die Kirche hinein ertönt. Eben das unterscheidet den christlichen Glauben von allen Weltanschauungen, daß er so bleibend an das geschichtliche Ereignis Jesu Christi im Reflex der apostolischen Zeugen gebunden bleibt. Jo 19, 25–27 ist in diesem Sinne eine klassische Stelle nicht nur der Mariologie, sondern auch der ntl. Ekklesiologie. Gerade auch die Formen der praktischen Marienverehrung im Leben unserer Gemeinden und im Verlauf des Kirchenjahres sollten einen kirchlichen „Horizont“ haben, der Marienfrömmigkeit nicht als Sonderreservat für „mariologisch Begabte“, sondern als Weg zu Christus für alle aufscheinen läßt.

K. Rahner hat einmal formuliert: „Von Maria kann nur von Jesus Christus her etwas gewußt werden“<sup>31</sup>. Es ist das Kennzeichen sachgerechter, theol. sauberer Mariologie, wenn diese vom Christusgeschehen her entworfen wird, gleichsam als ein Weiterziehen und Ausziehen der soteriologischen und ekklesiologischen Linien, die im Christusgeschehen ihren Ursprung haben. Umgekehrt könnte man aber auch formulieren: Von Jesus Christus kann nur etwas in marianischer Weise gewußt werden, d. h. in der Art, wie uns das 4. Evangelium Maria zeichnet. In „marianischer Weise“ heißt dann: Alles vom Herrn erwartend und doch nichts einfordernd, ganz und unbedingt sich auf das Christuszeugnis der Schrift im Glauben öffnend und nicht an diesem Zeugnis vorbei etwas wissen wollend. Die „marianische Weise“ des Zugangs zu Christus ist also kein Sonderweg, sondern der Weg, den jeder Christ zu beschreiten hat.



Das Johannesevangelium hat uns die Einsicht bestätigt, daß die Mariologie ihren sachgerechten Ort in der Vermittlung der Christologie hin zur Ekklesiologie hat. Im Nachdenken über Maria erkennt die Kirche die soteriologische Dimension des Christusgeschehens und damit auch ihre eigene Würde und Begnadung. Unsere Verkündigung sollte – um das abschließend noch einmal herauszustellen – alles vermeiden, auch im Blick auf das ökumenische Gespräch mit den reformierten

<sup>31</sup> K. Rahner, Art. Mariologie (s. Anm. 29) 85.

Kirchen, was den Verdacht nähren könnte, wir rückten Maria auf die Seite des das Heil bewirkenden Gottes. Wir sahen, daß die johanneische Kreuzigungsszene und wohl auch die anderen ntl. Stellen für diese Sicht kein Fundament bilden können. Es ist vielmehr Aufgabe unserer theol. und homiletischen Rede über Maria, sie als Geschöpf der Gnade zu preisen; als Urbild der Erlösten, also der Kirche, und das Testament Jesu zu beherzigen, das uns zusammen mit Maria dem in der Schrift niedergelegten apostolischen Glaubenswort anheimgibt.

Ihr Beitrag zum

## **JAHR DER BEHINDERTEN:**

Eine Neubestellung im

# **Institut für Hörgeschädigte**

**A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/71 3 66**

Geschickte Frauenhände nähen und sticken für Sie:  
Liturgische Gewänder, Kirchenwäsche, Schärpen,  
Fahnen, Abzeichen, Erinnerungsbänder  
nach vorhandenen Vorlagen oder beigeestellten  
Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei.

**Wir übernehmen auch Reparaturen**

## Das Gründonnerstagsschreiben Papst Johannes Pauls II. über die Eucharistie

Wenn dem Leser diese Gedanken über das 2. Gründonnerstagsschreiben des Papstes zu Gesicht kommen, geraten ihm möglicherweise Nachrichten über ein 3. für das Jahr 1981 zu Gehör. Das sollte nicht daran hindern, weiter über das „Schreiben Seiner Heiligkeit Papst Johannes Pauls II. an alle Bischöfe der Kirche über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie“ vom 24. Februar 1980 zu reflektieren<sup>1</sup>. Während der Brief des neuen Pontifex vom 1. Gründonnerstag seiner Amtszeit<sup>2</sup> lebhaft kommentiert und ein engagiertes Buch hervorrief<sup>3</sup>, blieb es um den 2. Brief merkwürdig still. Zwar gab es ein paar scharfe Bemerkungen in der Tagespresse und einige beflissene in den Kirchenzeitungen, aber mit wenigen Ausnahmen haben sich wissenschaftliche und pastoraltheologische Organe sehr zurückhaltend gezeigt<sup>4</sup>. Damit scheint sich eine Tendenz abzuzeichnen, die bedenklich stimmen sollte. Man muß bis in die Anfangszeiten des Pontifikats Pius' IX. zurückgehen, um wieder eine ähnliche Begeisterung, analoge Sympathiebekundungen für den römischen Bischof zu finden<sup>5</sup>. Diesem Konsens zur Person entspricht aber keineswegs eine Zustimmung zur Paränese, die Johannes Paul II. als Inhaber des Petrusamtes vorträgt. So wenig Amt und Person chemisch rein getrennt werden können und so wichtig das einnehmende Wesen des Amtsträgers für das Amt selber ist, so sehr ist doch gerade darauf zu achten, daß die wesentliche Richtungsweisung päpstlicher Worte zur Kenntnis genommen wird.

Nachstehende Ausführungen wollen eine Art Anstoß sein, diese Beschäftigung eigenständig aufzunehmen. Sie bilden darum keinen ausführlichen Kommentar, sondern weisen lediglich auf einige Tendenzen hin, die im päpstlichen Brief sichtbar werden und nicht nur Tendenzen des hohen Autors, sondern zugleich Prägelinien der augenblicklichen kirchengeschichtlichen Situation sind. Nach einem kurzen Überblick über den Inhalt des Dokumentes (1), der die Lektüre nicht ersetzen, sondern sie als *Desiderat* erscheinen lassen möchte, wird versucht, den hermeneutischen Zugang zu ihm zu eröffnen (2). Die Ausführungen schließen mit der Untersuchung über die wesentliche Perspektive des Schreibens (3).

### 1. Die Grundgedanken des Briefes

Das Dokument ist in 13 Abschnitte unterteilt. Zieht man Einleitung und Schluß ab, so bleiben 11 Kapitel, die in 3 große Teile gegliedert sind.

In der *Einleitung* bemerkt der päpstliche Korrespondent, daß seine Ausführungen als Fortsetzung des Gründonnerstagsbriefes von 1979 verstanden werden sollen. Beide Briefe bieten keine abgeschlossene Darstellung des jeweiligen Themas, sondern einige Aspekte, die aus gegebenem Anlaß dargelegt werden.

<sup>1</sup> Epistula ad universos Ecclesiae Episcopos de SS. Eucharistiae Mysterio et Cultu: AAS 72/1980, 113–148. Deutsche Ausgabe, die am leichtesten zugänglich ist: Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg 1980.

<sup>2</sup> Schreiben Seiner Heiligkeit Johannes Pauls II. an alle Priester der Kirche zum Gründonnerstag 1979: Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz 9/79 vom 6. 4. 1979.

<sup>3</sup> G. Denzler (Hg.), Priester für heute. Antworten auf das Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester. Mit Dokumentation des Papstschreibens vom 8. April 1979, München 1980.

<sup>4</sup> Wichtige Kommentare: von evang. Seite K.-H. Bieritz, Sorgen um die Eucharistie. Das Schreiben Johannes Pauls II. „Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie“: MD 31 (1980), 58–60; von kath. Seite W. Kasper in der Ausgabe des Briefes, die Anm. 1 genannt wird (69–95), und Th. Schneider, Eucharistie-Kirche-Theologie. Der Gründonnerstagsbrief des Papstes und die gegenwärtige Eucharistietheologie: HerKorr 34 (1980), 252–256, 304–311.

<sup>5</sup> Vgl. dazu R. Zimhobler, Pius IX. in der katholischen Literatur seiner Zeit. Ein Baustein zur Geschichte des Triumphalismus: G. Schwaiger (Hg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche (FS f. H. Tüchle), München 1975, 387–432.

„Das Geheimnis der Eucharistie im Leben der Kirche und des Priesters“ behandelt der 1. Teil (Nr. 2–7)<sup>6</sup>. Der tragende Gedanke besteht darin, daß die Priester „in einzigartiger und herausragender Weise mit der Eucharistie verbunden“ sind, so daß sie „aus ihr“ und „für sie“ leben (2/14). Der Priester wird darum immer gern bereit sein, die Verehrung dieses Mysteriums zu fördern. Der Papst setzt sich bereit ein für die Wiederaufnahme der traditionellen Formen eucharistischer Frömmigkeit außerhalb der hl. Messe (3/17–19). Ganz aus dem Geist des II. Vat. und der dahinterstehenden Tradition weist er dann auf die Wechselwirkung zwischen Eucharistie und Kirche hin, die bereits in seiner Antrittsenzyklika zur Sprache gekommen war<sup>7</sup>: „Wie die Kirche die Eucharistie vollzieht, so erbaut die Eucharistie ihrerseits die Kirche“ (4/19). Diese wird so zum Hort echter Brüderlichkeit und Einheit. Als „Seele des gesamten christlichen Lebens“ wird sie darum zum innersten Motiv und Grund tätiger Nächstenliebe unter den Christen (5/23). Damit aber hat die Teilnahme am eucharistischen Leben sehr reale Konsequenzen: die Würde des Menschen ist zu achten, Gemeinschaft und Brüderlichkeit sind zu mehren. „Die Eucharistie, in ihrem wahren Sinn verstanden, wird von selbst zur Schule tätiger Nächstenliebe“ (6/25). Sie verleiht dem Christenleben eine sakramentale Struktur. Alles Menschliche erfährt „eine einzigartige Umwandlung und Erhöhung“ (7/30). Der Mittelteil des Briefes behandelt „Den sakralen Charakter der Eucharistie und das Opfer“ (Nr. 8–9). Unter ersterem versteht der Papst das Wesen der Eucharistiefeier, der die Eigenschaft des „sacrum“ zukomme, d. h. „eine Sakralität, die Christus verfügt hat“ (8/35). Insofern der zelebrierende Priester *in persona Christi* handelt, wird er selber und mit ihm alle Teilnehmer an der Feier in dieses sacrum eingeführt und eingefügt. Sind schon diese Gedanken nicht ganz einfach zu verstehen in einer Situation, die auch theologisch die durch die Erlösung grundlegend aufgehobene Scheidung von heiliger und profaner Sphäre betont hat, die Legitimität säkularer Strömungen nicht von vornherein mehr bestreitet, so ruft besonders der 2. Gedanke dieses Hauptteils kritische Aufmerksamkeit hervor: „Die Eucharistie ist vor allem ein Opfer“ (9/38). Denn hier wird der entscheidende Kontroverspunkt zur protestantischen Theologie genannt. Wie die Konsensdokumente der letzten Jahre allerdings zeigen, besteht heute kaum mehr Streit hinsichtlich der Tatsache, daß auch nach katholischer, bereits auf dem Tridentinum dargelegter Lehre (der Papst beruft sich in der zur Debatte stehenden Nr. 9 ausdrücklich darauf) die hl. Messe Vergegenwärtigung des einmaligen und unwiederholbaren Kreuzesopfers Christi, also kein zusätzliches Opfergeschehen ist. Eine gewisse Irritation dürfte jedoch nach wie vor die Frage bereiten, ob und inwieweit sie als Opfer der Kirche bezeichnet werden dürfe. Unser Dokument bejaht sie dezidiert. „Brot und Wein werden gewissermaßen zum Symbol für alles das, was die Gemeinde bei der Eucharistiefeier Gott zum Opfer bringt und im Geist darbietet“ (9/40). In diesem Zusammenhang betont der Autor auch den sazerdotalen Charakter des ntl. Priestertums (9/39). Man mag in diesen Äußerungen eine Art regressiven Denkens sehen. Doch sollte bedacht werden, daß einerseits auch im katholisch-reformatorischen Dialog weitgehende Übereinstimmung über die Möglichkeit besteht, von einem echten Opfer der Kirche zu sprechen<sup>8</sup>, daß andererseits durch die Worte

<sup>6</sup> Das Schreiben wird nachfolgend nach der Anm. 1 genannten deutschen Ausgabe zitiert. Dabei gibt die Ziffer vor dem Schrägstrich die Nummer des Dokumentes an, die Ziffer hinter dem Schrägstrich die Seite der Ausgabe.

<sup>7</sup> Enzyklika „Redemptor hominis“ Nr. 20 (AAS 71/1979, 311).

des Schreibens wichtige Daten in Erinnerung gerufen werden, deren Ausfall nicht zu verantworten wäre. Nach christlichem Verständnis ist menschliches Opfer nicht Darbringung von Eigenem, sondern Rückgabe dessen, was Gottes ist, also Einbeziehung der eigenen Existenz in den Willen Gottes und gerade darin Selbstverwirklichung des Menschen. Der Papst spricht von einer „Rückgabe“ im eucharistischen Geschehen: „Daher werden gerade bei der Gegenwärtigsetzung dieses einen Opfers unseres Heiles Mensch und Welt durch das neue österliche Geschenk der Erlösung Gott zurückgegeben“ (9/39)<sup>9</sup>. Aber diese Rückgabe geschieht einzig und allein in der Kraft der versöhnenden Hingabe des Mahlherrn am Kreuz, dessen Primat in allem gewahrt bleibt.

Der 3. Hauptteil des Briefes trägt die Überschrift: „Die beiden Tische des Herrn und das Gemeinwohl der Kirche“ (Nr. 10–12). Ausgehend von einem Wort der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“<sup>10</sup> ruft der Papst einige Verhaltensweisen in Erinnerung, die beim Vollzug der Eucharistiefeyer zu beachten seien. Er stellt sich auf den Boden der Liturgiereform, legt sie aber deutlich mehr auf ihre Verbindung mit den vorangegangenen Traditionen aus. So plädiert er für die lateinische Sprache (10/46), die Beachtung der Rubriken (10/48, vgl. auch 12/57 f), eine größere Ehrfurcht beim Kommunionempfang (11/51 f). Deutliche Reserven zeigt der Papst gegenüber der Handkommunion<sup>11</sup> und der Austeilung der Eucharistie durch Laien (11/55 f), stellt dies aber nicht grundsätzlich in Frage. Die Sorge wird offensichtlich, die nachkonziliare Pluralität könne die Einheit gefährden, die doch gerade die wichtige Frucht des Altarsakramentes für die Kirche ist. Daraus erklären sich auch die in Nr. 12 enthaltenen Monita zur Beachtung der liturgischen Vorschriften und der vatikanischen Ausführungsbestimmungen (etwa zur Frage der „communicatio in sacris“). Ihre Vernachlässigung „kann“ „als mangelnde Ehrfurcht vor der Eucharistie ausgelegt werden, die vielleicht vom Individualismus, von fehlendem kritischem Sinn gegenüber den herrschenden Meinungen oder auch von einem gewissen Mangel an Glaubensgeist herrühren“ (12/60 f). Offenbar sollen hier nicht pauschal alle pastoral oft von hoher Verantwortung getragenen Versuche zur zeitgerechten Darstellung des eucharistischen Geheimnisses verurteilt, wohl aber Auswüchse beschnitten werden, die nicht nur im Raum der kath. Kirche wuchern. In seinem ansonst durchaus kritischen Kommentar bemerkt K.-H. Bieritz: „Es gibt hier so etwas wie eine Ökumene der Besorgten – quer durch die Konfessionen hindurch“<sup>12</sup>.

## 2. Das genus litterarium des Schreibens

Der Brief will ausdrücklich nur „einige Aspekte des eucharistischen Geheimnisses und seiner Bedeutung für das Leben derjenigen, die in seinem Dienst stehen“, darlegen (2/13). Wir haben also keinen auch nur annähernd vollständigen Traktat über das Altarsakrament zu erwarten, ja es geht in erster Linie überhaupt nicht um dog-

<sup>8</sup> Vgl. S. Regli, Ökumenische Konsenserklärungen mit röm.-kath. Beteiligung über Taufe, Eucharistie und Amt: Ergebnisse: J. Pfammatter/F. Furger (Hg.), Theologische Berichte IX. Zürich, 1980, 142–144.

<sup>9</sup> Vgl. W. Kasper, Kommentar a. a. O. (Anm. 1) 87–89.

<sup>10</sup> Vgl. Nr. 48 und 51.

<sup>11</sup> Es ist bekannt geworden, daß der Papst es auf seiner Deutschlandreise ursprünglich abgelehnt hat, die Kommunion den Gläubigen in die Hand zu reichen, dies aber ausdrücklich als seine persönliche Haltung gesehen wissen wollte.

<sup>12</sup> A. a. O. (Anm. 4) 60.

matische, sondern um existentiell-praktische Probleme. Sie betreffen nicht so sehr die ganze Kirche als vielmehr einen Teil in ihr, nämlich neben den direkt angesprochenen Bischöfen die Diakone und Priester, wie es ausdrücklich an der zit. Stelle heißt. Obschon natürlich in diesem Zusammenhang deutliche Lehraussagen unumgänglich sind (und auch nicht umgangen werden), muß doch für ein angemessenes Verständnis schon hier darauf hingewiesen werden, daß der hermeneutische Schlüssel, der uns das Dokument erschließt, nicht von der streng wissenschaftlichen Dogmatik, sondern eher von der Pastoraltheologie zu liefern sein dürfte. Dabei ist weiter in Rechnung zu stellen, daß sich der Papst in seinen bisherigen Gründonnerstagsbriefen eines sehr persönlichen, fast intimen Stils bedient. Er sucht den Dialog mit seinen Mitbrüdern im kirchenleitenden Amt, will auf gewisse in seinen Augen bedenkliche Erscheinungen hinweisen und Korrekturen anbringen – dem dialogischen Charakter entsprechend nicht durch strenge disziplinäre Weisungen als vielmehr dadurch, daß er auf die Tiefenstruktur der behandelten Probleme aufmerksam macht, um so gleichsam von innen her die Richtung zu benennen, die man einschlagen solle. Gerade diese Weise der Amtsausübung läßt es aber auch zu, in freier Rede den Dialog aufzunehmen und die eigene Meinung respektvoll ins Spiel zu bringen. Dabei sollte man davon ausgehen dürfen, daß auch die kritischen Stimmen den Grundkonsens mit dem Papst teilen, daß es in allem um das Reich Gottes in Christus durch die Kirche geht. Weder die Theologie noch die Paränese noch die pastorale Arbeit vor Ort können innerhalb der Kirche ein anderes Interesse haben. In der Vergangenheit hat man sicher zu wenig diese Vorgabe den differierenden Meinungen gegenüber gemacht. Das ist einer der Gründe für das vom Papst apostrophierte „*Ärgernis und Unbehagen bezüglich der Interpretation der Lehre und der Verehrung*“ (12/62) der Eucharistie, die im Zusammenhang mit dem II. Vat. aufgetreten sind.

Damit aber ist bereits ein weiterer Zugang zur Interpretation festgestellt. Die Eucharistie ist das Band der Einheit der Kirche. Die Turbulenzen im Gefolge des Konzils aber haben dazu geführt, daß eben sie gefährdet wurde, und zwar nicht von außen, sondern von innen her, d. h. durch Gruppen innerhalb der röm.-kath. Glaubensgemeinschaft, die Schwierigkeiten mit der Rezeption der konziliaren Beschlüsse haben und dies gerade durch Opposition zu den liturgischen Reformen bekunden. Sprecher dieser Kreise ist der ehemalige Erzbischof Lefebvre geworden, der mit der Großkirche faktisch in einem Schisma lebt, ohne daß dies je formell erklärt worden ist. Sein Name fällt auch im ganzen Brief nicht, es ist aber offensichtlich, daß die sich um ihn scharende Bewegung wichtige Passagen provoziert hat. Die Intention des Papstes ist eindeutig: „*Es drängt mich vor allem zu unterstreichen, daß die Probleme der Liturgie und besonders jene der eucharistischen Liturgie nicht Anlaß zu Spaltungen unter den Katholiken und zur Bedrohung für die Einheit der Kirche werden dürfen*“ (13/64). Mit geradezu beschwörenden Worten bittet er die Adressaten, „*daß wir*“ (er schließt sich also ausdrücklich ein) „*jede Opposition und Spaltung hinter uns lassen und uns alle in dieser großen Heilssendung vereinen, die zugleich Preis und Frucht unserer Erlösung ist. Der Heilige Stuhl wird alles tun, was möglich ist, um auch weiterhin nach Mitteln und Wegen zu suchen, welche die hier gemeinte Einheit sichern können*“ (13/65). Damit sind weitere Schritte angekündigt, die die Absicht des Briefes präzisieren sollen. Einer ist denn auch bereits erfolgt: unter ausdrücklichem Bezug auf den Brief veröffentlichte die Sakramenten- und Gottesdienstkongregation unter dem Datum von Gründonnerstag 1980 die In-

struktion „*Inaestimabile donum*“ über einige Normen zur Feier und Verehrung des Geheimnisses der heiligen Eucharistie<sup>13</sup>. Die konkreten Hinweise des Briefes und die Anordnungen des Behördendokumentes lassen sich nicht verstehen, wenn man nicht diesen Hintergrund vor Augen hat. Ein Weg zur Versöhnung mit dem ungebeugten Erzbischof wird gesucht! So erklären sich Mahnungen an die Priester, die ohne Not auf die liturgischen Gewänder verzichten, die Reinigung der hl. Gefäße nicht sorgfältig genug vornehmen, die Vorbehalte gegen die Handkommunion und das Mahlverständnis der hl. Messe, die lobenden Hinweise auf die lateinische Sprache.

Es scheint naheliegend, an dieser Stelle bereits die gern geübte Einordnung in eine vorhandene Schublade vorzunehmen: also ein stockkonservatives Schreiben. Wenn man jedoch genauer liest, versagt sich dieser bequeme Ausweg. Der päpstliche Briefverfasser stellt sich dezidiert auf den Boden des letzten Konzils. Auch hier ist wieder das Schlußwort erhellend. Die Liturgiereform bildet für Johannes Paul II. „*in gewissem Sinne das Maß und die Bedingung für die Verwirklichung der Lehre dieses II. Vatikanischen Konzils, die wir mit tiefem Glauben annehmen wollen*“. Die Orientierungslinie bleibt nicht im dunkeln. „*Es wird weiter unser besonderes Anliegen sein, die Erneuerung der Kirche gemäß der Lehre des II. Vatikanischen Konzils zu fördern und im Geist einer stets lebendigen Tradition weiterzuführen. Gehört es doch zum Wesen einer recht verstandenen Tradition, daß man auch die ‚Zeichen der Zeit‘ richtig deutet, nach denen es gilt, aus dem reichen Schatz der Offenbarung ‚Neues und Altes‘ hervorzuholen*“ (13/63). Das ist eine deutliche Abgrenzung gegen lefebvrrianische Bestrebungen. Der Papst bekennt sich unmißverständlich zur Grundtendenz des Konzils, die in klassisch zu nennender Weise Johannes XXIII. bei der berühmten Konzilsöffnungsansprache formuliert hatte. Er stellt sich auch insofern auf den Boden des II. Vat., als er den römischen Zentralismus nicht fröhliche Urständ feiern lassen will, sondern eine „*zugleich behutsame und schöpferische Zusammenarbeit*“ kollegialer Art mit den Bischofskonferenzen fordert (13/64). Sein Blick ist also sicher in die Vergangenheit gerichtet, aber er geht von dort immer wieder in die Zukunft. Die geistigen Strömungen und sozialen Wandlungen der Gegenwart machen nicht nur Schwierigkeiten, „*sondern befähigen auch zu einer neuen Weise der Teilnahme an diesem großen Geheimnis des Glaubens*“ (13/64). Das Kirchen- und Weltverständnis des Konzils ist somit ein 3. Schlüssel zum rechten Verstehen unseres Briefes.

Es gibt noch einen 4. Der Brief trägt unverkennbar die persönliche Handschrift seines Verfassers. Das zeigt nicht nur die geistliche Tönung, die eine ebenso zarte wie männliche Frömmigkeit verrät, sondern auch die in der Mitte (nicht nur des Schriftstückes [Nr. 6], sondern auch in seiner Absicht) stehende Konzentration des eucharistischen Geheimnisses auf den Menschen. Die persönliche Spiritualität des Papstes aus Polen macht das lebhaftes Plädoyer für traditionelle Formen eucharistischer Frömmigkeit auch außerhalb der Meßfeier einsichtig. Der ehemalige Ethiker meldet sich zu Wort, wenn er erklärt: „*Wenn unsere eucharistische Frömmigkeit echt ist, muß sie in uns das Bewußtsein von der Würde eines jeden Menschen wachsen lassen. Das Wissen um diese Würde wird das tiefste Motivo für unsere Beziehung*

<sup>13</sup> S. Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, *Instructio de quibusdam normis circa cultum mysterii eucharistici „Inaestimabile donum“*: AAS 72/1980, 331–343. Deutsche Übersetzung u. a. in: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache 10 (1980), Nr. 22 v. 30. Mai 1980, 12 f.

zum Nächsten“ (6/25). Vor diesem Beweggrund tritt das Bemühen um theologische Rezeption der zeitgenössischen Erkenntnisse der Glaubenswissenschaft in einen gewissen Hintergrund. Der Papst argumentiert weniger aus der Bibel als aus der tridentinischen Tradition und übernimmt damit von selbst auch die heute recht deutlich erkannten Bedingtheiten der damaligen Glaubensinterpretation, die nicht in der Lage war, eine integrale Theologie vorzulegen, sondern nur die wichtigsten Irrtümer der Reformation zurückweisen wollte. Das Priesterbild, das Opferverständnis der Eucharistie, auch die auf das kirchliche Amt zentrierte Ekklesiologie des Briefes sind daraus zu erklären. Th. Schneider hat in einer umfänglichen und sorgsam analysierten Studie darauf hingewiesen<sup>14</sup>. Solche Hinweise mindern nicht den Wert der Papstworte, aber sie verhindern eine Überinterpretation. Es handelt sich um ein sehr persönliches, sehr engagiertes, sehr lebensvolles Schreiben – das ist wiederholt zu betonen.

Ein letzter Schlüssel sei noch kurz erwähnt. Es bürgert sich in unseren Landen ein, römische Dokumente (ursprünglich in Latein publiziert) nur noch in deutscher Sprache zugänglich zu machen. Man könnte das (resigniert über die schwindenden Kenntnisse klassischer Idiome selbst bei Theologen) achselzuckend hinnehmen, wären nur die gelieferten Übersetzungen hinlänglich exakt. Bei der hierzulande abgedruckten Fassung des Briefes ist das leider nicht der Fall. Auch darauf hat bereits mit eindrucksvollen Beispielen Th. Schneider hingewiesen<sup>15</sup>. Eine wirklich genaue theol. Kommentierung muß also vom Urtext ausgehen. Aber ihn muß man sich aus den „AAS“ (nicht immer ohne Mühe zu konsultieren) beschaffen. Entspreche es nicht den Wünschen des Papstes, gerade auch in diesem Brief, wenn man künftige Veröffentlichungen seiner Akten um den lateinischen Text anreicherte, sei es auch nur als Kleindruck unter dem Strich? Möglicherweise veranlaßte das den einen oder anderen Leser, einmal nachzuschauen, was der Verfasser wirklich gesagt hat.

Wenn man 4 oder 5 Schlüssel braucht, um eine Verschlusssache zu öffnen, wird sie von selber komplex. Das gilt auch vom Gründonnerstagsbrief d. J. 1980. Er ist ein sehr vielschichtiges, hintergründiges Dokument; das hat zur Folge, daß er unterschiedliche Ausdeutungen erfährt. Für die einen ist er ein Dokument des Rückschritts, für andere konsequentes Gehen des konziliaren Weges, manche halten ihn für eine Kapitulation vor Lefebvre. Man kann in ihm ein Signal für die Öffnung nach den Ostkirchen sehen, aber auch ein Zeichen der Sperre vor der Reformation. In allen diesen Fällen hat man immer nur mit dem einen oder anderen Schlüssel hantiert. Man benötigt alle zugleich, um den Inhalt offenzulegen. Dann aber kann man die Achtung nicht versagen. Der Brief erscheint als sehr ausgewogen, dialogisch weiterführend – eine Einladung zum Nachdenken nach allen Seiten in der Kirche. Gerade deswegen verdient er es, gelesen zu werden.

### 3. Wegweisende Perspektiven

Die grundlegende theol. Bedeutsamkeit des Gründonnerstagsbriefes von 1980 liegt darin, daß er in entscheidender Weise die anthropologische Dimension des eucharistischen Geschehens freilegt. Damit wird eine Kurskorrektur abendländischer Theologie des Altarssakramentes weitergeführt, die seit der Zwischen-

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O. (Anm. 4) 304–311.

<sup>15</sup> A. a. O. (Anm. 4) 253.

kriegszeit eingeleitet und vom II. Vat. aufgenommen worden war<sup>16</sup>. Der Schwund des Urbild-Abbild-Denkens der Antike in Verbindung mit dem realistischen Denken der Germanen hatte bereits im Frühmittelalter dazu geführt, daß die universalistische Perspektive der griechischen Theologie in der Eucharistielehre aufgegeben wurde. Die Kommunion wurde dort verstanden als Wirkkraft der ekklesialen *Communio*, die in ihrer pluralen Einheit nicht nur Realisierung der Heilsfülle des trinitarischen Gottes, sondern auch Zeichen für die Schöpfungsfülle war, die eben durch die Abendmahlsfeier im Herrengedächtnis neuerlich in die Gemeinschaft mit Gott einbezogen werden sollte und tatsächlich sakramental auch einbezogen wurde. Seit dem Frühmittelalter aber rückt zunehmend eine andere Frage in den Vordergrund, die bald als die einzige erschien: Ist und wie ist Christus unter den Gestalten gegenwärtig? Es geht bald nur noch um die Realpräsenz. Über die beiden Abendmahlsstreitigkeiten des Mittelalters bis zu den Auseinandersetzungen im 16. Jh. beherrschte dieses Problem die Sakramententheologie so sehr, daß die anderen in den Hintergrund traten. Dahinter steht das gläubige Verlangen, mit dem Mahlherrn in Kontakt zu kommen, weshalb man sich dieser Kontaktmöglichkeit genauestens versichern mußte, doch läßt sich nicht abstreiten, daß dadurch eine gewisse Hypertrophie eines zwar wesentlichen, aber doch nicht des zentralen Gesichtspunktes veranlaßt wurde. Demgegenüber stellt die neuere Theologie wieder den altkirchlichen Gemeinschaftsgedanken in den Vordergrund. A. Ganoczy zeichnet ihre Anliegen wie folgt: „Es geht nunmehr vorab darum, jene Linie für zentral zu erachten, die von der Mahlgemeinschaftspraxis des historischen Jesus über den paulinischen Ein-Leib-Gedanken und die augustinisch-thomanische *caritas*-Theorie, bis zu lehramtlichen Aussagen über die eucharistische Vereinigung der Gläubigen mit Christus und, in ihm, untereinander läuft“<sup>17</sup>. Damit sind bereits die Elemente der Tradition benannt, auf die sich dieser Neuansatz stützt.

Die über die Tagesprobleme hinausreichende Bedeutung dieses päpstlichen Dokumentes liegt darin, daß dieser Neuansatz nicht nur aufgenommen, sondern in bedeutungsvoller Weise weitergeführt wird. Der dogmatische Tenor beruht auf dem Gedanken, daß die Kirche von der Eucharistie her konzipiert und darum von ihr her zu verstehen ist. Vom ersten Abendmahl 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“ (4/20). Dadurch aber wird die Kirche selbst zu einer „geistlichen Begegnung und Vereinigung unter den Menschen“. Beides aber „formt und verwirklicht die Kirche“ (4/21). Kirche ist also *Communio* – der Papst greift aus der Meditation über das Altarssakrament von neuem den Grundgedanken der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ auf, die die Glaubensgemeinde als sakramentale Gemeinschaft geschildert hatte. Diese ist freilich nicht in sich selber genügsam, sondern steht als *communio* im Dienst des kosmosumgreifenden Heilswerkes Christi. Kirche ist wesentlich Mission. In der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ wurde diese Konsequenz vom Konzil bedacht.

Johannes Paul II. insistiert nun wesentlich auf dieser anthropologischen Ausrichtung des eucharistischen Geschehens. Christliche Mission besteht immer in der

---

<sup>16</sup> Der Papst selber weist 4/19 f, Anm. 16 auf H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise* hin, wohl stellvertretend für viele andere einschlägige Studien.

<sup>17</sup> A. Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 1979, 74.

Verwirklichung des Hauptgebotes der Liebe zu Gott und Nächstem. „Die Eucharistie zeigt diese Liebe an, sie erinnert uns daran, setzt sie gegenwärtig und verwirklicht sie zugleich“ (5/23). Die theol. Reflexion über die Eucharistie, die eucharistische Frömmigkeit und der eucharistische Kult konvergieren darum, so sie recht gestaltet sind, immer auf die Verwirklichung der je größeren Liebe. Was aber bedeutet das in der Praxis? Die erste Antwort des Papstes heißt: „Die Vervollkommnung des Bildes Gottes, das wir in uns tragen und das mit dem Bild übereinstimmt, das Christus uns offenbart hat“ (5/24). Der Mensch gewinnt so seine eigentliche Würde, die nach Ausweis der Genesis in der Gottgleichbildlichkeit begründet ist. Die Eucharistie ist also m. a. W. die Grundlage eines christlichen Humanismus, das Fundament und die Legitimation des Einsatzes für Menschenrecht und Menschenwürde.

Dieser Einsatz ist seinerseits nicht in das Belieben des Gläubigen gesetzt, sondern entspringt mit theo-logischer Konsequenz der Zuwendung zur Eucharistie: „Die Eucharistie, in ihrem wahren Sinn verstanden, wird von selbst zur Schule tätiger Nächstenliebe“ (6/25). Denn dieses Sakrament ist für alle da; allen hat der Herr sich hingeschenkt; alle aber haben damit die Würde des Bruders bzw. der Schwester für jeden anderen Menschen. „Das Wissen um diese Würde wird das tiefste Motiv für unsere Beziehung zum Nächsten“ (6/25). Der Einsatz für den anderen, die Bekämpfung von Leid und Ungerechtigkeit, die Ehrfurcht vor dem Mitmenschen – kurz, jede Form von Mitmenschlichkeit wird um ein Unendliches (den göttlichen Einsatz für den Menschen, der sich in der Eucharistie zeigt) vertieft und erst dadurch in einer nicht mehr überbietbaren Weise menschliche Verpflichtung. „Wie ändert sich das Bild aller und jedes einzelnen, wenn wir uns dieser Wirklichkeit bewußt werden, wenn wir hierüber nachdenken!“ (6/26). Diese Gedanken scheinen der eigentliche Kern des ganzen Schreibens zu sein. Von ihnen her werden alle anderen verständlich, aber auch auf sie hin und von ihnen her relativiert. Ausdrücklich erklärt dies Johannes Paul II. gegen Ende der Nr. 7. So bleibt als Zusammenfassung seiner Intention der Satz, der dort steht: „Tatsächlich erfährt alles Menschliche in diesem Sakrament von Brot und Wein, von Speise und Trank, eine einzigartige Umwandlung und Erhöhung. Die Verehrung der Eucharistie ist nicht so sehr die Verehrung einer unzugänglichen Transzendenz als vielmehr die Verehrung der göttlichen Herablassung; zugleich wird dadurch die Welt im Herzen des Menschen durch Gottes erlösende Barmherzigkeit umgeformt“ (7/30).



Das Gründonnerstagsschreiben fügt sich somit nahtlos in die zentrale Glaubensverkündigung dieses Papstes ein, die in der 1. wie in der kürzlich erschienenen 2. Enzyklika „Dives in misericordia“ deutlich zutage tritt. Weil es ihm in allem und jedem um Christus geht, geht es ihm bei allem und jedem um den Menschen. Daraus erklären sich die geistigen wie geistlichen Impulse, die von ihm ausgehen, daraus aber auch ein gut Teil der Faszination, die sie wecken. Die Theologie Johannes Pauls II. offenbart sich auf diese Weise als eine grandiose Konzeption einer „Politischen Theologie“, die aus einem genauen Bedenken christlicher Tradition Wege für eine zukunftsweisende Befreiung der Menschheit aus den immer unerbittlicher scheinenden Zwängen zu öffnen scheint, die die Welt gegen Ende des 2. Jahrtausends in Angst und Furcht versetzen. Man sollte diese Perspektive entschieden in Theorie und Praxis aufnehmen! Jenseits aller eher kleinlichen Auseinandersetzungen um die Feinstruktur der Äußerungen des Schreibens würde daraus eine echte Erneuerung der Kirche hervorgehen, die von nicht ab-

sehbarer weltgeschichtlichen Konsequenzen sein könnte. Kann man nicht die Ereignisse der letzten Zeit bereits als Hinweis darauf deuten? Jedenfalls sind die fundamentalen Anregungen über das Zentralmysterium des christlichen Glaubens für die ganze Ökumene aktueller Anstoß, sich der welterneuenden Kraft christlicher Liebe zuzuwenden, die in der Eucharistie ihre Quelle hat.



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster  
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**

Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

**A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (07582) 8250/8221**

**glasmalerei**

**landauf-  
landab**



**Ober-  
österreichische**

**Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt**

Linz, Gruberstraße 32  
A-4010 Linz, Postfach 97  
Telefon (0 73 2) 76 5 11 - 0

JAKOB MAYR

## Priester – getragen von Gott, von den Brüdern, von der Gemeinde\*

Der selige Abt Berthold schuf als erster Abt des Benediktinerklosters von Garsten<sup>1</sup> eine Gemeinschaft, die wegen der klaren Ausrichtung und des festen brüderlichen Zusammenhaltens auf die ganze Umgebung ausstrahlte. Die Kirche braucht immer wieder die innere, geistige Erneuerung. Geht diese Erneuerung nicht vor allem von lebendigen Gemeinschaften aus? Es wäre interessant, in der Kirchengeschichte unserer Heimat dieser Frage nachzugehen.

Um Gemeinschaft geht es in diesem Referat, die Gemeinschaft mit Gott, mit den Brüdern, mit der Gemeinde. Je stärker und besser diese Gemeinschaft ist, umso eher vermag sie den einzelnen zu tragen, die Aufgabe zu erfüllen und auch Gescheiterte aufzunehmen.

Ich werde das Thema entsprechend der Überschrift in drei an sich selbständigen Überlegungen behandeln. Einige Grundgedanken werden alle drei Abschnitte durchziehen.

### 1. Getragen von Gott

In einem großen Betrieb saßen zwei leitende Herren bei einer Beratung. Sie beobachteten die in den Hof einfahrenden Autos. Es kam zu einem Gespräch über Autotypen. Der eine behauptete, mehr Opel wären eingefahren, der andere meinte, Ford wäre führend. In guter Stimmung schlossen sie eine Wette ab und gaben telefonisch dem Portier den Auftrag, auf einer Liste die verschiedenen Typen festzuhalten. Der Portier lieferte am Abend seine Liste ab, der Gewinner freute sich. Kein Mensch dachte daran, den Auftrag zu widerrufen und täglich wurde nun die Liste abgeliefert, sie landete irgendwo in einer Ablage. Erst nach langer Zeit stellte einer die Frage: warum wird das gemacht?

Kommt das bei uns nicht vor? Wenn ich an manche Gespräche denke und an Probleme, die gewälzt werden, dann glaube ich, daß es auch uns nicht schadet, zu fragen, warum wir dies oder jenes tun. Wenn wir die Frage umstellen auf: was sollen wir tun, so könnte es uns ergehen wie jenem Vater, der einen Esel zum Markt bringen wollte. Er saß auf dem Tier und sein Sohn führte es. Bald kam einer und sagte: Dieser Mann ist rücksichtslos. Er sitzt bequem auf dem Esel, den armen Buben läßt er nebenher laufen. Vater und Sohn wechselten ab. Der Sohn ritt, der Vater hielt das Tier am Zügel. Bald kam der nächste und kritisierte: Der junge Bengel läßt sich von dem armen Tier tragen. Da berieten Vater und Sohn, was zu machen sei. Sie banden die Beine des Esels zusammen, steckten eine Stange durch und trugen den Esel. Kein Wunder, daß bald Leute mitliefen und lachten: Was machen denn die drei Esel da?

*Unsere Frage* lautet nicht: Was wollen die Menschen von uns, sondern: Was will Gott? Sicher nicht einen sinn- und zwecklosen Trott (wie beim vergessenen Por-

---

\* Festvortrag des Salzburger Weihbischofs zum „Theologischen Tag“ für den Klerus der Diözese Linz (24. 7. 1980) anlässlich der Bertholdsfeier in Garsten.

<sup>1</sup> Otokar II., Markgraf von Steyr, hat um 1107 in Garsten ein Benediktinerkloster errichtet. Es wurde 1787 von Kaiser Josef aufgehoben. Das von C. A. Carlone erbaute barocke Klostergebäude wird seit 1851 als Strafanstalt benützt.

tier), der sich auch bei uns einschleichen kann. Ich möchte die Antwort mit einem Konzilstext versuchen. „Alle Glieder müssen ihm gleichgestaltet werden, bis Christus Gestalt gewinnt in ihnen (Gal 4, 19). Deshalb werden wir aufgenommen in die Mysterien seines Erdenlebens, werden ihm gleichgestaltet, sterben mit ihm, werden mit ihm auferweckt, bis wir endlich königlich mit ihm herrschen werden“<sup>2</sup>.

Das gilt für alle Christen, für den Priester aber sind diese Worte eine besondere Herausforderung. Im heutigen Sprachgebrauch wird auf Grund vieler Konzilstexte als grundlegende Aufgabe des Priesters die Repraesentatio Christi genannt<sup>3</sup>.

Daraus folgt die radikale Forderung nach der Gleichgestaltung, die sicher nicht bedeutet, daß jeder Priester eine Kopie Christi sein soll nach Art eines Passionspielers. Gleichgestaltung bedeutet: Die Lebensform muß von ihm her bestimmt sein. Das äußert sich im Halten der Gebote. Dadurch müßte eigentlich jeder etwas ausstrahlen, was der Atmosphäre um Christus wenigstens ähnlich wird. Ist es zu viel gesagt, wenn statt Atmosphäre „Geist“ gesagt wird, weil jeder Gleichgestaltete vom gleichen Hl. Geist getrieben sein müßte wie Christus?

Das „Sterben mit ihm“ gehört aber dazu, es steht sogar zentral. „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein. Wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Jo 12, 24). Das sagt Christus von sich selbst, es gilt aber für alle, die zu ihm gehören. „Wer an seinem Leben hängt, verliert es. Wer aber sein Leben in dieser Welt gering achtet, wird es bewahren bis in das ewige Leben“ (Jo 12, 25). Noch schärfer ist es formuliert bei Mt 10, 39: „Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren, wer es aber um meinetwillen verliert, wird es gewinnen.“ Wird damit ein Welt- und Kulturpessimismus gelehrt mit dem Inhalt, dieses irdische Leben sei nichts wert? Sicher nicht!

Man darf unter Sterben nicht nur den Herzstillstand und das Aufhören der Gehirnströme verstehen! Körperlich ist Sterben ein Prozeß, der streng genommen mit der Empfängnis beginnt. Kann man nicht auch im christlichen Leben es als Schritt zum Tod hin bezeichnen, wenn jemand etwas von seinem Leben und von dem, was das Leben sichert oder angenehm macht, hergibt? Z. B.: Zeit, Anerkennung, materielle Güter, Annehmlichkeit u. ä. Nach Röm 6, 1 ff ist dann die Taufe der fortlaufende Prozeß, durch den der alte Mensch stirbt, der neue aber kommt.

Die Logik von 1 Kor 15, 1–34 bleibt klar: Ohne die Auferstehung Jesu und ohne unsere Auferstehung ist alles Reden von und über Jesus Christus sinnlos. „Wenn die Toten nicht auferweckt werden, laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“ (1 Kor 15, 32). „Wäre Christus nicht auferstanden, dann ist unser Glaube nutzlos . . . Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt hätten, sind wir erbärmlicher dran als alle anderen Menschen“ (1 Kor 15, 17–19). „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der erste

<sup>2</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 47.

<sup>3</sup> Vgl. Dogmat. Konstitution über die Kirche Nr. 10: Wesensunterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Weihpriestertum. Der Priester vollzieht das eucharistische Opfer in der Person Christi und bringt es im Namen des ganzen Volkes dar; Nr. 28: Beim Herrenmahl handeln die Priester in der Person Christi. Konstitution über die hl. Liturgie: Nr. 7: Gegenwärtig ist Christus im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht . . . wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Dekret über Dienst und Leben der Priester Nr. 2: . . . um so in der Person des Hauptes Christus handeln zu können.

der Entschlafenen. Da nämlich durch einen Menschen der Tod in die Welt gekommen ist, kommt durch einen Menschen auch die Auferstehung der Toten“ (1 Kor 15, 21). Das Sterben mit Christus hängt unbedingt mit der Auferstehung in Christus zusammen und verliert damit jeden Pessimismus.

Mit der Taufe haben wir uns auf Christus eingelassen auf Gedeih und Verderb, auf Leben und Tod. Er hat uns angenommen. Er aber ist schon auferstanden, darum hat für uns auch schon die Auferstehung begonnen. Es gilt nur, sie nicht zu verlieren. Mir kommt vor, daß diese Gedanken nicht nur „blinden“ Glauben voraussetzen, sondern daß sie für den, der sehen will, sichtbar werden:

Wenn ein Gläubiger immer wieder in einer ansteckenden Hoffnung lebt, bricht da nicht der „Same“ auf? Es gibt doch so viel Pessimismus in der heutigen Zeit: Wenn z. B. Eltern keine Kinder haben wollen, scheint es nicht in erster Linie Bequemlichkeit zu sein, sondern Angst: Kann man es verantworten, Kinder in eine solche Welt zu setzen? So fragen doch viele allen Ernstes.

Spüren wir nicht etwas von der Auferstehung, wenn einer es wagt, um des Himmelreiches willen auf etwas zu verzichten? Wenn jemand alles zusammenraffen will, weil es gilt, die kurze Zeit zu nützen, zeigt er durch diese Gier, daß er keine Hoffnung auf weite Sicht hat. Diese Gier freilich erschlägt auch noch den letzten Funken einer Zuversicht.

Das „neue Leben“ zeigt sich in der Geduld des hundert- und tausendmal Neubeginns, in der Geduld mit der eigenen Begrenztheit und mit den Grenzen der Mitmenschen. Alles ist ja nur Episode auf dem Weg zu einem großen Ziel, freilich eine Episode, die mitgenommen wird in das neue Leben. Darum darf diese Welt mit ihrem Geschehen nie in den Raum des Gleichgültigen abgeschoben werden. Wer könnte den Mut aufbringen, den verfahrenen Karren dieser Welt immer wieder flott zu machen, wenn nicht der, der in der Auferstehung steht? Nur er weiß, daß der kleinste Ansatz zum Guten durch Gottes gütige und allmächtige Hand hineingenommen wird in die Vollendung der neuen Schöpfung.

Was erwartet also Gott? Daß wir uns auf ihn ganz und gar einlassen. Man kann das verschieden formulieren. Früher sagte man, es gelte nicht nur die Sünde zu meiden, sondern auch jede Anhänglichkeit an die Sünde aufzugeben. Moderne Bewegungen nennen es Lebenshingabe. Man kann diese Bereitschaft, sich auf Gott einzulassen, auch an der Bereitschaft messen, etwas von „seinem Leben zu geben“ für andere<sup>4</sup>. Als junger Theologiestudent hörte ich, das Wort Jahwe bedeute: Ich bin. Das ist eine gewaltige (philosophische) Aussage. Später las ich, man müsse besser übersetzen: Ich bin da. Jüngst las ich, der aus dem brennenden Dornbusch Sprechende gab dem Mose den Auftrag, dem leidenden, geknechteten Volk in Ägypten zu sagen: „Ich bin bei euch.“ Wir haben als Priester einmal gesagt: Adsum. Es ist die einzige entsprechende Antwort auf diese Offenbarung Gottes.

Ich habe wenig davon gesprochen, wie uns Gott trägt, sondern eigentlich nur von den Voraussetzungen dafür, daß er uns trägt. Ich hoffe, daß Sie mir das nicht übelnehmen. Ich bin überzeugt, daß viel mehr diese Voraussetzungen erfüllen, als wir manchmal meinen, wenn wir die pilgernde Kirche anschauen. Wir sollten an die Eltern denken, die alles für ihre Kinder tun, wir sollten jene nicht vergessen, die in freiwilliger Ehelosigkeit eine Art Hilfskorps bilden und überall ein-

<sup>4</sup> Man messe diese Bereitschaft aber nur bei sich und nicht bei den anderen. Das wäre gefährlich!

springen und helfen, wir sollten auch an jene denken, die im öffentlichen Leben sich immer wieder aus gläubiger Verantwortung einsetzen.

## 2. Getragen von den Brüdern

Einer war oft enttäuscht worden. Er wehrte sich dagegen. Als er sich wieder einmal hintergangen fühlte, setzte er einen Stein zwischen sich und diesen anderen Menschen. Das tat er in der Folge noch sehr oft. Die Steine wuchsen zur Mauer, bis er plötzlich vor Schreck erstarrte: er hatte sich eingemauert.

Im Dekret über „Dienst und Leben der Priester“ (Nr. 7) steht die lapidare Feststellung: „Kein Priester kann abgesondert und als einzelner seine Sendung hinreichend erfüllen, sondern nur durch Vereinigung der Kräfte mit anderen Priestern unter der Führung derer, die die Kirche leiten.“ Um die Gedanken des „Sterbens“ weiterzuführen, und die Verbindung zum 1. Abschnitt herzustellen, sei darauf hingewiesen: Zusammenarbeit setzt Vertrauen voraus, Vertrauen aber kann man nicht befehlen, sondern nur ungeschützt schenken. Jeder Vertrauensbeweis birgt die Gefahr in sich, verletzt zu werden. Wer diese Gefahr auf sich nimmt, nimmt das „Sterben“ in Kauf. Wer aber zu oft verwundet wird, kommt in Gefahr, sich einzumauern. Wir brauchen eine Gemeinschaft, in der wir es ohne Gefahr einüben können. Eigentlich sollte das unter Priestern möglich sein.

„Getrennt von mir könnt ihr nichts tun“, sagte Jesus (Jo 15, 5) im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom Weinstock und von den Reben. Erlösung ist nur möglich in Verbindung mit dem Weinstock, der Weinstock aber hat viele Reben, nicht nur einen Zweig. Gewiß schiene es manchmal bequemer, wären nicht so viele Zweige. Aber – wenn er zu mir ja sagte, sollte ich böse sein, daß er es auch zu anderen sagte? Einander zu tragen in der Gemeinschaft der Brüder, unter denen unsichtbar als der wichtigste aller Brüder Er selber weilt, wer könnte sich dem entziehen?

Er betete für alle, nicht nur für die anwesenden Apostel (Jo 17, 21): „Alle sollen eins sein: wie du Vater in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast!“ Wer sich gegen diese Einheit stellt, zerschneidet den Weinstock, stellt sich gegen den Vater und den Sohn, deren Einheit unzerstörbar ist, deren Bild in den Menschen aber zerstört wird<sup>5</sup>, setzt sich über das letzte Vermächtnis Jesu hinweg und verhindert, daß die Welt glauben kann. Selbst ein Wunder kann nicht ersetzen, was durch fehlende Einheit zerstört wird.

Wir bejammern das Ärgernis der großen Spaltungen in der Christenheit. Wir tun es mit Recht! Wir stehen aber den geschichtlich gewordenen Gräben oft hilflos gegenüber, es bleibt oft wirklich nur, den guten Willen zu zeigen und zu beten. In den kleinen Uneinigkeiten aber, die wir persönlich vermeiden könnten, zeigen wir oft eine erstaunliche Fähigkeit, mit allen Kräften der Intelligenz sie zu rechtfertigen. Es werden dazu nicht nur Psychologie und Soziologie, sondern sogar die hl. Theologie bemüht. Papst Johannes Paul II. aber hat in seinem Brief an die Bischöfe vom Gründonnerstag 1979 aufgerufen zu einer affektiven und damit effektiven Einheit, damit der mystische Leib Christi erstarke und die Einheit des ganzen Gottesvolkes sich vertiefe.

---

<sup>5</sup> In der Sonntagsprefation VIII heißt es: „So ist deine Kirche geeint nach dem Bild des dreieinigen Gottes.“

Im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Nr. 8) wird in einer menschlich ansprechenden Weise zu dieser Einheit aufgerufen: „Die Priester, die durch die Weihe in das Presbyterium eingegliedert sind, werden durch eine tiefe sakramentale Bruderschaft miteinander verbunden, besonders in der Diözese, deren Dienst sie unter dem eigenen Bischof zugeschrieben werden, bilden sie das eine Presbyterium. Mögen sie auch für verschiedene Ämter bestimmt sein, so üben sie dennoch einen priesterlichen Dienst für die Menschen aus. Alle Priester werden gesandt, an demselben Werk gemeinsam zu arbeiten, ob sie nun ein Pfarramt oder ein überpfarrliches Amt ausüben, ob sie sich der Wissenschaft widmen oder ein Lehramt versehen, ob sie sogar Handarbeit verrichten oder selbst am Los der Arbeiter teilhaben – wo dies nützlich erscheint und die zuständige Autorität zustimmt – oder sich anderen apostolischen oder auf das Apostolat ausgerichteten Werken widmen. In dem einen kommen sie alle überein: in der Auferbauung des Leibes Christi, die besonders in unserer Zeit vielerlei Dienstleistungen und Anpassungen erfordert. Deshalb ist es von großer Bedeutung, daß alle, Welt- und Ordenspriester, einander helfen, damit sie stets Mitarbeiter der Wahrheit sind. Mit den übrigen Gliedern dieses Presbyteriums ist jeder einzelne durch besondere Bande der apostolischen Liebe, des Dienstes und der Bruderschaft verbunden. Dies wird schon seit frühen Zeiten in der Liturgie bekundet, wenn die anwesenden Priester aufgefordert werden, dem Neuerwählten zusammen mit dem Weihenden Bischof die Hände aufzulegen, und wenn sie einmütig die hl. Eucharistie zusammen feiern. Die einzelnen Priester sind also zusammen mit ihren Mitbrüdern durch das Band der Liebe, des Gebetes und der allseitigen Zusammenarbeit vereint. So wird jene Einheit sichtbar, durch die nach Christi Willen die Seinen vollkommen eins sein sollten, damit die Welt erkenne, daß der Sohn vom Vater gesandt ist.“ Hingewiesen wird dann noch besonders auf die Zusammenarbeit zwischen jüngeren und älteren Priestern, auf die Bedeutung der Gastfreundschaft, die Wichtigkeit der verschiedenen Formen des Zusammenlebens und auf die Notwendigkeit des Zusammenkommens.

Die folgenden Hinweise sind weder systematisch noch sollen sie erschöpfend sein:

In jeder Diözese bestehen Spannungen zwischen der Zentrale und den Pfarren. Man soll ruhig schimpfen über das Ordinariat<sup>6</sup>. So lange bei diesem „sich Ausprechen“ einige Grundsätze beachtet werden, wird die Einheit wohl nicht verletzt. Der Humor darf nicht fehlen, der das pharisäische Urteilen verhindert, dafür aber zur Kenntnis nimmt: jeder Mensch hat seine Fehler, auch ich. Ich werde überlegen müssen, ob ich bei meinem Gesprächspartner Schaden anrichte. Ich suche mir vor allem solche Gesprächspartner, die mich nicht noch mehr in Zorn hineinmanövrieren, die vielmehr beruhigen. Man möge immer bedenken, daß vom Gebot der Nächstenliebe niemand ausgenommen ist, nicht einmal die Leute von der Zentrale. Mögen die Worte noch so kräftig sein, sie sollen nie danach klingen, daß eine Tür zugeschlagen wurde. Ätzender Spott verbittert, geistreicher Witz erheitert. Die Grenzen sind fließend, darum ist Vorsicht geboten. Gemeinschaft braucht das Gespräch. Das Wetter ist ein beliebter Gesprächsstoff zur Einleitung, es soll aber nicht dabei bleiben. Wir haben uns gegenseitig doch

<sup>6</sup> Man sagt sogar humorvoll: Zur Pfarrer-Befähigungsprüfung gehöre es, richtig über das Ordinariat schimpfen zu können.

mehr zu sagen<sup>7</sup>. Gespräch lebt aus dem Zuhören, das nicht nur im Schweigen besteht, sondern im Mitdenken mit dem, was der andere will. P. Lombardi nannte ein solches Gespräch Kommunion der Wahrheit. Das gilt nicht für das Geplauder über das Wetter; es ist zwar besser als nichts, aber wir brauchen mehr, freilich mit großer Behutsamkeit, denn ein verwundeter Mensch mauert sich zu gerne ein! Bei jeder Begegnung soll man dem anderen so gegenüber treten, als ob man das erstemal mit ihm zusammenkäme. Wenn zwei sich treffen, die sich gegenseitig schon abgestempelt oder gar verurteilt haben, kommt nichts Gutes heraus. Es gelte der Grundsatz: Ich nehme immer das Gute zuerst an, das Böse muß erst bewiesen werden. Wenn aber doch einmal ein klares Wort gesagt werden muß, darf es nie zum Wort der Verurteilung des Menschen werden, sondern immer nur ein Wort der Klarstellung zum Schutz anderer. Nochmals möchte ich die Brücke zu den Gedanken des ersten Abschnittes herstellen: Einheit lebt vom Opfer, vom kleinen Sterben des einzelnen: Was jeder einbringt an Zeit, Aufmerksamkeit, Wissen, Erfahrung, auch in Form von etwas Eßbarem und Flüssigem, das ermöglicht erst Gemeinschaft! Von selber wird nichts!

Einheit und Gemeinschaft sind schließlich zu wichtig, als daß man sie dem Zufall überlassen könnte. Wir sollen nicht nur die Türe aufmachen, wenn einer kommt, sondern selbst zu ihm hingehen. Ein Minimum an Gemeinschaft soll jeder für sich persönlich zur Regel machen (Besuche, Anrufe, Briefschreiben), eine möglichst effektive und affektive Gemeinschaft sollte auf allen Ebenen institutionalisiert werden: Das beginnt bei der Kleruskonferenz und kann die verschiedensten Formen aufweisen: Von einer gelegentlichen Einladung, regelmäßigen Runden (z. B. für Predigtvorbereitung) bis zur *vita communis* in irgend einer Form. Wenn wir schließlich füreinander und miteinander beten, sind wir nie allein. Es löst noch dazu menschliche Verkrampfungen und eint miteinander. Die Erfahrung zeigt: Einmauern schützt zwar für den Moment, auf Dauer führt es aber zum Tod. Allein bin ich ausgeliefert allen dunklen Mächten, in der Einheit und Gemeinschaft der Brüder ist Christus immer unter uns. Wer sich selbst erhalten will, bringt keine Frucht. Wer eins wird mit Christus in der Kirche, darf vertrauen, daß er Frucht bringt.

### 3. Getragen von der Gemeinde

Heute ging ich frühmorgens in die Schwarzstraße zur hl. Messe. Ich überholte ein Mädchen. Es grüßte freundlich und lachte über das ganze Gesicht. Ich fragte: „Kennen wir uns?“. Die Antwort lautete: „Nein! Aber ich merkte, daß jemand hinter mir ging, da hatte ich Angst. Als ich aber sah, daß Sie Priester sind, fürchtete ich mich nicht mehr.“ Ich freute mich, daß ich jemandem durch meinen Beruf die Angst nehmen konnte.

Das Konzil sagt: „Gottes Sohn hat in der mit sich geeinten Menschennatur durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt und den Menschen erlöst und ihn zu einem neuen Geschöpf umgestaltet. Indem er Anteil gab an seinem Geist, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise zu einem Leib gemacht“<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Vielleicht kann man sich sogar einmal etwas Gutes, Anerkennung und Lob sagen. Oder scheint das sehr schwierig zu sein?

<sup>8</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 7.

Ganz einfach könnte man diese Worte zusammenfassen: Jesus nahm seine Brüder in sein Leben hinein. Das begann, als er zu Johannes und Andreas sagte: „Kommt und seht!“ (Jo 1, 39). Er hat sie eingeladen, in seine Wohnung zu kommen, an seiner Lebensart teilzunehmen. In – vitare (zu deutsch: einladen) könnte man einfach deuten: in das Leben hineinnehmen. Jesus lud ein zum Hochzeitsmahl und ließ damit seine Gäste teilnehmen an seiner Freude und an seinem Besitz, an seinem Leben (Mt 22, 1–14) und sogar an seinem Dienst: er wird sich gürteten, sie – die guten Knechte – am Tisch Platz nehmen lassen und sie der Reihe nach bedienen. (Lk 12, 37).

Noch deutlicher wird alles beim letzten Abendmahl: er gibt Leib und Blut als Speise, er will eine für Menschen unvorstellbare Einheit des Lebens mit denen, die zu ihm gehören. Er gibt damit alles, sein Leben und sich selbst, damit die anderen dieses Leben haben können. Ein großartiges Bild von diesem „Hineingenommen sein in sein Leben“ gibt Offb 21, 2: „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her vom Himmel herabkommen. Sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Bräutigam geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Himmel her rufen: Seht die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein.“

Ich glaube, wir haben alle ein wenig Angst, wie Jesus zu sagen: Kommt und seht! Wir fürchten uns, jemanden in unseren Lebensbereich hineinzunehmen, weil dieses Leben gestört werden könnte, aber auch, weil wir keine Idealmenschen sind und auch in unseren Pfarrhöfen, Klöstern und Wohnungen Menschen und nicht Engel wohnen.

Wir scheuen uns, weil manche übersteigerte Erwartungen haben, die wir nie erfüllen können. Auf diese Angst gibt es oft falsche Reaktionen: Der eine baut eine Festung und läßt niemand hinein, weder in seinen Pfarrhof, noch in seinen Lebensbereich. Andere machen ihre Wohnung und ihre Lebensatmosphäre zu einem Durchzugslager: jeder, der kommt, bestimmt die Atmosphäre und findet nicht das, worauf er ein Recht hätte, es zu finden: er begegnet in diesem Haus, bei diesem Menschen nicht der Kirche, sondern einem, der sich jedem anpaßt, der daherkommt.

Wie aber will Christus die Christen als einzelne und in der Gemeinschaft, als Kirche? Es gilt wohl das Bild von der Stadt auf dem Berge. „Eine Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben“ (Mt 5, 14). Diese Stadt ist sichtbar, sie kann sich nicht verstecken, sie hat „Charakter“, aber ihre Tore stehen offen. Trotz der vielen, die kommen, läßt sie sich nicht umfunktionieren; denn die, die kommen, wollen ja wissen, wie es ausschaut, wenn jemand sich ganz mit Gott einläßt. Es gilt, das Eigene zu wahren, nur dann haben wir etwas anzubieten. Wenn das Salz schal wird (wenn es sich „angeglichen“ hat), braucht man es nicht mehr.

Am Beispiel des Gespräches sei es aufgezeigt: Wenn einer eine Schwierigkeit hat, werden wir nicht an ihm vorübergehen mit dem Bemerkten: das geht mich nichts an (Festung). Wir werden aber auch nicht einfach sagen: du hast in allem Recht, und, wenn er den größten Unsinn gesagt hat, dazu schweigen (Durchzugslager). Wir werden ihm erklären: Weil wir uns mit Gott eingelassen haben, schauen die Dinge anders aus. Wir versuchen es als Christen so und so, wir wissen um die Nähe Gottes in den Sakramenten usw. Das ist Offenheit und Festigkeit, wie bei

der Stadt auf dem Berge. In dieser Haltung liegt eigentlich das Grundapostolat, auf das wir vor lauter Organisieren oft vergessen. Was die Mutter mit ihren Kindern in dieser Weise spricht, was der junge Mann beim Bundesheer für ein Bild macht, wie der Politiker sich als Christ herumschlägt, das können 100 Priester und Hauptangestellte nicht ersetzen. Durch dieses Grundapostolat werden wir Priester am meisten gestützt! Freilich müssen wir es auch selber immer wieder lernen und ausüben!

Aus diesem Grundapostolat wächst die lebendige Gemeinde: Es kommen die Helfer im sozialen Bereich<sup>9</sup>. Es finden sich Menschen, die nicht nur bei den alltäglichen Begegnungen andere teilnehmen lassen an ihrem christlichen Leben, sondern die diese Begegnung suchen: Die Tischmütter bei der Vorbereitung auf die Erstkommunion, die Firmhelfer, die Helfer im Wohnviertelapostolat usw. Der Pfarrgemeinderat kann lästig sein, wenn er krampfhaft nach Aufgaben sucht und nicht aus diesem Grundapostolat lebt. Tut er es aber, dann ist er eine großartige Hilfe. Ich glaube, sagen zu dürfen: Wenn Priester und Laien es verstehen, Stadt auf dem Berge zu sein und das „invitare“ verwirklichen, hilft einer dem anderen. Eine große Bitte hätte ich: Das Gesagte soll nicht zum Beurteilen anderer benützt werden: wie offen die Tür oder das Herz bei diesem oder jenem ist. Wir wissen nicht, wieweit Gesundheit und Veranlagung Grenzen setzen und wo der andere offen ist, wo wir es nicht merken.

Die Episode am Anfang dieses Abschnittes wollte zeigen, auf was ich besonders hinweisen möchte: Mich freute es, diesem Mädchen die Angst genommen zu haben. Wenn unser Leben und Arbeiten einen Sinn hat, tragen wir alles viel leichter. Wenn wir spüren, daß wir etwas zu bieten haben, finden wir auch leichter Helfer, die uns tragen. Gewiß habe ich wieder mehr die Voraussetzungen für das Getragenwerden von der Gemeinde skizziert und weniger eine Beschreibung dafür gegeben, wie wir von der Gemeinde getragen werden.

Wir schauen zurück: Vor 900 Jahren wurde hier in Garsten ein Kollegiatstift gegründet und mit dieser Gemeinschaft ein Aufschwung des religiösen Lebens im Enns- und Steyrtal eingeleitet. Wir schauen aber auch nach vorne. Die Zukunft tritt uns entgegen: Sie hat einen Januskopf: einerseits lacht uns das Gesicht der Hoffnung an, denn die neue Zeit soll ja besser sein. Andererseits grinst uns eine drohende Fratze entgegen: Es gibt doch nur den Untergang. Wie das Kommende ausschauen wird, hängt zum Teil auch von uns ab. Ich lade Sie ein: Brechen wir auf wie Abraham! Wir wissen nicht, wohin uns die Wege Gottes führen. Wir wissen nur: Wer sich mit Gott einläßt, hat einen verlässlichen Partner, der trägt! Wir wissen weiters: Wo dieser „Geist“ herrscht, bleibt es nicht bei mühsamen theoretischen Überlegungen über das Vertrauen auf Gott, dort erfahren wir das Getragen-sein von den Brüdern und von der Gemeinde.

---

<sup>9</sup> In diesem Zusammenhang muß ich einfach den Frauen einen herzlichen Dank aussprechen, die bei den bischöflichen Visitationen meistens ihren Bericht mit der Bemerkung beginnen: Wir taten eigentlich nicht viel, und dann die unzähligen kleinen Dinge aufzählen, die so großartig sind.

## Gotteslehre und Kirchenverständnis

### Zugang der orthodoxen und der katholischen Theologie\*

#### Einleitung

Im theol. Gespräch zwischen der kath. und der orth. Kirche sind es immer wieder zwei ganz konkrete Hindernisse, die den Weg zur Einheit zu versperren scheinen. Es geht dabei nicht nur um zwei zentrale Fragen der kirchlichen Dogmatik, sondern zugleich um Aussagen des Glaubens, die schon immer auch unser religiöses und kirchliches Leben hier wie dort entscheidend geformt und bestimmt haben, ob wir uns dessen bewußt waren und sind oder nicht. Wir meinen die Lehre vom Dreieinigen Gott, näherhin vom Ausgang des Hl. Geistes, und das Verständnis der Kirche hinsichtlich einer wesentlichen Seite ihrer Verwirklichung in Welt und Zeit, der gottgewollten Ordnung nämlich ihrer Verfassung und Leitung. Um es mit den Termini der lateinischen Theologie zu sagen: Es handelt sich um die Klausel des *Filioque* im Nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis und um das *Papstdogma*, wie es vom Vat. I ausformuliert und vom Vat. II ohne Abstriche durchgehalten wurde, in seinem Kern schon auf dem Florentinum entwickelt, in seinem Grundverständnis wenigstens in Rom, wenn nicht von Anfang an, so doch sehr früh irgendwie immer vorhanden und bezeugt.

Es sieht oftmals so aus, als sei hier in der Tat die unüberschreitbare Grenze für den Dialog, die große Kluft, über die keine Brücke zueinander führe; denn schließlich scheinen beide Kirchen in ihrem innersten Glauben und Leben betroffen<sup>1</sup>. Nicht wenige Theologen (im Osten mehr als im Westen) vertreten diese Auffassung, und die Seelsorger tragen sie unter das gläubige Volk: Glaubenswahrheiten seien nicht austauschbar wie modische Jacken. Das ist gewiß richtig, und niemandem wird etwas Derartiges zu verlangen in den Sinn kommen.

Kath. Christen und erst recht kath. Theologen sollten indessen Aussagen des II. Vat. eher zum Nachdenken anhalten; da heißt es nämlich im Ökumenismusdekret: „Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden; dabei spielte auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle“ (Art. 14). Es ist nicht zu übersehen, daß bereits die Überlieferung im NT von dieser Tatsache lebhaft Zeugnis gibt.

Noch eindrucksvoller heißt es im gleichen Dekret im Blick auf die theol. Aussage des Glaubens: „Auch bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit sind im Orient und im Okzident verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewandt worden. Daher darf es nicht wundernehmen, daß von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbaren Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, daß man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß“ (Art. 17). Das Dekret erkennt eigens an, daß die Traditionen der Orientalen „in ganz besonderer Weise in der Hl. Schrift verwurzelt sind“ (ebd.); es verweist damit auf den genuinen Charakter östlicher Theologie, die im Unterschied zur westlichen (besonders zur scholastischen und von der Scholastik herkommenden) Theologie verhältnismäßig geringes Gewicht auf die philosophisch-ra-

\* Der Artikel bietet den Text einer Gastvorlesung, die Vf. 1979 an der Kath. Universität Lublin (Polen) und an der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien gehalten hat.

<sup>1</sup> Vgl. N. A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, bes. 19 ff.

tionale Erschließung der Glaubenswahrheiten legt, obwohl diese natürlich nicht fehlt und nicht fehlen kann, wofür schon die großen Alexandriner Klemens und Origenes beste Zeugen sind.

In den angeführten Sätzen des Konzils scheint uns ein Doppeltes klar ausgesagt: 1. es gibt berechtigterweise verschiedene Methoden hermeneutischen Vorgehens, die gleiche Wahrheit zu erkennen und zu bekennen; 2. die Ergebnisse, die auf solche Weise erzielt wurden oder werden, müssen keineswegs von vornherein Gegensätze bedeuten, sie können ebenso gut fruchtbare Ergänzung sein. Genau hier öffnet sich u. E. nicht nur der Zugang zu unserem Thema, sondern auch zum Gespräch der Kirchen und ihrer Theologen und Theologen miteinander. Dabei müssen wir uns immer gegenwärtig halten: Das Denken des Orients bewegt sich eher kreisend von außen auf die Mitte und Tiefe hin; das des Westens geht vor allem logisch folgernd geradlinig von den Prämissen zu den Konsequenzen. Diese verschiedene Denkweise hat sich nicht zuletzt in der Betrachtung der Gottesfrage und des Kirchenverständnisses niedergeschlagen, handelt es sich doch gerade hier um *die* existentiellen Fragen des christlichen Glaubens und Lebens.

### 1. Der Weg des Ostens

Im Lexikon für Theologie und Kirche können wir unter dem Stichwort „Gotteslehre“ wie im Vorbeigehen „eine griechisch orientierte Dreifaltigkeitslehre“ angemerkt finden; sie wird in einer Klammer näher bestimmt als von „linearer Art auf die Welt hin“<sup>2</sup>. Vf. des Artikels ist K. Rahner. Von ihm stammt auch der zusammenfassende Beitrag zum Lemma „Gott“. Sehr kritisch wird darin die griechische Patristik dargestellt, und der „Widerstand gegen das Filioque“, neben anderen Gefährdungen und Einseitigkeiten griechischer Vätertheologie, nach der Meinung des Vf. wird damit begründet: „weil die Trinität doch in etwa als bloß auf die Welt hin gedacht wird“ (ib. 1084). Damit scheint eines sehr klar gesagt: Für K. Rahner (und mit ihm wohl für viele Vertreter westlicher Theologie) leidet die östliche Trinitätslehre unter einem ganz wesentlichen Mangel. Sie ist „linearer Art auf die Welt hin“ konzipiert, die Trinität selbst „in etwa als bloß auf die Welt hin gedacht“, und das schon von den Vätern her! Wir müssen (fast notwendig) den Eindruck gewinnen, daß wir es bei der östlichen Theologie mit einer Verkürzung des trinitarischen Dogmas zu tun haben. Vielleicht klingt aber in unseren Ohren noch die Konzilsaussage nach, daß die Traditionen der Orientalen „in ganz besonderer Weise in der Hl. Schrift verwurzelt“ seien. Damit wäre dann diesen Traditionen mindestens eine solide Basis zugestanden, eben die Hl. Schrift.

Erinnern wir uns: Es war der christliche *Osten*, dem wir vor allem die Entfaltung und Formulierung des *trinitarischen Dogmas* verdanken. Ihm war also das Verlangen nach der vernunftgemäßen Erhellung des in der Schrift verkündeten Gottesgeheimnisses keineswegs fremd. Dafür zeugen gerade die *Häresien*, die ihn im 4. Jh. zutiefst erschütterten: der Arianismus und der Makedonianismus. Sie sind im Grunde nichts anderes gewesen als Versuche, auf rationalem Weg die Aussagen des NT über den einen Gott und Vater mit jenen über den Sohn und Herrn Jesus Christus und über den Hl. Geist übereinzubringen und die Reinheit des christlichen Gottesglaubens, des Glaubens an den einen Gott, gegen alle Gefährdung durch den Polytheismus, zu wahren. Den Arianern und Pneumatomachen, stellten sich Väter und Synoden entgegen, und ihre „Waffe“ (wenn man es so nennen will) war das Evangelium, ja die ganze Hl. Schrift einschließlich des AT, in dem man Bilder und Hinweise auch für das trinitarische Dogma glaubte entdecken zu können, um sie für die Verkündigung wie für das liturgische Gebet fruchtbar zu machen.

Entscheidend wurden die beiden, heute von allen christlichen Kirchen als „ökumenisch“ anerkannten *Synoden* des 4. Jh., die von *Nikaia* 325 und von *Konstantinopel* 381. Hat erstere die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater definiert, so die zweite jene des

<sup>2</sup> Vgl. LThK 4 (1960) 1120.

Hl. Geistes mit dem Vater und dem Sohn. Die Doxologie, die bis dahin „dem Vater durch den Sohn im Hl. Geist“ dargebracht wurde, erhielt eine neue, bis heute gültige Form: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Hl. Geist“, und diese Ordnung gilt „jetzt und immer und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.“ Das christliche Dogma von dem einen Gott des Himmels und der Erde, einfach in seinem Wesen und dreifach in den Personen ist am Ende des 4. Jh. klar umschrieben und definiert, und ohne Zweifel war das vor allem Werk und (man wird es so nennen dürfen) Verdienst der Väter des Ostens.

Es war das Zeugnis der *Hl. Schrift*, das sie und mit ihnen die Kirche dahin geführt hat. Am Anfang stand, im Bekenntnis wie im Gebet, der biblische „Gottesbegriff“: Gott der Schöpfer, der Herrscher und Erhalter der Welt und des Menschen. Der AB hatte ihn so verkündet, Jesus Christus und (auf Grund seines Evangeliums) seine Apostel haben ihn vertieft und bedeutsam erweitert. Sicher, im hellenistischen Raum haben *auch* die *Philosophien* (besonders der Neuplatonismus) auf die nachfolgenden Theologen eingewirkt bei ihrem Bemühen, das Gottesgeheimnis zu erhellen. Aber dieser Einfluß bedeutet (sieht man genauer zu) nicht sehr viel und vor allem nicht Entscheidendes neben dem Zeugnis der Offenbarung. Es war allein diese Offenbarung, die zuverlässige Kunde brachte von dem lebendigen Gott, der weder einsam in sich verschlossen noch ein statisches Prinzip noch ein unpersönliches oberstes Eines ist, sondern der liebende Vater seines eingeborenen Sohnes. Und dieser Sohn kam vom Vater in die Welt und wurde Mensch, den Menschen zu erlösen, durch die Kraft des Geistes<sup>3</sup>. Als der Sohn sein Werk vollendet hatte, sandte er denen, die an ihn glauben, den Geist vom Vater, als den Geist der Sohnschaft, in dem auch sie rufen dürfen: „Abba – Vater“<sup>4</sup>.

Der eine Gott hat sich in Wahrheit als der drei-einige zum Menschen, zur Welt hin geöffnet. Es ist Gottes eigener Weg, auf den er sich begeben hat, um sich uns mitzuteilen und uns mit seiner Gemeinschaft zu beschenken. Die Väter haben darum recht, wenn sie diesen Aspekt vor allem und zuerst sehen. Denn nicht seine metaphysische Wesenheit hat er uns geoffenbart, sondern seine drei-persönliche Liebe, mit der es ihn nach unserem Heil verlangt. Auf sie, diese Liebe, zu antworten, ist deshalb des Menschen vornehmste Aufgabe. Von daher müssen wir es verstehen, wenn die Ostkirche sich in ihren Gebeten mit besonderer Freude an die „allheilige Trias“ unmittelbar wendet, und wenn sie nicht müde wird, in immer neuen Doxologien den dreieinigen Gott zu verherrlichen. Für den Osten ist Pfingsten das Fest der hl. Trias, weil mit der Sendung des Geistes ihre Offenbarung endgültig vollendet ist. Der Westen feiert den Dreifaltigkeitssonntag, Fest nicht eines Heilserignisses, sondern eines ausformulierten Glaubensgeheimnisses, eines Dogmas. Es ist bedenkenswert, daß darin ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen orth. und kath. Frömmigkeit zu liegen scheint. Zeichen dafür ist nicht am wenigstens, daß die jüngste Liturgiereform das letzte Gloria Patri aus der lateinischen Messe entfernt und die große Doxologie des Gloria auf nur wenige Tage eingeschränkt hat.

Natürlich haben auch die griechischen Väter darüber nachgedacht, wie das Verhältnis der Personen zu der einen Wesenheit und wieder das Verhältnis der Personen zueinander zu begreifen sei. Sie gehen einig mit jeder christlichen Theologie, wenn sie nicht nachlassen, die Verborgenheit und Unzugänglichkeit des göttlichen Wesens für jede geschöpfliche Einsicht zu betonen. Doch sie tun es ungleich häufiger und intensiver als wir im Westen; die Mystiker des Ostens sind ihnen darin gefolgt, und die Liturgie fließt gleichsam über vom Bekenntnis des unbegreiflichen Gottes, der nach einem Wort von Johannes Damaskinos „über jede Wesenheit erhaben, überwesentlich, allüberragend, Übergöttlich, Übergut, übervollkommen“ ist<sup>5</sup>. Die Väter sprechen im Blick auf das eine göttliche *Wesen* von der *Ungeteiltheit* und *Unteilbarkeit*; *unvermischbar*, *unverwechselbar* und *unaustauschbar* aber sind die *Personen*. Dem Vater kommt zu das Ungeborensein und die Vaterschaft, dem Sohn das

<sup>3</sup> Vgl. Lk 1, 35 mit Mt 1, 20.

<sup>4</sup> Vgl. Röm 8, 15; Gal 4, 6.

<sup>5</sup> De fide orth. I, 8, PG 94, 808 D.

Geborenwerden und die Sohnschaft und dem Hl. Geist der Hervorgang. Es waren vor allem die 3 großen Kappadoker Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, die den entscheidenden Beitrag zur Klärung der Trinitätslehre geleistet haben.

Da sie dabei wesentlich von der Schrift, nicht von der Philosophie herkamen, ergab es sich für sie wie von selbst, daß sie nicht so sehr auf das für uns „unzugängliche“ eine Wesen Gottes schauten, wenn sie nach der letzten *Begründung der Einheit* in Gott fragten. Sie sehen diese vielmehr vor allem in der *μοναρχία τοῦ πατρὸς*, d. h. in der Erst- und Allursächlichkeit des Vaters. Der Vater allein ist ohne Ursache und ohne Ursprung, er ist Ursache und Ursprung einfachhin. Aus ihm ist gezeugt der Sohn, und von ihm geht aus der Hl. Geist. Diese Aussage bezüglich des Hl. Geistes ist bei den Vätern zunächst schlicht schriftbegründet durch Jo 15, 26, ohne jeden polemischen Gedanken. So verstand sie auch die 2. ökumenische Synode des Jahres 381. Sehr plastisch dazu ein Wort des hl. Basilius: „Der Weg der Gotteserkenntnis geht also von dem einen Geist durch den einen Sohn zu dem einen Vater. Umgekehrt geht die wesenhafte Güte und Heiligkeit und Königsherrschaft vom Vater durch den Eingeborenen zum Geist. So bekennt man sich zu den Hypostasen, ohne die Glaubenslehre von der Monarchie anzutasten“<sup>6</sup>. Es ist nicht zu überhören: Der Bezugspunkt der 3 Hypostasen oder Personen ist nicht das Wesen, sondern die „Monarchie“, die Alleinursächlichkeit des Vaters. Mit Nachdruck betont der Osten, daß die *göttliche Wesenheit* nur in den *konkreten göttlichen Personen* existiert. Es kann (für ihn jedenfalls) nicht einmal logisch ihnen voraus oder losgelöst von ihnen gedacht werden. Darum findet er auch am Ende seines Weges zur Erkenntnis Gottes nicht eigentlich die eine Wesenheit Gottes, sondern die allheilige und allerhabene Trias, zu der er Geist und Herz im Gebet erhebt und die ihm gegenwärtig ist, auch wenn er nur den Gottesnamen gebraucht. Es ist der Weg von den „Verschiedenen“ und „Unterschiedenen“ zu dem „Einen“, aber auch in dem „Einen“ sind die „Unterschiedenen“ noch ganz und zuerst in ihrer Eigenart gesehen<sup>7</sup>.

Wenn aber der christliche Osten auf solche Weise sich dem Geheimnis Gottes nicht nur mit einer gewissen Vorliebe, sondern fast ausschließlich zu nähern sucht, so muß sich dies geradezu mit Notwendigkeit auch auf sein *Verständnis der Kirche* auswirken. Das bedeutet: Die ganze östliche Christenheit geht auch da zunächst von der *konkreten Ortskirche* aus, und erst am Ende gelangt sie zur *universalen Kirche*; doch auch in ihr sieht sie weiterhin vor allem die Einheit und Gemeinschaft der „Kirchen je an ihrem Ort“. Zeugnis dafür sind schon die Konzilien des Anfangs. Sie haben es alle mit den Ortskirchen und ihrer Ordnung zu tun. Die Kanones 6 von Nikaia und 9 von Antiocheia mit dem 35. Apostolischen Kanon, aber auch Kan. 3 von Konstantinopel und Kan. 28 von Chalkedon sind von daher in ihrem eigentlichen, d. h. typisch östlichen Anliegen zu verstehen. Vergebens suchen wir auf diesen Synoden nach einem unmittelbaren Bezug auf die Gesamtkirche. Die Ortskirche ist für die Betrachtung und Erfahrung des Ostens die konkrete Verwirklichung der von Jesus Christus gegründeten Kirche, und in ihr ist durch Taufe und Eucharistie bereits die Fülle des göttlichen Lebens gegenwärtig, wie in ihr auch das Zeugnis des Glaubens weitergegeben wird. Sie ist die *katholische Kirche* je an ihrem Ort<sup>8</sup>. Die Gesamtkirche fügt dem nichts hinzu, so wie auch in der Dreieinigkeit das eine göttliche Wesen nicht ein Mehr bedeutet gegenüber den Personen. In dieser Sicht erscheint dann die Universalkirche nicht so sehr als das Umfassend-Eine, erst recht nicht als ein übergeordnetes kirchliches Sein über den Ortskirchen, sondern sie ist die Viel-Einheit, in der Vielheit und Einheit nicht Gegensätze bilden, die sich ausschließen, sondern aufgenommen und dadurch überschritten sind auf eine neue Ordnung hin und in einer neuen Ordnung, die bereits der Ordnung der göttlichen Oikonomia der Erlösung, d. h. der Ordnung Gottes selbst zugehören.

<sup>6</sup> De Spiritu Sancto, c. 18., PG 32, 153 BC; übers. M. Blum, Basilius von Cäsarea, Über den Hl. Geist. Freiburg 1967, 75.

<sup>7</sup> Vgl. P. Edvokimov, L'Orthodoxie, Neuchâtel 1965, 135 ff.

<sup>8</sup> So scheint es schon Ignatios von Antiocheia, Smyrn. 8, gesehen zu haben; jedenfalls glaubt der Osten ihn in diesem Sinn verstehen zu müssen.

Es versteht sich von selbst, daß diese Viel-Einheit nach orth. Verständnis nicht zusammengehen will mit Uniformität, aber ebensowenig mit einem wie auch immer gearteten und begründeten Zentralismus der Leitung. Denn auch (so betont man) in der Dreieinigkeit, die allein Urbild und Urgrund der Kirche sein kann (vgl. Jo 17), bewahren die Personen ihre Proprietäten, und auch in ihr bedeutet die Monarchie des Vaters keine Über- oder Unterordnung der drei Personen untereinander. Die bekannte Dreifaltigkeitsikone des Ostens ist die beste ikonographische Darstellung dieser Theologie, zumal im Vergleich mit gebräuchlichen westlichen Dreifaltigkeitsbildern<sup>9</sup>. Genau hier setzt die orth. Ekklesiologie an, nach der die Kirche vor allem als *εὐζών* des dreieinigen Gottes zu verstehen ist. Darin sieht die Theologie den tiefsten Grund des ausschließlichen und notwendig *synodalen* Charakters der Kirche und ihrer Leitung, und von diesem Dreieinigkeitsverständnis her begründet sie schließlich die Ablehnung jedes Jurisdiktionsprimats eines einzelnen Bischofs. Sie glaubt sich dazu nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet um der Treue willen gegenüber dem überlieferten Gottesglauben der Kirche. Die heute von den meisten Theologen übernommene Sobornost-Lehre (um die Mitte des 19. Jh. von den russischen Laientheologen Aleksij S. Chomjakov zuerst in dieser Form entwickelt) hat hier ihre Wurzel<sup>10</sup>.

Wir müssen abbrechen, so verlockend es wäre, die Vorstellungen orth. Theologie noch weiter zu verfolgen. Es war bereits klar genug zu erkennen, wie sehr der Weg, das Mysterium des christlichen Gottesglaubens anzugehen, und die Art, es zu betrachten und theol. darzustellen, entscheidend auch die Weise, das Geheimnis der Kirche zu verstehen und zu entfalten, bestimmen mußten und immer noch bestimmen. Die Parallelität wird noch einmal, gleichsam von der negativen Seite her, sichtbar, wenn wir nach der besonderen Gefährdung fragen, der jede Theologie als Lehre von Gott, also auch die orth. Theologie im strikten Sinn ausgesetzt ist. Solche Gefährdung hat ihren unvermeidbaren Grund in der Tatsache, daß wir mit menschlichen Methoden und Begriffen das Geheimnis des unbegreiflichen und unaussprechbaren Gottes gewissermaßen zu „erfassen“, also gleichsam das Unmögliche möglich zu machen suchen. Für den Osten trat diese Gefahr in einer Art Tritheismus zutage, als der Arianismus, angeblich um die Einheit Gottes zu wahren, zu einer Dreiheit von gewissermaßen „abgestuften“ Gottheiten gelangte. In einer anderen Gestalt offenbarte sich die Not aus einer Überbetonung der Personen vor der Natur in der Sophologie unserer Zeit<sup>11</sup>. Wir müssen aber betonen: Es ist die Gefahr, die insgeheim drohende Gefährdung des östlichen Weges. Der Osten ist ihr nie erlegen in der Verkündigung des christlichen Gottesglaubens.

Genau so ist sein Kirchenverständnis von einer analogen Gefahr bedroht: von der *Überbetonung der Ortskirche* zu Lasten der Gesamtkirche, so sehr, daß die Einheit der letzteren geschwächt wird und zu zerbrechen droht, ihre Tätigkeit jedenfalls gelähmt erscheinen kann. Die Orthodoxie hat immer (das ist unumwunden zuzugestehen) die *Einheit* des Glaubens, des sakramentalen Lebens und der hierarchischen Verfassung in allen wesentlichen Punkten vertreten und bewahrt. Auf der anderen Seite war die Bindung der jeweiligen Ortskirche an Staat, Volk und Regierung (als Folge des östlichen Kirchenverständnisses) doch die Ursache vielfacher Einengung ihres Lebens, eines zuweilen einseitigen Traditionalismus und einer Unbeweglichkeit gegenüber den Problemen der Zeit, auch in ihrer Verkündigung und in ihrer Anteilnahme an den Entwicklungen der menschlichen Gemeinschaft. Die Gefährdung, die hierin liegt, zeigt sich gegenwärtig wieder (auch wenn sie nicht leicht eingestanden wird) bei den Bemühungen um eine panorthodoxe Synode, ob es sich um die zu behandelnde Thematik oder um die Einberufung, um den Vorsitz, um die Annahme gegebenenfalls der Beschlüsse handelt. Da die Orthodoxie grundsätzlich nur dann für alle verbindliche Synodenbeschlüsse fassen kann, wenn auch alle Ortskirchen an

<sup>9</sup> Vgl. R. M. Mainka, A. Rublev's Dreifaltigkeitsikone. Geschichte, Kunst und Sinngehalt des Bildes, Ettal 1964, bes. 47 ff.

<sup>10</sup> Vgl. Evdokimov, a. a. O., 158 f.

<sup>11</sup> Dazu V. Lotsky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, 68–81.

der Synode mitwirken, so könnte eine einzelne Ortskirche, wenn sie aus eigener Initiative oder durch Eingreifen der staatlichen Machthaber der allorthodoxen Synode fernbleibt oder fernbleiben *muß*, deren Tätigkeit entscheidend lähmen, wenn nicht verhindern. Zudem haben orthodoxe Theologen ernsthafte Bedenken erhoben, ob alle Ortskirchen, auch wenn sie teilnehmen, in ihren Entscheidungen so frei sind, wie es für gemeinsame und alle verpflichtende Beschlüsse notwendig sei<sup>12</sup>. Allerdings könnte man diese Bedenken ebenso schon gegen manche Synoden des ersten Jahrtausends erheben; denn die Autorität des byzantinischen Kaisers überschattet so gut wie alle sog. ökumenischen Konzilien dieser Epoche, weshalb man sie mit gleichem Recht auch „Reichskonzilien“ nennen dürfte. Hier erhebt sich noch einmal eine eng mit dem orth. Kirchenverständnis verbundene Frage, welche Bedeutung der östlichen Ausformung des trinitarischen Gottesglaubens für das Weltverständnis und Weltverhältnis des orth. Christen zukomme. Da ist es zunächst bezeichnend, daß Basilius ausdrücklich auch für die Schöpfung die Monarchie des Vaters hervorhebt, wenn er ihn als προπατορικῆς αἰτίας bezeichnet, während der Sohn die δημιουργική, der Geist die τελειωτική (κτλ. αἰτία) sind<sup>13</sup>. Die Welt aber ist nicht nur Offenbarung Gottes, indem sie durch ihre Kontingenz auf ihn als den Schöpfer hinweist (im Sinn etwa von Weisheit 13,1–9 und Röm 1, 20). Sie ist wesentlich zugleich Abbild Gottes, seine εἰκὼν auch ihrerseits durch die Vermittlung des Sohnes, der selbst ganz Abbild des Vaters ist als der „Erstgeborene vor aller Schöpfung“, nach Kol 1, 15–17. Es besteht also eine gewisse Analogia der Erschaffung der Welt zur Zeugung des Wortes. Darin gründet die vertikale Beziehung der Welt zu Gott: die Vielheit der konkreten Welt Dinge soll durch die Menschwerdung des Sohnes „eingeholt“ werden in die Einheit Gottes. In ihm, dem Gottmenschen, ist der Sinn der Welt, die göttliche Oikonomia erfüllt (vgl. Eph 1, 3–10). Der Mensch und die ganze ihm zugeordnete Schöpfung nehmen an dieser Erfüllung bereits teil durch Vorwegnahme kraft der Mysterien Christi, vor allem der Taufe und der Eucharistie. Darin wird das Werk Christi vollendet durch den Hl. Geist, der vom Vater ausgeht und den der Sohn uns sendet (Jo 15, 26). Wenn aber die Menschwerdung die vertikale Linie von Gott zur Schöpfung und von der Welt zu Gott darstellt, so bedeutet die Sendung des Hl. Geistes die horizontale Ausweitung des Gott-Welt-Verhältnisses. Denn es ist der Geist, der vom Haupt her in die Glieder einströmt und sie zu einem Leib verbindet, so daß die Vielheit der Erlösten zur Viel-Einheit des Leibes Christi, zum Pleroma der Kirche wird. Der gleiche Geist erfaßt und verwandelt dann auch die Schöpfung, indem er sie mit göttlicher Kraft erfüllt und ihre Elemente zu einem Organismus des Heils verbindet. Darum vor allem legt der Osten so großen Wert auf die *Epiklese* des Hl. Geistes beim Vollzug aller Sakramente wie in allen Weihungen und Segnungen der Kirche: Ohne das Wirken des Geistes kann es keine Taufe, keine Eucharistie geben, weil ohne den Geist keine „Wandlung“ (μεταβολή) des Menschen und der Schöpfung geschehen kann.

Der Osten übersieht nicht, daß eine solche Betrachtung der Welt und ihres Verhältnisses zum Dreieinigen Gott viele Antinomien einschließt, solange der gegenwärtige Aion besteht. Das Bekenntnis zur horizontalen Einheit der Menschen und der Welt kraft der Ausgießung des Hl. Geistes steht hart neben und gegen die Erfahrung der Uneinheit und der Gegensätzlichkeit im Leben der Kirchen und Menschen. Und der Glaube, daß im Hl. Geist geeint, Kirche und Welt durch den menschengewordenen Sohn in vertikaler Bewegung an Gott und Gottes Leben teilnehmen, stößt sich wund an der Sünde des Menschen, am Gesetz des Todes und der Vergänglichkeit. Aber im Blick auf das Geheimnis der unaussprechbaren Trias, die für die Einsicht des Menschen die Ur-Antinomie bleibt, bekennt sich die Orthodoxie zur Überwindung aller Antinomien in der endlichen und vollkommenen Teilnahme am göttlichen Leben im kommenden Aion. In diesem Sinn sprechen heute manche Theologen von einer fortschreitenden „Triadisierung“ der Schöp-

<sup>12</sup> So der inzwischen verstorbene serbische Theologe *Justin Popović*: *Vestnik Russkago Studenčeskago Dviženie* Nr. 100 (1971) 69–73.

<sup>13</sup> *De Spiritu Sancto*, c. 16, PG 32, 136 AB; übers. M. Blum, a. a. O., 63.

fung, bis die Vielen und das Viele teilhaben an der Einheit nach dem Bild der Einheit in der allheiligen Trias, in der die Unterschiede die Einheit nicht zerstören und die Einheit die Unterschiede nicht aufhebt<sup>14</sup>.

Es handelt sich bei solchen Aussagen nicht um reine Spekulationen einiger Theologen, ähnliche Gedanken durchziehen schon die liturgischen Texte aller Ostkirchen, über den Raum der Orthodoxie hinaus. Man kann die Geschlossenheit einer solchen Sicht der Heilsökonomie Gottes wie der Bestimmung des Menschen nicht leicht übersehen, und ihre Affinität zu nicht wenigen Sätzen auch des NT ist ebenso leicht zu erkennen. Auf der anderen Seite können wir nicht verschweigen, daß dieses Weltverständnis wieder seine spezifische Gefahr in sich birgt. Denn jeder Versuch, die ganze Wirklichkeit (und diese noch einmal in ihrer Zuordnung zu Gott) zu erkennen und auszusprechen, muß notwendig einseitig bleiben. So erwuchs dem Osten aus seiner großartigen Schau auch die Versuchung, im Blick auf das wunderbare Ziel den mühsamen Weg dahin zu sehr aus dem Auge zu verlieren. Die mit Ostern beginnende Vorwegnahme der Einheit mit Gott, verwirklicht in Christus, in seinen Geheimnissen, den Sakramenten, keimhaft dem Menschen und der Schöpfung bereits mitgeteilt, erfüllte so sehr das gläubige Bewußtsein der Kirche, daß viele dabei am liebsten gleich hätten verweilen wollen. Sie vergaßen darüber allzu leicht, daß Keim und Anfang der „neuen Schöpfung“ auch der Sorge des Christen anvertraut sind, daß die Verwandlung der Welt auch den Dienst des Menschen voraussetzt; wiewohl der Osten auf der anderen Seite nicht müde wurde, das Prinzip der *συνεργεία* noch in seiner höchsten Mystik zu betonen. Nur ging die Praxis in der Wahrnehmung der Weltverantwortung nicht selten an den Forderungen daraus vorbei. Nicht von ungefähr hat die marxistische und kommunistische Revolution ihre erste und radikalste Ausprägung in einem Land des orth. Christentums gefunden. Wir haben es darin mit der radikalen Umkehr seines Weltverständnisses zu tun. Auch sie ist nur zu verstehen und versteht sich selbst nur aus dem Glauben an einen „kommenden Aion“, wenn auch an einen rein innerweltlichen, in dem die vollkommene Einheit aller in der umfassenden Menschengemeinschaft sich erfüllen soll. Durch die kommunistische Gesellschaft will sie schon „vorweggenommen“ werden, und die Vorwegnahme geschieht ebenfalls erst in Antinomien und darum notwendigerweise noch unvollkommen. Andererseits verdanken es die Christen und die Kirchen des Ostens wahrscheinlich nicht zuletzt ihrem Verständnis des Gott-Welt-Verhältnisses, daß sie Jahrhunderte schwerster Prüfungen haben ungebrochen durchstehen können.

## 2. Der katholische Zugang zu Gottes- und Kirchenverständnis

Die Aufschrift des Traktats, der die *Lehre von Gott* darbietet, lautet seit den Tagen eines Thomas v. A. in der Regel: *De Deo uno et trino*<sup>15</sup>. Damit ist bereits Wesentliches ausgesagt: Der Weg führt uns von der Einheit des Wesens zur Dreiheit der Personen in dem einen Gott. Diesen Weg ging bereits Augustinus, der die westliche Gotteslehre zuerst in einem großen Entwurf entfaltete. Thomas v. A. wurde bestimmend für die Schultheologie seit der Hochscholastik. An seiner *Summa Theologiae* orientierten sich die meisten kath. Dogmatiken bis in die Gegenwart. Und Thomas widmet gleich die Quaest. 2–26 seiner *Summa* ausschließlich der Frage nach dem einen Wesen in Gott. Dann erst wendet er sich dem Geheimnis der Trinität zu. Was die lateinischen Väter begannen, kommt bei Thomas zur vollen Entfaltung: Fast die ganze westliche Theologie sieht zuerst auf den *einen* Gott, d. h. auf Gottes Wesen und Natur, um von da fortzuschreiten zur Offenbarung Gottes in den drei Personen. Das bedeutet, daß die Philosophie, die Metaphysik stärker zu Wort kommt, um die entsprechenden Aussagen über Gottes Wesen machen zu können. Wir sprechen von einem „Gottesbegriff“ und suchen ihn auf vielfache Weise zu entfalten. Und während wir die Einheit und die Einzigkeit Gottes (und das gewiß mit Recht) betonen,

<sup>14</sup> Vgl. H. Petzold, *Weltvollendung und Verklärung der Schöpfung*: OstkSt 18 (1969) 314 ff.

<sup>15</sup> Dazu K. Rahner in J. Feiner/M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II 323–327.

kann sehr schnell der (natürlich ungewollte) Eindruck entstehen, als komme dem Wesen gewissermaßen ein Vorrang, die Priorität vor den Personen zu. Manchmal möchte es so aussehen, als träten Wesen und Personen allzu sehr auseinander, dann wieder, als seien die Personen nur verschiedene Weisen, in denen das eine Wesen sich offenbare. Und wenn die Gefahr des Ostens der Trithemismus sein könnte, dann die Gefahr des Westens der Modalismus.

Auf der anderen Seite war es gerade der Zugang von dem einen Wesen her, der unserer westlichen Theologie das *Filioque* nicht nur ermöglichte, sondern als notwendige Konsequenz erscheinen ließ<sup>16</sup>. Ebenso ist die Formulierung Augustins: *Christus est qui baptizat*<sup>17</sup> nur auf diesem Hintergrund so denkbar. Es versteht sich von selbst, daß wir uns dabei biblisch abgesichert haben, genau wie es auch der Osten für seinen Weg getan hat. Wir verweisen etwa auf Jo 16, 14.15 oder 1 Tim 2, 2,5. Jo 16,15 heißt es: „Alles, was der Vater hat, ist mein“, und wir verstehen das ebenso von dem einen Wesen, das Vater und Sohn gemeinsam ist, wie von dem Ausgehen-Lassen des Hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohn; und 1 Tim 2,5 kann uns durch die (zweifelloso richtige) Betonung des einzigen Mittlertums Christi dahin führen, daß wir das Wirken des Hl. Geistes beinahe schon übersehen, so daß der Geist im Westen fast zum unbekanntem Gott werden konnte. Der Osten glaubt darum gerade hier ebenso die Monarchie des Vaters gefährdet, wie er einen Christomonismus fürchtet, der unser Verhältnis zum Dreieinigen Gott verarmen lassen müsse<sup>18</sup>.

Wir können dieser speziellen Problematik hier nicht nachgehen. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß auch unser Ansatz zum Verständnis des Gottesgeheimnisses (und darin begründet unseres Christusverständnisses) die westliche Ekklesiologie und das westliche Verhältnis zur Welt ebenso wesentlich bestimmt, wie wir es im Osten erkennen konnten, ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht. Wie die Einheit der einen göttlichen Natur und Wesenheit die Dreiheit der Personen gleichsam „trägt“, so „trägt“ auch die eine *Universalkirche* als das gemeinsame Fundament die Vielfalt der Lokalkirchen, die hier in der Regel bezeichnenderweise *Teilkirchen* heißen. Und wie dort im Verhältnis von Wesen und Personen die eine Wesenheit den Vorrang zu haben scheint, so entsteht der Eindruck, als läge die universale Kirche den Ortskirchen *voraus*, ja, als führe sie ein eigenes Leben *über* den Ortskirchen. Daß wir überhaupt wieder von *Ortskirchen* im kath. Sprachgebrauch reden, ist erst eine Errungenschaft vor allem des II. Vat. Wir waren bis dahin so gut wie ausschließlich gewohnt, von „Teilen“ der Kirche zu sprechen. Wo man aber „Teil“ sagt, da sagt man zugleich „Unvollkommenheit“. Wir haben darum nie mit der Ortskirche als solcher den Gedanken der kath. Fülle so recht verbinden können. „Katholisch“ wurde für uns in der Regel gleichbedeutend mit „allgemein“, „universal“. Jedenfalls dachten wir bei diesem Wort nicht zuerst an die innere Fülle des Heilswerkes Christi, das er seiner Kirche anvertraut hat. Konkret gesagt: Wir verstanden und wir verstehen „Kirche“ vor allem von der umfassenden Wirklichkeit des ganzen Volkes Gottes, wir gehen von der Einheit der Kirche, die alle und alles umfängt, weiter zu den Teilen des Ganzen, zur Darstellung dieses Einen und Ganzen je an ihrem Ort, genau wie wir von dem einen Wesen zu den Personen in Gott gelangen. Die Umkehr dieser Bewegung gegenüber jener des Ostens ist also auch in der Ekklesiologie deutlich zu erkennen.

Die Einheit aber der Universalkirche sah der lateinische Westen zu allen Zeiten (und das nicht nur in Rom) garantiert in dem „Felsen“ Petrus, auf den der Herr seine Kirche gegründet hat. Eben darum kann dieser „Felsen“ der Kirche Gottes niemals fehlen. Cyprian, der Nordafrikaner, hat in seiner Schrift *De unitate ecclesiae* diese Idee am klarsten entfaltet. Er hat, soweit wir sehen, dabei keineswegs an einen römischen Primat im Sinn der weiteren Entwicklung, gar des Vat. I gedacht: alle Bischöfe haben vielmehr nach seiner Auf-

<sup>16</sup> Zur Geschichte des *Filioque*: J. Gill in LThK 4, 126–128; zur Theologie: M. Schmaus, Kath. Dogmatik I. München ©1960, 474–480; K. Rahner, a. a. O., 360 f.

<sup>17</sup> Vgl. in Jo V und VI passim, CCSL XXXVI 40 ff.

<sup>18</sup> Vgl. N. A. Nissiotis, a. a. O., 64–85.

fassung teil an der einen cathedra Petri<sup>19</sup>. Aber es war gerade diese Idee von der einen cathedra Petri als der Garantin der Einheit sowohl der Kirche wie ihrer Hierarchie, durch die er das westliche Kirchenverständnis einschließlich des Primatgedankens ganz entscheidend geformt und gefüllt hat. Man versteht darum das Papsttum, gemessen an seinem inneren Selbstverständnis schon von den ersten Jh. an, sicher falsch, wenn man es (gar einzig und allein) aus einem Machtanspruch der römischen Bischöfe erklären will. Aus dem Bewußtsein, Nachfolger des Felsenapostels Petrus zu sein, mußten sie sich auch dem Auftrag Petri<sup>20</sup> für die Kirche in einmaliger Weise verbunden und verpflichtet wissen.

Vom theol. Ansatz des Westens aus ergab sich darum ebenso eine vollkommene Analogie: Der eine Gott in drei Personen – die eine Kirche in den vielen Ortskirchen. Wie selbstverständlich ergab sich dann die „Konkretisierung“ des zweiten Gliedes dieser Analogie: die eine Kirche, repräsentiert in dem einen Bischof von Rom, entfaltet in den vielen Kirchen, vertreten durch ihre Ortsbischöfe. Wir haben es also auch hier mit einem Imago-Denken zu tun, nur eben in umgekehrter Richtung, gemäß dem umgekehrten Zugang zum Gottesverständnis. Bemerkenswert ist, daß dabei neben der Einheit des Wesens doch auch der Gedanke von der Monarchie des Vaters durchaus fruchtbar wurde; dafür zeugt erst wieder die dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, wenn es dort (Art. 23) vom römischen Bischof heißt: *Romanus Pontifex, ut successor Petri, est unitatis, tum episcoporum tum fidelium multitudinis, perpetuum ac visibile principium et fundamentum*. Eindeutig geht es hier um eine *personale* Begründung der Einheit, wie sie in der Dreieinigkeit Ursprunghaft von der Alleinursächlichkeit des Vaters her gegeben ist. Keine geringe Versuchung ist es andererseits, Jesu Wort von der einen Herde und dem einen Hirten (Jo 10, 16) – „kurzgeschlossen“ gleichsam – von der kath. Kirche und dem Papst verstehen zu wollen.

Denn der Papst ist nach kath. Überlieferung zugleich *vicarius Christi*. Der Stellvertreter jenes Christus, der der einzige Mittler ist zwischen Gott und den Menschen (nach 1 Tim 2,5), und in dem als dem einen Haupt (Kol 1,18) und dem einen Schlußstein (Eph 2,20) selbstverständlich die Einheit der Kirche ebenso ihren Grund hat. Christi Mittlertum wird vor allem wirksam in den Sakramenten der Kirche, wir sahen dies für die ganze westliche Theologie bereits klar ausgesprochen in dem Augustinuszitat: *Christus est qui baptizat*. Der Osten würde dem ohne weiteres zustimmen, und könnte dennoch einen Satz wie den Augustins nie formulieren und so, wie er da steht, nur sehr schwer nachvollziehen. Denn das vertikale Heilsereignis vom Vater durch Christus hin zur Welt (das unbestritten gelten muß) wird horizontal fruchtbar für die Kirche und ihre Gläubigen nach der Überzeugung des Ostens immer erst durch das Wirken des Hl. Geistes in den Gliedern des Leibes Christi wie dann in der ganzen Schöpfung. So nur sieht es die Orthodoxie<sup>21</sup>. Darum hat sie keinen Zugang zur Vorstellung von einem *vicarius Christi*, der als Abbild des „Hauptes“ Christus die Einheit des Leibes „darstellen“ und gar „begründen“ könnte. Die Einheit begründen und schaffen, das vermag nach orth. Überzeugung allein der Hl. Geist. Gewiß bejaht auch die kath. Theologie die einende Gnade des Geistes, aber im Bewußtsein der Theologen und der Gläubigen wurde und wird sein Wirken oftmals gleichsam überspielt von der Funktion des Primats als *principium et fundamentum unitatis*. In Verbindung mit der Idee vom *vicarius Christi* erhielt diese Funktion in der Geschichte und in der Theologie, nicht zuletzt auch aus römischem Rechtsdenken, eine betont juristische Ausprägung. *Ordo* und *Jurisdiktion* traten gewissermaßen auseinander als zwei unterscheidbare Größen. Während der *Ordo* auch nach kath. Theologie wesentlich als Gabe des Geistes gesehen wird, herabgerufen unter Handauflegung, erscheint die *Jurisdiktion* als Konsequenz aus der Stellung des Hauptes im Ganzen des Leibes; Haupt aber ist Christus, sein *vicarius* auf Erden der Bischof von Rom, dem darum *Jurisdiktion* über die ganze Kirche zukommt. Dabei dürfen wir nicht übersehen: Auch diese Sicht der kirchlichen Ordnung zielt auf die

<sup>19</sup> De unit. eccl. c. 4 u. 5, PL 4, 512–518.

<sup>20</sup> Vgl. Lk 22, 32; Jo 21, 15–17.

<sup>21</sup> Vgl. Lossky, a. a. O., 170 ff: „Die Heilstat des Sohnes“, u. 198 ff: „Die Heilstat des Hl. Geistes“.

Einheit als Fundament des kirchlichen Lebens überhaupt. Und sie wird getragen von einem Verständnis des Heilsplanes Gottes, das die kath. Theologie glaubt, aus der Schrift erheben zu können: Der Vater hat den Sohn gesandt, die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln; der Sohn hat Petrus berufen, stellvertretend für ihn seine Herde zu weiden; Nachfolger des Petrus ist der Bischof von Rom, der darum auch in die Aufgabe des Petrus eintreten muß. Die Not liegt beim 3. Glied; denn die *Nachfolge Petri* ist nicht mehr dem Zeugnis der Schrift zu entnehmen. Hier tritt für die kath. Kirche das Zeugnis der Tradition als Quelle des Glaubens ein. Auf das gleiche Zeugnis der Tradition beruft sich der Osten, wenn er die *Synodalität* als Wesensmerkmal der Kirche von seinem triadischen Verständnis her hervorhebt, und sich hinter die Tradition zurück auf Schriftaussagen (vor allem Apg 15,6–29) beruft. Und seine Not ist die gleiche, wenn auch für ihn selbst vielleicht nicht so eklatant und darum nicht so leicht zugegeben.

Natürlich kann man die innere Kraft und Geschlossenheit des westlichen (oft auch „römisch“ genannten) Kirchenverständnisses kaum übersehen. Nicht selten hat der kath. Westen sich mit Stolz darauf berufen und auf seine missionarische Fruchtbarkeit von daher verwiesen wie auch auf seine Lebenskraft nach innen und außen; in jüngster Zeit freilich sind wir darin mit Recht bescheidener geworden. Wir wollen und können die richtigen und fruchtbaren Elemente des Ansatzes und die positiven Werte seiner geschichtlichen Verwirklichung gewiß nicht in Frage stellen. Aber es bestand und besteht auf der anderen Seite (wenn dieses Verständnis der Kirche als allein gültig angesehen wird) auch die Gefahr, der tatsächlichen Fülle der kirchlichen Wirklichkeit Gewalt anzutun und sie nicht unwesentlich zu verkürzen, genau wie die Vereinseitigung des Gottesverständnisses ihre spezifische Gefahr enthält.

Zwar ist der göttlichen Idee nach die eine Kirche, der eine Leib Christi, das eine Gottesvolk das Erste und Letzte zugleich; in der Ordnung der Verwirklichung aber beginnt die *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* ohne Zweifel in den vielen Ortskirchen von Jerusalem und Ephesus und Rom und Konstantinopel, „offenbart“ sich gleichsam in ihnen je an ihrem Ort. Wird die Ordnung des Wachstums, der inneren und äußeren Entfaltung des Leibes (von der Eph 4 so eindringlich spricht) nach der Analogia eines Organismus, eben des *Leibes Christi*, übersehen oder als irrelevant auf die Seite geschoben, dann sind schnell eine allzu juristische Idee vom Wesen der Kirche, in ihrem Gefolge eine überbetonte Uniformität ihres Lebens und ein einseitiger Zentralismus ihrer Leitung die Folge. Die Versuchung des Modalismus, den wir als die Gefährdung des Westens hinsichtlich seines Trinitätsverständnisses erkannten, als wären die göttlichen Personen nur *modi*, Erscheinungsweisen des einen Wesens Gottes, begegnet uns als Gefahr seiner Ekklesiologie von neuem: Die wahre, die zuletzt einzige Wirklichkeit scheint die Universalkirche (als die „katholische Kirche“) zu sein; die Ortskirchen dagegen sind nur örtliche „Erscheinung“ der Universalkirche, die hinter und über allen örtlichen Erscheinungen steht; nur Teile sind sie, ohne eigene selbständige „Subsistenz“, ohne wirkliches Selbstsein. Und auch die „Häupter“ der Ortskirchen kommen notwendig in den Ruch, als leiteten sie ihre Hirten Gewalt von der hinter und über allen stehenden Gewalt des Bischofs von Rom ab, statt von Christus über die Apostel, und als seien sie nicht viel mehr als „Vertreter“ des „Stellvertreters“ oder „Statthalters“ Christi. Weltlich ausgedrückt: als seien sie „Beamte“ der Zentralgewalt in oder gar über der Kirche<sup>22</sup>. Hinsichtlich des Trinitätsdogmas hat die kath. Theologie die Gefahr des Modalismus vermieden, im ekklesiologischen Bereich ist sie ihr nicht immer so unbedingt entgangen.

Das Vat. II hat darum mit gutem Grund in Art. 26 der Konstitution über die Kirche eine wichtige Korrektur eingebracht. Hier heißt es: „Der Bischof ist, mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet, Verwalter der Gnade des höchsten Priestertums, vorzüglich in der Eucharistie, die er selbst darbringt oder darbringen läßt, und aus der die Kirche im-

<sup>22</sup> So konnte noch Pius XI. die Bischöfe mit dem Prädikat *Exzellenz* „auszeichnen“, wie es die Fürsten des 19. Jh. mit ihren Ministern und Beamten taten.

merfort lebt und wächst. Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften anwesend, und sie heißen in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen“ (und sie sind es, fügen wir hinzu, vielmehr, glauben wir hinzufügen zu müssen). In ähnlichem Sinn sagt das Ökumenismuskonkordat sogar von den „getrennten“ Ostkirchen (Art. 15): „So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Christi“. Auch die Betonung der Kollegialität durch das Konzil kann wenigstens den Ansatz zu einer Korrektur des kirchlichen Selbstverständnisses in gleichem Sinn bedeuten. Es hat also seinen guten Grund, wenn das Konzil das Wirken des Hl. Geistes für die Kirche so sehr hervorhebt und auch hier neue Akzente setzt, die Wesen und Leben der Kirche tiefer erkennen und erfassen lassen. Denn ohne den Beitrag des Menschen zu übersehen, wird das Verständnis der Kirche und des kirchlichen Lebens wesentlich durch ihre Beziehung zum Dreieinigem Gott bestimmt (s. Jo 17,20–26); damit werden diesem Verständnis bisher oft oder zu sehr verschlossene Weiten eröffnet.

Nicht zuletzt führt diese Tatsache dann auch für die katholische Kirche zu neuen Wegen der Begegnung mit der Welt. Natürlich bekennt sie gleich den Ostkirchen den Glauben, daß in Jesus Christus, dem Gott-Menschen, die ganze Schöpfung bereits „heimgeholt“, und umgekehrt das göttliche Leben in dieser Weltzeit bereits „angebrochen“ und „gegenwärtig“ ist. Aber wie die lateinische Theologie den Weg ging von der Einheit des Wesens zu den drei Personen in Gott, und wieder von der Universalkirche zu ihren Teilkirchen, so erkannte sie auch ihre Sendung für die Welt vor allem darin, alle Menschen in die eine Kirche unter der einen Leitung des einen Stellvertreters Christi zu versammeln, als unter dem „einen Hirten“, und so die ganze Schöpfung mit dem Geiste Christi zu durchdringen. Das bedeutete immer ein starkes Engagement der kath. Kirche in der Geschichte der Menschen, und sicher vielfach zum Segen. Es sollte *Dienst* sein<sup>23</sup>. Nur, aus dem Dienst konnte leicht ein Herrschaftsanspruch sich erheben. Hierarchen und Theologen sind dieser Gefahr nicht immer entgangen. Die „Kirche“ glaubte im Namen Gottes Entscheidungen geben zu dürfen und schon zu müssen auch auf Gebieten, auf denen sie von ihrem Wesen her nicht zuständig sein konnte. Dabei ging ihr Blick sicher immer auf die *Einheit*: *dereine* Gott, *dieeine* Kirche, *dieeine* christliche Welt. So wurde sie, gewiß gegen ihren Willen, oftmals selbst zum Hindernis für ihre missionarische Sendung, verlor Völker und gesellschaftliche Gruppen aus ihrer Gemeinschaft, mußte es hinnehmen, daß sie sich ihrer religiösen Führung entzogen. Und das Papsttum, verstanden als „Prinzip und Fundament der Einheit“, konnte zum Stein des Anstoßes und zum Keil der Spaltung werden. Wir kennen alle noch die bewegte und bewegende Klage Pauls VI. über diese Erfahrung, gleich in seiner ersten Enzyklika „*Ecclesiam suam*“<sup>24</sup>.

**Wir fassen zusammen:** Beide Wege (von den Personen zur Einheit des Wesens im Osten, von der Einheit des Wesens zu den Personen im Westen) haben je ihre eigene Berechtigung und ihren besonderen Wert im Mühen der Christenheit, Gott, der sich offenbart hat als Gott für die Menschen, und gemäß seiner Offenbarung und gehorsam gegenüber seinem Anruf zu erkennen und erkennend zu lieben. Beide Wege sind in Gott und in seiner Offenbarung, aber auch im Wesen des Menschen begründet; und sie entsprechen dabei zugleich der Eigenart je des Ostens und des Westens. Darum entfalten sie auch jeweils ihre besondere Kraft und Fruchtbarkeit entsprechend dieser Eigenart. Denn unsere Gotteserkenntnis, unsere Gottesverehrung, unser ganzes Verhältnis zu Gott sind (soweit die menschliche Seite in Frage kommt) immer mitbestimmt von der je besonderen Verfassung des Menschen, und das meint seine persönlichen Anlagen ebenso wie seine geschichtliche, nationale, kulturelle Situation und Tradition. Es ist unsere gemeinsame Not, daß wir jahrhundertlang im inner- und zwischenkirchlichen Bereich dieses Gesetz aller menschlichen Erfahrung übersehen oder gar mißachtet haben. Wir haben im Osten wie im Westen

<sup>23</sup> S. Vat II, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Art. 3.

<sup>24</sup> AAS 56 (1964) 609 ff, hier 656.

unsere Besonderheit zum Ausdruck allgemeiner Ordnung erhoben und einander daran gemessen. Daraus konnten nur Mißverständnis und Spaltung entstehen<sup>25</sup>. Je aufrichtiger wir umkehren und nicht mehr nur die Berechtigung unseres eigenen Weges betonen, sondern zugleich seine notwendige Einseitigkeit uns selber und den andern eingestehen, desto eher wird ein gutes Gespräch möglich sein, desto eher werden wir aber auch an dem Reichtum anderer Weisen, das Geheimnis Gottes zu erkennen und zu verehren, verstehend teilnehmen können. Wir werden einander gegenseitig annehmen können und wir werden einander beschenken können. Dann, nur dann, kann sich auch der Weg zur Einheit der Kirchen und der Christen öffnen. Denn das ist genau der Weg, den Gott selber gegangen ist und immer geht durch seinen menschengewordenen Sohn in seinem Hl. Geist.

<sup>25</sup> Dies fast überdeutlich erkennen zu lassen, dazu könnten zwei Synoden des ersten Jahrtausends dienen: in Trullon 691, Quinisextum genannt, und in Frankfurt 794 – eine byzantinische und eine fränkische „Reichssynode“! Vgl. auch Vat. II, Dekret über den Ökumenismus, Art. 14 u. 16.

*Dr. jur. et phil.  
Wilhelm Lorenz  
wirkt derzeit als Presse- und  
Kulturrat an der Österreichischen  
Botschaft in Prag.  
Darüber hinaus lehrt er  
Böhmische Geschichte an  
der Universität in Graz.*

Willy Lorenz

**A. E. I. O. U.**

**Allen Ernestes ist Oesterreich  
Unersetzlich**

160 Seiten, 59 Bilder, farbiges Titel-  
bild, Efaln. öS 178.-.



Heiter, ironisch und ein bißchen sentimental – typisch österreichisch, möchte man sagen – schreibt der erfolgreiche Autor Willy Lorenz. Mit dem völlig überarbeiteten und neu gestalteten OLV-Geschenkband „A. E. I. O. U.“ hält er dem Österreicher gleichsam einen Spiegel vor: barock, nostalgisch, doch nicht minder klar und kritisch in der Wiedergabe der Charakterzüge. Gewandt und diplomatisch vereint er historisch fundierte Argumente mit seinen eigenen, meist recht eigenwilligen Ideen.

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

 **OLV-**  
**Buchverlag**  
Oberösterreichischer  
Landesverlag

37/79

## Thesen zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen

Die Pastoral an den wiederverheirateten Geschiedenen ist in den letzten Jahren zu einem der meist diskutierten Probleme der Seelsorge geworden. Immer mehr Moraltheologen, Dogmatiker, Pastoraltheologen und Seelsorger aus der Praxis haben dazu ausführlich Stellung genommen. In fast allen Pastoralkonferenzen, in denen Ehefragen behandelt werden, steht dieses Problem an erster Stelle. Weite Kreise der Bevölkerung, selbst solche, die der Kirche fernestehen, sind an der Diskussion über dieses Thema sehr interessiert, weil immer mehr davon selbst betroffen sind. Die Massenmedien kommen bei unterschiedlichsten Gelegenheiten immer wieder auf dieses Thema zurück und wollen gleichsam die Glaubwürdigkeit der Kirche (die ja barmherzig sein will und soll) und ihre Fortschrittlichkeit an der Lösung dieses Problems prüfen. Die letzte Bischofssynode in Rom (1980), befaßt mit den „Aufgaben der christlichen Familie in der heutigen Welt“, hatte unserem Thema in ihrem „Instrumentum laboris“ von 83 Seiten nur eine Seite gewidmet<sup>1</sup>. Tatsächlich aber erwarteten sehr viele Seelsorger und weite Kreise des christlichen Volkes gerade zu dieser Frage eine weiterführende Antwort. Die vielfache, zum Teil sehr unterschiedlich akzentuierte Erwähnung dieses Themas in den Interventionen der einzelnen Bischöfe hat gezeigt, wie bedeutend dieses Pastoralproblem schon in vielen Regionen der Weltkirche ist<sup>2</sup>. Der Papst selbst hat schließlich durch das Aufgreifen gerade dieses Problems in der Schlußansprache der Bischofssynode am 25. Oktober 1980 die besondere Bedeutung dieses Themas unterstrichen<sup>3</sup>.

Der Priesterrat der Erzdiözese Wien hat über die Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen am 15. 11. 1978 eine Klausurtagung veranstaltet. Für die Diskussion wurde ein Grundsatzreferat gehalten, das später gedruckt allen interessierten Priestern zur Verfügung gestellt wurde<sup>4</sup>. In vielen Pastoralkonferenzen in der Erzdiözese Wien, aber auch in anderen Diözesen Österreichs wurde dann an Hand dieses Grundsatzreferates weiterdiskutiert. Aus der Erfahrung dieser Diskussionen erschien es nützlich, das gesamte Problem nochmals in Thesenform zusammenzufassen, um dadurch auf einige Grundsätze deutlicher aufmerksam machen zu können, die in einer engagierten Diskussion oft zu wenig Beachtung finden oder zumindest nicht immer im notwendigen Zusammenhang gesehen werden. Es geht dabei vor allem um folgende Thesen:

1. *Sogenannte „pastorale“ und kirchenrechtliche Lösungen dürfen nicht von einander getrennt werden, vielmehr ist ihre Konvergenz anzustreben.*
2. *Die Kirche steht unter der eindeutigen radikalen Forderung Jesu nach unbedingter Treue in der Ehe.*

<sup>1</sup> De muneribus familiae christianae in mundo hodierno. Instrumentum laboris ad usum sodalium quinti coetus generalis. Libreria Editrice Vaticana 1980, 81.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Dokumentation über die Bischofssynode 1980, Synode des Évêques 1980, la famille, CERF -LA VIE 1980, 25f und an vielen anderen Stellen.

<sup>3</sup> L'Osservatore Romano, Sonntag, 26. 10. 1980, 1.

<sup>4</sup> H. Krätzl, Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen. Derzeitiger Stand der Diskussion. Hg. vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien, 1979.

3. Die Kirche muß sich nach dem Vorbild Jesu besonders um die Gescheiterten annehmen, also wohl auch um jene, deren Ehe gescheitert ist.
4. Wiederverheiratete Geschiedene sind nicht exkommuniziert – sie sind nur nicht im Vollbesitz aller Rechte.
5. Es besteht in der Kirche ein offizieller Konsens, daß wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden können – es gibt noch keinen Konsens über die dafür erforderlichen Voraussetzungen.
6. Zulassung zu den Sakramenten ist nicht einziges oder ausschließliches Ziel pastoraler Sorge – es geht um eine umfassende Seelsorge.
7. Lösungen im *forum internum* ändern die rechtliche Situation für den äußeren Bereich nicht.
8. Bei allen sog. pastoralen Lösungen (für das *forum internum*) muß Rücksicht genommen werden auf die größere Gemeinde, auf eine einheitliche Praxis der Kirche und auf jene, die gerade in einer krisenhaften Ehe leben oder nach einer zerbrochenen Ehe bewußt ehelos geblieben sind.
9. Ehepastoral darf sich nie nur auf Notfälle beschränken, sondern muß das Gesamtproblem vor Augen haben.
10. Das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen erscheint fast unlösbar – dennoch dürfen die Verantwortlichen in der Kirche nicht aufhören, nach Lösungen zu suchen.

Im folgenden sollen nun die einzelnen Thesen noch einmal aufgegriffen und näher erläutert werden.

### **1. Sogenannte „pastorale“ und kirchenrechtliche Lösungen dürfen nicht voneinander getrennt werden, vielmehr ist ihre Konvergenz anzustreben.**

Obwohl das Kirchenrecht (wie übrigens das Recht allgemein) nie alle im Leben vorkommenden Fälle voraussehen und dafür Lösungen anbieten kann, wird eine Entwicklung dann bedenklich, wenn die seelsorgliche Praxis immer häufiger von kirchenrechtlichen Grundsätzen abweicht. Dann ist nämlich entweder das Kirchenrecht (soweit es eben nicht göttliches Recht tangiert) zu verändern, oder aber die Seelsorgepraxis, die vielleicht aus bester Absicht heraus, unter dem Druck einer öffentlichen Meinung oder unter dem Eindruck der Tragik von Einzelschicksalen da und dort in eine falsche Richtung gedrängt worden ist.

Für kirchlich Verheiratete, die nach einer staatlichen Scheidung wieder heiraten wollen, gibt es für den kirchlichen Bereich eigentlich nur dann eine wirklich klare Lösung, wenn sie die 2. Ehe wieder kirchenrechtlich gültig eingehen können. Nach dem derzeit geltenden Recht besteht dazu die Möglichkeit, wenn die 1. Ehe für nichtig erklärt werden oder aufgelöst werden kann (z. B. eine sakramental gültige, aber noch nicht vollzogene Ehe nach can. 1119, oder eine Naturehe unter Anwendung des *Privilegium Paulinum* oder eine halbchristliche Ehe nach dem sog. *Privilegium Petrinum*<sup>5</sup>.) In der Praxis ergeben sich diese rechtlichen Möglichkeiten nur ganz selten. Bisweilen liegen sogar Nichtigkeitsgründe vor, sie können aber nach der jetzigen Prozeßordnung zu wenig rasch oder aus formalen

<sup>5</sup> Vgl. U. Mosiek, *Kirchliches Eherecht, Nachkonziliare Rechtslage und konzipierte Neufassung*, Rombach, Freiburg, 41979, 293 ff. Vgl. dazu auch H. Krätzl, *Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen*, 20 ff.

Mängeln überhaupt nicht erwiesen werden. Darum wurden in den letzten Jahren immer wieder für das zu erneuernde Ehe- und Prozeßrecht unter anderem folgende Verbesserungsvorschläge gemacht:

Hinsichtlich des Eheprozesses wurde ein vereinfachtes Beweisverfahren gewünscht. Offensichtlich sind mehr erste Ehen ungültig, können aber oft wegen auftretender Schwierigkeiten während des Prozesses (etwa weil die Zeugen fehlen oder zur Aussage nicht bereit sind) nicht als solche erwiesen werden<sup>6</sup>. Im Begutachtungsverfahren zum neuen Eherecht waren auch bedeutsame Stimmen für die Abschaffung des ausnahmslosen *favor iuris* für die Vorehe. Könnte in einem begründeten Zweifelsfall die Begünstigung nicht auch für den Betroffenen gelten?<sup>7</sup> Es wurde sogar allgemein in Diskussion gestellt, ob tatsächlich der förmliche Prozeß als einziger Weg der Feststellung der Nichtigkeit künftig bleiben soll. Ferner wurde eine Überprüfung der Nullitätsgründe gewünscht. Sie sollten der tatsächlichen inneren Haltung und Intention jener jungen Menschen besser entsprechen, die in einer säkularisierten Umgebung die Ehe schließen. Ein neues theol. Problem entsteht heute in all jenen Ehen, die solche Christen schließen, die wohl getauft sind, aber sich später vom Glauben weit entfernt haben oder ihn jetzt sogar zurückweisen. Mit Recht muß man dann bezweifeln, ob diese noch die entsprechende Intention für die gültige Spendung des Ehesakramentes haben<sup>8</sup>. Bei vielen Brautleuten müßte man überdies heute auch in Frage stellen, ob sie tatsächlich die Unauflöslichkeit der Ehe absolut bejahen. Ebenso müßte die Frage von *error, dolus* und *metus* in einem neuen Eherecht viel differenzierter gesehen werden<sup>9</sup>.

Was die Vollmacht der Kirche über gültig geschlossene Ehen anlangt, wurde selbst von der Internationalen Theol. Kommission die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, künftig die Begriffe der Sakramentalität und der Konsummation besser zu umschreiben und ihrem Sinn nach weitreichender darzustellen, sodaß „von dort die ganze Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe in einer profunderen und genaueren Zusammenschau dargelegt werden könnte“<sup>10</sup>. Angesichts solcher theol. Überlegungen und eingedenk der Tatsache, daß im Laufe der Geschichte die Dispensvollmacht hinsichtlich des *Privilegium Paulinum* und des sog. *Privilegium Petrinum* verschiedentlich ausgeweitet wurde, kann man wohl mit Dordett vorsichtig die Frage stellen: „Ist die Kirche am Ende ihres Erkennens

<sup>6</sup> Vgl. dazu A. Dordett, Grundsätze einer Reform des kirchlichen Eherechtes, in: Ehe und Ehescheidung, Kösel, München 1972, 142 ff.

<sup>7</sup> Vgl. *Communicationes IX* (1977) n. 1, 128. Vgl. dazu auch A. Dordett, Grundsätze 143; K. Lehmann, Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, in: Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 298.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Internationale Theologenkommission, *Propositiones de matrimonio christiano*, in: *Gregorianum* 59 (1978), n. 3, 458, „Factum «baptizatorum non-credentium» autem hodie novum problema theologicum et grave dilemma pastorale ponit, imprimis, si absentia, immo recusatio fidei constare videtur. Intentio requisita, nempe faciendi quod facit Christus et Ecclesia, est conditio minima, ut consensus fiat sub aspectu sacramenti verus «actus humanus». Etiamsi quaestio circa intentionem et problema circa fidem personalem contrahentium non misceri debeant, tamen non totaliter separari possunt. Intentio vera ultimatum fide viva nascitur et nutritur. Ubi ergo nullum vestigium fidei qua talis . . . et nullum desiderium gratiae et salutis invenitur, dubium facti oritur, utrum supradicta intentio generalis et vere sacramentalis reapse adsit, et matrimonium contractum validum sit an non.“

<sup>9</sup> Vgl. A. Dordett, Kirchliche Ehegerichte in der Krise, Wiener Domverlag, 1971, 103 ff.

<sup>10</sup> Internationale Theologenkommission a. a. O., 462s.

angekommen, oder besitzt sie noch eine Gewalt, deren Existenz noch nicht erkannt worden ist?"<sup>11</sup>.

Jedenfalls müßte ein erneuertes Eherecht ehebaldigst, soweit es nicht vom göttlichen Recht her kommt, den heutigen Erfahrungen und Erfordernissen so angepaßt werden, daß es die immer größer werdenden Eheprobleme wieder besser in den Griff bekommen kann. Gegen notwendige neue theol. Überlegungen und in deren Folge auch manche kirchenrechtliche Änderungen wird argumentiert: „Die Kirche soll in ihren grundsätzlichen Überlegungen streng bleiben; sie kann ja im Einzelfall großzügiger sein“, oder m. a. W. „auch unter Beibehaltung der jetzigen Rechtslage könnte man zunächst mehr sog. pastorale Lösungen suchen“. Solche und ähnliche Argumente hörte man gerade wieder vielfach nach Abschluß der römischen Bischofssynode 1980. Sie sind eher bedenklich und schaden der Glaubwürdigkeit kirchlicher Verkündigung und kirchlicher Rechtsordnung sehr.

Dennoch wird es neben rechtlichen Lösungen (die eigentlich die einzig wirklichen Lösungen sind) im Einzelfall jetzt und auch später unter ganz bestimmten Umständen Ausnahmelösungen für das *forum internum* geben können. Das betont ausdrücklich das Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. April 1973. Darin werden die Ordinarien angewiesen, einerseits die Beobachtung der in der Kirche gültigen Rechtsdisziplin einzuschärfen, andererseits aber auch Sorge zu tragen, daß die Seelsorger sich mit besonderem Eifer um jene Menschen kümmern, die in einer ungültigen Ehe leben, wobei sie neben anderen rechtmäßigen Mitteln auch die probate Praxis der Kirche im *forum internum* anwenden können<sup>12</sup>. Damit wird offiziell zuerkannt, daß es 2 Lösungsmöglichkeiten gibt, nämlich in *foro externo* und in *foro interno*. Es erhebt sich allerdings die Frage, ob immer so klar zwischen beiden *fora* unterschieden werden kann. Berührt z. B. die sakramentale Absolution oder der Eucharistieempfang (selbst wenn beide zur Verhinderung äußeren Ärgernisses in einer anderen Kirche als der des Wohnortes gewährt werden) tatsächlich nur das *forum internum*? Weiters dürfte nicht übersehen werden, wie sehr Einzellösungen, auch wenn sie nur für den Gewissensbereich erfolgen, allmählich Wertvorstellungen in den Betroffenen, aber auch in deren Umgebung verändern.

Jenen aber, die aus noch so pastoraler Absicht möglichst viel Ausnahmelösungen zu verwirklichen suchen, sei vor Augen gestellt, daß eine sog. pastorale Praxis nicht so weit gehen dürfe, daß sie bei einer künftigen Rechtsentwicklung möglicherweise wieder zurückgenommen werden müßte. Im Sinne der Betroffenen und im Sinne einer einheitlichen Pastoral müßte ein „Fortschritt“ in sog. pastoralen Lösungen möglichst im gleichen Schritt mit einer kirchenrechtlichen Erneuerung erfolgen.

## **2. Die Kirche steht unter der eindeutigen radikalen Forderung Jesu nach unbedingter Treue in der Ehe.**

Entgegen allzu oberflächlichen Behauptungen, die Kirche könne das Problem re-

<sup>11</sup> A. Dordett, *Kirchliche Ehegerichte in der Krise*, 146.

<sup>12</sup> Schreiben der Congr. pro Doctrina Fidei vom 11. 4. 1973 an alle Ortsordinarien: „... ex alia parte autem curare ut animarum pastores peculiari sollicitudine prosequantur eos etiam qui in unione irregulari vivunt adhibendo in solutione talium casuum, praeter alia recta media, probatam ecclesiae praxim in foro interno.“

lativ leicht lösen, da es sich vor allem um disziplinäre Fragen handle, muß mit aller Deutlichkeit darauf hingewiesen werden, daß die Unauflöslichkeit schon in der Natur der Ehe grundgelegt ist, daß schon das AT Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe in der Schöpfungsordnung begründet sieht und daß die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe durch Jesus mit letzter Eindeutigkeit beantwortet wird<sup>13</sup>. In dieser grundsätzlichen Feststellung weiß sich übrigens die kath. Kirche mit allen übrigen christlichen Kirchen eins. Unterschiede gibt es lediglich in der kirchendisziplinären Praxis solchen gegenüber, die dennoch eine Zweitehe eingegangen sind<sup>14</sup>. Diese Forderung Jesu ist auch nicht bloß ein Ideal- oder Zielgebot, wie manche meinen, „weil das Verbot der Ehescheidung nicht schlechthin unrealisierbar ist“ und Jesu Absicht doch sicher war, „daß seine Weisungen auch in die Tat umgesetzt werden sollten“<sup>15</sup>.

Diese eindeutige Forderung Jesu darf auch dann von Christen nicht angezweifelt werden, wenn „in der Welt“ sich eine zunehmend zuwiderlaufende Praxis breit macht. Meinungsumfragen (auch unter Christen), wieviele noch die Ehe für unauflösbar halten, ändern keineswegs die im Evangelium aufgestellten und für Christen verpflichtenden Grundsätze. (Weil alle lügen, wird Lüge deshalb doch nicht recht!) In einer Gesellschaft, in der immer mehr unterschiedliche Meinungen vertreten und auch zur Grundlage für das Leben des einzelnen werden können, werden Christen künftighin vielfach und besonders auch hinsichtlich der Ehe anders leben müssen als Nichtgläubige.

Die pastorale Praxis also, und auch ausnahmsweise Einzellösungen dürfen daher nie den Anschein erwecken, als nehme man es mit dieser eindeutigen Forderung Jesu nicht mehr ganz ernst. Wieder sei hier auf die Gefahr hingewiesen, daß viele Ausnahmen schließlich die Grundsätze selbst im Bewußtsein der Menschen in Frage stellen. Andererseits darf aber die Angst davor nicht so groß sein, daß man nun alle Lösungsversuche, nur um keine Mißverständnisse entstehen zu lassen, überhaupt vermeidet.

### **3. Die Kirche muß sich nach dem Vorbild Jesu besonders um die Gescheiterten annehmen, also wohl auch um jene, deren Ehe gescheitert ist.**

Zunächst müssen sich die Seelsorger um jene annehmen, deren Ehe zu scheitern droht. Augenblicklich scheinen sich Christen bei Schwierigkeiten in der Ehe eher vom Gemeindeleben zurückzuziehen, vermutlich weil sie zu wenig Verständnis und eher Vorwürfe erwarten. Andererseits brauchen sie gerade in der Krise den Beistand Wohlgesinnter und vor allem eine aus dem christlichen Glauben kommende starke Motivation zum Einander-Verzeihen und zum Wieder-Neubeginnen.

Ist eine Ehe aber tatsächlich unheilbar zerrüttet und blieben alle Versöhnungsversuche vergeblich, wird man den Geschiedenen, so sie sich an den Seelsorger um Rat wenden, auch von der Möglichkeit und dem Sinn, nun weiterhin ehelos zu leben, reden müssen. Die Motivation wird dafür allerdings in der heutigen Gesellschaft (in der Ehelosigkeit kaum mehr verstanden wird) schwerer sein als frü-

<sup>13</sup> Vgl. dazu *W. Kasper*, Zur Theologie der christlichen Ehe, Grünewald, Mainz, 1977, bes. 55ff.

<sup>14</sup> Zur Praxis in der Ostkirche vgl. *H. Krätzel*, Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen, 16f.

<sup>15</sup> *R. Schnackenburg*, Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche, in: Ehe und Ehescheidung, Kösel, München 1972, 22f.

her. Andererseits hat aber gerade die Kirche den aus verschiedenen Gründen ehelos Gebliebenen ihre besondere Sorge zuzuwenden.

Bisweilen wenden sich aber Geschiedene an den Seelsorger und fragen ihn um Rat oder bitten gewissermaßen sogar um Erlaubnis, neuerdings einen Partner wenigstens standesamtlich (da es kirchlich nicht mehr geht) heiraten zu dürfen. Der Seelsorger kann hier keine wie immer geartete Einwilligung zu dieser 2. (zivilen) Ehe geben. Wohl aber kann er mitwirken bei der Klärung der Motive, die zu dieser 2. Bindung führen und muß auf die zu erwartenden kirchenrechtlichen Konsequenzen hinweisen. Geht der Betroffene dann die zivile Ehe dennoch ein, so darf aus diesem Anlaß keine kirchliche Zeremonie gefeiert werden, weil dadurch allzu leicht der Anschein entstände, es handle sich doch um eine kirchliche Trauung oder um eine andere Art kirchlicher Billigung<sup>16</sup>. Wohl aber sollte der nun wieder verheiratete Geschiedene das Gefühl haben, weiterhin seelsorglich begleitet zu werden und nicht aus der bisherigen Gemeinschaft ausgestoßen zu sein.

Was die seelsorgliche Betreuung der wiederverheirateten Geschiedenen insgesamt anlangt, muß alles vermieden werden, was sie vor anderen diskriminiert. Dem dient zunächst eine Verkündigung, die immer wieder darauf hinweist, daß man über andere nicht leichtfertig urteilen oder diese richten dürfe. Besonders aber wird es darauf ankommen, wie sich wiederverheiratete Geschiedene trotz allem persönlich angenommen und im Gemeindeleben integriert fühlen<sup>17</sup>. Die pastorale Sorge wiederverheirateten Geschiedenen gegenüber wird nicht dort am deutlichsten, wo man rasch einzelne konkrete Zugeständnisse macht (vielleicht sogar gegen eine sonst in der Kirche übliche Praxis), sondern wo diesen Menschen eine möglichst umfassende, begleitende Seelsorge angeboten wird.

#### **4. Wiederverheiratete Geschiedene sind nicht exkommuniziert – sie sind nur nicht im Vollbesitz aller Rechte.**

Exkommunikation wäre eine Kirchenstrafe. Wer geschieden und dann wiederverheiratet ist, verfällt keiner Strafe. Allerdings versetzt er sich durch das Eingehen einer kirchenrechtlich nicht gültigen Ehe in eine Situation, in der ihm bestimmte Rechte verschlossen bleiben<sup>18</sup>.

Dennoch gehören die Betroffenen auch weiterhin der Kirche an und können auf vielfältige Weise an ihrem Leben teilnehmen. „Ihnen steht der weite Raum der Kommunion mit Gottes Wort offen, die Teilnahme am Gebetsleben der Kirche,

<sup>16</sup> Vgl. dazu *K. Hörmann*, Kirche und zweite Ehe, 65f. Vorschläge, wie sie der Priesterrat der Diözese Basel hinsichtlich liturgischer Feiern beim Eingehen einer solchen Zweitehe gemacht hat, scheinen doch weit über das Ziel zu schießen und können weder eine kirchliche Tradition noch einen weitreichenden Konsens von Theologen für sich in Anspruch nehmen. Vgl. dazu Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 47/1980, 20. 11., 698ff.

<sup>17</sup> In diesem Zusammenhang sollen auch kirchliche Anstellungsbedingungen überprüft werden. Wohl werden wiederverheiratete Geschiedene keine Dienststellen oder ehrenamtliche Funktionen übernehmen können, in denen besonderer Zeugnischarakter vor der Gemeinde verlangt wird. In weniger exponierten Stellen wird man mehr Großzügigkeit walten lassen können. Vgl. *H. Krätzl*, Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen, 11 und 36.

<sup>18</sup> Vgl. nach dem dzt. gültigen Kirchenrecht CIC can. 766 n. 2, 796 n. 3, can. 855§ 1, sowie partikularrechtliche Bestimmungen in Pfarrgemeinderatsordnungen, im kirchlichen Dienstrecht usw. Näheres dazu in: *H. Krätzl*, Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen, 10f.

Im neu codifizierten Kirchenrecht werden allerdings die eben zit. Can. anders lauten und daher auch eine andere Interpretation zulassen. Näheres darüber in *H. Krätzl*, a. a. O., 10, bes. Anm. 4 bis 6.

an der Feier des Meßopfers (die auch ohne sakramentale Kommunion wirkliche Beteiligung am eucharistischen Geheimnis ist), die Beteiligung am caritativen Wirken der Kirche und an ihrem Ringen um mehr Gerechtigkeit in der Welt; der Ruf, als Träger des Evangeliums für ihre Kinder zu wirken, gibt ihnen einen wichtigen Auftrag; sie können und sollen an Gesinnung und Tat der Buße teilnehmen, die zu den Grundweisen christlicher und kirchlicher Existenz gehört<sup>19</sup>.

Wenn sich daher im Augenblick nicht für alle Probleme Lösungen finden lassen, so sind doch die davon betroffenen Christen im Hinblick auf ihr inneres Reifen und auf die ständig geforderte Umkehr weiterhin auf dem Weg und können wohl der Rechtfertigung Gottes dann gewiß sein, wenn sie guten Gewissens all das tun, was ihnen in der jeweiligen Situation zu tun möglich ist<sup>20</sup>.

##### **5. Es besteht in der Kirche ein offizieller Konsens, daß wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden können – es gibt noch keinen Konsens über die dafür erforderlichen Voraussetzungen.**

Johannes Paul II. hat in seiner Schlußansprache zur Bischofssynode 1980 in Rom darauf hingewiesen, daß die Synodenväter wiederum die Praxis der Kirche bekräftigt haben, wiederverheiratete Geschiedene nicht zur Eucharistie zuzulassen. Zugleich hat der Papst eine andere alte Praxis offiziell bestätigt, daß nämlich solche zum Sakrament der Buße und daraufhin auch zur Eucharistie zugelassen werden können, die wohl der Verpflichtung zur Trennung in dieser 2. ehelichen Verbindung nicht nachkommen können, aber sich all jener Akte enthalten, die nur Eheleuten zustehen<sup>21</sup>.

Der Papst bestätigt hiermit offiziell eine Praxis, die von vielen Beichtvätern geübt, ja eine Zeitlang sogar von Ordinariaten amtlich genehmigt wurde, wenn die Betroffenen schriftlich sich verpflichteten, künftig wie „Bruder und Schwester“ zu leben. Es scheint nun auch klar zu sein, daß das oben gen. Schreiben der Glaubenskongregation (1973) mit der erwähnten „probata praxis“ eben diese Praxis gemeint hat. (Wie es übrigens nach Erscheinen dieses Schreibens in verschiedenen Kommentaren auch dargestellt wurde<sup>22</sup>). Obwohl die Darstellung des so schwierigen Problems in einer Predigt naturgegeben nur sehr kurz sein konnte, sind doch folgende Probleme deutlich angeschnitten: 1. Daß es Situationen geben kann, wo Partner in dieser 2. ehelichen Gemeinschaft die Verpflichtung

<sup>19</sup> So schreibt der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Josef Ratzinger, in einem „Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst Stehenden“ über Inhalt und Aussagen bei der römischen Bischofssynode am 8. 12. 1980, 13. Vgl. dazu auch Internationale Theologenkommission a. a. O., 463.

<sup>20</sup> Dazu sagt ausdrücklich die Bischofssynode: „... daß auch das Versagen der Kommuniongemeinschaft (und ihm entsprechend das zeichenhafte Aushalten in solch sichtbarer Trennung) nicht bedeutet, daß einem Menschen das Heil abgesprochen wird.“ J. Ratzinger, „Brief an die Priester“, 13.

<sup>21</sup> Papst Johannes Paul II. Predigt zum Abschluß der Bischofssynode 1980: „Quamquam negandum non est tales personas ad sacramentum paenitentiae, si casus fert, recipi posse ac deinde ad eucharisticam communionem, cum sese sincero corde aperiunt vivendi formae, quae indissolubilitati matrimonii non adversatur, nempe cum eiusmodi vir et mulier, qui obligationem separationis adimplere non possunt officium in se suscipiunt omnino continenter vivendi, scilicet se abstinendi ab actibus qui solis coniugibus competunt, et simul scandalum abest, tamen privatio conciliationis sacramentalis cum Deo eos a perseverantia in orando, in paenitentia et caritate exercenda minime abstrahat, ut tandem conversionis et salutis gratiam consequantur.“ L'Osservatore Romano, Sonntag, 26. 10. 1980, 2.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Dokument der Italienischen Bischofskonferenz zur Pastoral bei irregulären Ehesituationen, in: L'Osservatore Romano, 28. 4. 1979, Nr. 28.

(wohl vom Naturrecht her) haben, beieinander zu bleiben; 2. daß der Zulassung zur Eucharistie die Absolution im Bußsakrament vorausgeht; 3. daß das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe in keiner Weise in Frage gestellt werden darf. Was diese „probata praxis“ der Zulassung zu den Sakramenten anlangt, gibt es also eine volle Übereinstimmung zwischen der Praxis der Seelsorger und den kirchenamtlichen Äußerungen<sup>23</sup>.

Durch die Bischofssynode 1980 scheint nun auch hinsichtlich eines 2. Falles ein allgemeiner Konsens über die Zulassung zur Eucharistie zu bestehen: nämlich, wenn die Betroffenen zur begründeten Gewissensüberzeugung gekommen sind, daß die 1. Ehe wohl nichtig sei, aber der gerichtliche Nachweis nicht erbracht werden könne. „In solchem Fall kann – unter Vermeidung von Ärgernis – in Entsprechung zu den begründeten Gewissensurteilen die Kommunionzulassung gewährt werden“<sup>24</sup>.

Darüber hinaus hat sich im Lauf der letzten Jahrzehnte unter Dogmatikern, Moraltheologen, Pastoraltheologen und im Anschluß daran auch unter Kanonisten ein sehr weitgehender Konsens dahin gebildet, daß auch bei Gültigkeit der 1. Ehe unter bestimmten Voraussetzungen die Zulassung zu den Sakramenten verantwortbar erscheint, selbst wenn das Versprechen, wie Bruder und Schwester zu leben, nicht oder noch nicht abgegeben werden kann. In einer sehr prägnanten Form hat diese Voraussetzungen Kardinal Josef Ratzinger schon 1972, damals Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Regensburg, im Rahmen einer Publikation der Kath. Akademie in Bayern dargestellt: „Wo eine erste Ehe seit langem und in einer für beide Seiten irreparablen Weise zerbrochen ist; wo umgekehrt eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat und mit dem Geist des Glaubens, besonders auch in der Erziehung der Kinder, erfüllt worden ist (so daß die Zerstörung dieser zweiten Ehe eine sittliche Größe zerstören und moralischen Schaden anrichten würde), da sollte auf einem außergerichtlichen Weg auf das Zeugnis des Pfarrers und von Gemeindegliedern hin die Zulassung der in einer solchen zweiten Ehe Lebenden zur Kommunion gewährt werden“<sup>25</sup>.

Und eine solche Regelung sieht Ratzinger aus der Tradition der Kirche her gedeckt. Inhaltlich stimmen heute den eben gen. Kriterien bekannte Autoren zu wie Häring<sup>26</sup>, Böckle<sup>27</sup>, Hörmann<sup>28</sup>, Fuchs<sup>29</sup>, Gründel<sup>30</sup>, Rotter<sup>31</sup>, Lehmann<sup>32</sup>, Kas-

<sup>23</sup> Freilich muß auch die Kritik an dieser Praxis erwähnt werden: Es entsteht der Anschein, als ob eheliches Zusammenleben vor allem in der Ausübung der sog. ehelichen Akte bestünde; ferner wird auf die, vor allem bei jüngeren Partnern, fast unerfüllbare Forderung hingewiesen, in ständiger „ocasio proxima“ dennoch enthaltsam zu leben. Vgl. dazu auch K. Hörmann, Kirche und zweite Ehe, Tyrolia 1972, 47 bis 51; K. Forster, Möglichkeiten einer Bußordnung für wiederverheiratete Geschiedene, in: HerKorr 34 (1980), Nr. 9, 465.

<sup>24</sup> J. Ratzinger, Brief an die Priester, 13. Vgl. dazu die Meinung der Moraltheologen bisher: K. Hörmann, a. a. O. 36.

<sup>25</sup> J. Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in: Ehe und Ehescheidung, Kösel, München 1972, 54.

<sup>26</sup> B. Häring, Lösungen im Gewissensbereich für unlösbare Ehefälle, in: H. Heimerl, Verheiratet und nicht verheiratet? Herder 1970, 145 ff.

<sup>27</sup> F. Böckle, Die gescheiterte Ehe, in: Ehe und Ehescheidung, Kösel, München 1972, 130f.

<sup>28</sup> K. Hörmann, a. a. O., 60.

<sup>29</sup> J. Fuchs, Die Unauflöslichkeit der Ehe in Diskussion, in: K. Rahner / O. Semmelroth (Hg.), Theologische Akademie IX, Frankfurt 1972, 102f.

<sup>30</sup> J. Gründel, Die Zukunft der christlichen Ehe, Don Bosco, München 1978, 153f.

<sup>31</sup> H. Rotter, Fragen der Sexualität, Tyrolia 1979, 71ff.

<sup>32</sup> K. Lehmann, Unauflöslichkeit der Ehe, in: Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 291 ff.

per<sup>33</sup> u. v. a. Die Wortmeldungen der Bischöfe bei der Bischofssynode in Rom zeigten, daß diese Theologenmeinung auch von vielen Bischöfen geteilt wird. Zuletzt hat K. Forster, Pastoralprofessor in Augsburg, ebenfalls diesen Weg als gangbar bezeichnet, allerdings unter besonderer Betonung des für die Disposition des Betroffenen unabdingbaren Buß- und Besserungswillen. „Dazu gehört nicht nur die Anerkennung des persönlichen Schuldanteils am Scheitern der sakramental begründeten Ehe, sondern auch die Anerkennung der Spannung, in der die nicht sakramental begründete, menschlich vielleicht gut gelingende ‚Zweitehe‘ zu dem für die Gemeinschaft der Kirche verbindlichen Herrengelot bleibend steht“<sup>34</sup>. Besonders betont wird in diesem Artikel, daß diese Bußhaltung fort dauern muß, daß es also tatsächlich bei der Pastoral um eine andauernde begleitende Seelsorge geht. „Der Betroffene muß mit der Hilfe eines verantwortungsbewußten Seelsorgers und mit dessen weiterführender Begleitung die auf seine individuelle Situation abgestimmten Möglichkeiten einer ernststen Buße finden und entsprechend seinem Lebensgang weiterentwickeln. Ist er bereit, sie zu verwirklichen, so werden die sakramentale Lossprechung und durch sie der Empfang der Eucharistie möglich. Beide Sakramente haben in diesem Fall ihren wesentlichen Sinn in der Stärkung eines fort dauernden und sich immer neu bewährenden Willens zur tätigen Verwirklichung des vom Herrn geforderten und in der sakramentalen Zeichenhaftigkeit für die friedensstiftende Zuwendung des der Kirche anvertrauten Heils an ein Mitglied dieser Kirche, das sich im Rahmen des in seiner Situation Möglichen auf dem Weg tätiger Umkehr befindet“<sup>35</sup>. Die Frage der geschlechtlichen Beziehungen in dieser „Zweitehe“ ist „in einer am personalen Grund der Geschlechtlichkeit wie an der individuellen Situation orientierten Weise einzubeziehen“<sup>36</sup>.

Zusammenfassend kann man also sagen, daß es einen allgemeinen Konsens dafür gibt, wiederverheiratete Geschiedene dann zur Eucharistie zuzulassen, wenn entweder die 1. Ehe mit moralischer Sicherheit ungültig war (jedoch gerichtlich nicht erwiesen werden kann) oder aber (wenn die 1. Ehe gültig war) sich die in der 2. ehelichen Gemeinschaft Lebenden verpflichten, wie Bruder und Schwester zu leben. Im Widerspruch zur offiziellen römischen Meinung scheinen jedoch jene Theologen zu stehen, die die Voraussetzung, wie Bruder und Schwester zu leben, unter bestimmten Umständen nicht als unbedingt notwendig ansehen. Forster hingegen sieht in der von ihm vorgeschlagenen Lösung keinen Gegensatz zur bisherigen „bewährten kirchlichen Praxis“, eher eine „neue und vertiefende Interpretation“ dazu<sup>37</sup>. Freilich bleibt weiterhin unbestritten, daß solche Lösungen nur für das *forum internum* sind, daß also niemand einen Rechtsanspruch auf diesen Sakramentenempfang erheben kann, daß dadurch die „Zweitehe“ kirchlicherseits nicht legitimiert wird und daß eine solche Lösung nur dann

<sup>33</sup> W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, 80–83.

<sup>34</sup> K. Forster, Möglichkeiten einer Bußordnung für wiederverheiratete Geschiedene, in: HerKorr 34 (1980), Nr. 9, 466.

<sup>35</sup> K. Forster, a. a. O., 466.

<sup>36</sup> K. Forster, a. a. O., 466.

<sup>37</sup> K. Forster, a. a. O., 466. Der Artikel von Forster bekommt einen besonderen Stellenwert, weil er sich dabei auf die szt. von der gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD geäußerten Bitte nach Rom um Klärung der Möglichkeit einer Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten beruft, auf die noch immer keine endgültige Antwort gekommen ist. Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“, 3.5 (offizielle Gesamtausgabe), 449 bis 453.

gerechtfertigt ist, wenn Partner in dieser Zweitehe in eine ausweglose „Pflichtenkollision“ geraten sind.

Eine theologisch gut fundierte Weiterentwicklung der bisher „bewährten kirchlichen Praxis“ müßte in Zukunft, so wie es Forster versucht hat, nun auch auf breiterer und offiziellerer Basis erfolgen. Vorher müßte aber wohl noch eine viel intensivere Auseinandersetzung sowohl mit jenen Argumenten, die den gesamt-kirchlichen Erklärungen bisher zugrunde lagen, als auch mit jenen, die in den letzten Jahren von immer mehr „probaten“ Autoren vertreten wurden, erfolgen. Wie groß die Spannung noch immer zwischen beiden Weisen der Argumentation ist, hat sich vor der römischen Bischofssynode 1980 gezeigt, im Laufe der Interventionen auf der Bischofssynode selbst und in den Reaktionen danach.

Auch die Synodenväter waren sich bewußt, daß die Frage noch nicht zu Ende diskutiert ist. Sie haben vielmehr ausdrücklich festgehalten: „Von pastoraler Sorge um diese Gläubigen getrieben, wünscht die Synode, daß eine neue und noch gründlichere Untersuchung – unter Berücksichtigung auch der Praxis der Ostkirche – angestellt werde mit dem Ziel, daß die pastorale Barmherzigkeit noch umfassender werde“<sup>38</sup>.

#### **6. Zulassung zu den Sakramenten ist nicht einziges oder ausschließliches Ziel pastoraler Sorge – es geht um eine umfassende Seelsorge.**

So sehr von manchen Betroffenen die Zulassung zu den Sakramenten erbeten wird, und so sehr auch dem sakramentalen Leben übernatürliche Hilfe für die Bewältigung der ohnehin schweren Situation zu erwarten ist, darf das seelsorgliche Bemühen nicht auf die Zulassung zu den Sakramenten allein beschränkt sein. Einerseits wird sie nur in seltenen Fällen möglich sein; andererseits wird dadurch das Gesamtproblem für die Betroffenen nicht endgültig gelöst; schließlich entbindet die Zulassung zu den Sakramenten den Seelsorger nicht, sich weiterhin der Betroffenen in verschiedener Weise anzunehmen, und er darf sie mit ihrem Problem auch künftig nicht allein lassen.

#### **7. Lösungen im forum internum ändern die rechtliche Situation für den äußeren Bereich nicht.**

Ausnahmelösungen, wie sie mehr und mehr für das forum internum gesucht werden, und in manchen Fällen (wie man gesehen hat) auch gewährt werden können, geben damit die im öffentlichen Bereich verlorenen Ehrenrechte nicht zurück. Es bleiben auch dann noch die nach dem jeweiligen allgemeinen oder partikularen Recht gesetzten einschränkenden Bestimmungen in Kraft<sup>39</sup>.

#### **8. Bei allen sog. pastoralen Lösungen (für das forum internum) muß Rücksicht genommen werden auf die größere Gemeinde, auf eine einheitliche Praxis der Kirche und auf jene, die gerade in einer krisenhaften Ehe leben oder nach einer zerbrochenen Ehe bewußt ehelos geblieben sind.**

Das Bestreben, die (Pfarr-)Gemeinde mehr und mehr auf sog. pastorale Lö-

<sup>38</sup> J. Ratzinger, Brief an die Priester, 13 f. Diese Forderung haben vor allem die Synodenväter der französischen Sprachgruppe A aufgestellt, vgl. Synode des Évêques 1980, 145s, aber auch die Synodenväter der englischen Sprachgruppe B, a. a. O., 156 u. a.

<sup>39</sup> Vgl. oben Anm. 18.

sungsmöglichkeiten vorzubereiten und das Verständnis dafür zu wecken, kann auch negative Folgen haben. Angestrebt wird ein barmherziges Verständnis für menschliches Versagen.

Da aber viele Menschen ohnehin unter sehr starken Umweltseinflüssen stehen, die die Ehe unterminieren, kann unbewußt bei wachsendem Verständnis für die Not anderer auch der Ernst der Forderung nach Treue und Unauflöslichkeit schwinden. „Wer nicht gleichzeitig mit noch größerer Entschiedenheit und Überzeugungskraft das Bewußtsein für die unbedingte Treue in der Ehe weckt, verwirkt sich theologisch und praktisch das Recht, ernsthaft und verantwortlich pastorale Hilfen für wiederverheiratete Geschiedene zu schaffen“<sup>40</sup>.

Die Verantwortung besteht nicht nur der eigenen Gemeinde gegenüber, sondern auch der größeren (Dekanat, Diözese usw.). Welche Auswirkungen eine extreme Praxis weit über die Betroffenen hinaus hat, läßt sich nicht abschätzen; sehr ernste seelsorgliche Bemühungen von Mitbrüdern können dadurch schwer gestört werden. (Dies heißt aber nicht, daß man nicht in Sorge neue Wege suchen müsse oder daß aus Rücksicht auf Gemeinsamkeit nur der kleinste gemeinsame Nenner zu suchen sei.)

Werden allzu leichtfertig Lösungsmöglichkeiten angeboten, so werden Ehepartner, die gerade in einer Krise sind und selbst um persönliche Lösungen ringen, in ihrem ernstesten Bemühen geschwächt. Geschiedene Eheleute aber, die ganz bewußt ehelos geblieben sind, um so Zeugnis für die Unauflöslichkeit der Ehe abzugeben, könnten sich als alleingelassen und unverstanden fühlen.

### **9. Ehepastoral darf sich nie nur auf Notfälle beschränken, sondern muß das Gesamtproblem vor Augen haben.**

In vielen zuständigen Kreisen wird heute viel mehr über die Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen diskutiert als über eine bessere Ehevorbereitung und bessere Ehebegleitung. So ernst das Problem so vieler geschiedener Eheleute ist, es muß gleichzeitig nach den Gründen dafür gesucht werden, und die liegen sehr oft in einer allzu großen Leichtfertigkeit und Übereiltheit beim Abschluß der Ehe. Auszubauen wäre sicher eine *entfernte* Ehevorbereitung, aufzubauen wäre eine anspruchsvollere *unmittelbare* Ehevorbereitung (im Sinne eines Ehecatechumenats), die den Ehewerbern viel deutlicher, vielleicht zum erstenmal überhaupt klarmacht, was Ehe als Sakrament ist und sein soll. Sehr zu bestärken wären alle pastoralen Bemühungen hinsichtlich einer Ehebegleitung und vor allem auch einer Krisenberatung<sup>41</sup>.

### **10. Das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen erscheint fast unlösbar – dennoch dürfen die Verantwortlichen in der Kirche nicht aufhören, nach Lösungen zu suchen.**

An der Art, wie man gemeinsam und verantwortungsvoll nach seelsorglichen Lösungen sucht, wird sich die Treue zum Evangelium hinsichtlich der Aufforderung zur Unauflöslichkeit der Ehe, aber auch hinsichtlich der geforderten Barmherzigkeit erweisen. Bei allen Bemühungen soll aber auch die gemeinsame große Verantwortung zwischen den Priestern zusammen mit den Bischöfen und dem

<sup>40</sup> K. Lehmann, Unauflöslichkeit der Ehe, in: Gegenwart des Glaubens, 296.

<sup>41</sup> Näheres dazu H. Krätzl, Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen, 38f.

Papst und all jenen Laien, die aus ihrem eigenen Erfahrungsbereich heraus gerade für diese Sparte der Pastoral unersetzbar Wertvolles beizusteuern haben, zum Ausdruck kommen.

Ein Zitat aus der Erklärung der österreichischen Bischöfe zum Abschluß der Bischofssynode 1980 gibt die Situation in ihrer Schwierigkeit wieder, ohne jedoch den Mut für die Zukunft zu nehmen: „Ein besonderes Problem, das die Bischofssynode sehr beschäftigt hat, betrifft die Pastoral an Geschiedenen, die wieder geheiratet haben. Die Kirche hat auch solchen Christen gegenüber zu bezeugen, daß die Ehe nach dem Gebot des Herrn als unauflösliche Gemeinschaft zu verstehen ist. Deshalb kann sie derartige Zweitehen nicht als sakramentale Gemeinschaft anerkennen. Auch die Kirche steht unter dem Wort des Herrn.

Andererseits ist es aber nach der Überzeugung der Bischofssynode Aufgabe der Kirche, auch gegenüber solchen bloß standesamtlich geschlossenen Ehen Verständnis zu zeigen. Solche Eheleute sind nicht von der Kirche getrennt. Sie sollen am gottesdienstlichen Leben teilnehmen. Nach der traditionellen Praxis der Kirche können sie aber nicht am vollen sakramentalen Leben teilnehmen, es sei denn, es liegen besondere Verhältnisse vor, die jeweils im Gespräch mit einem erfahrenen Priester der näheren Klärung bedürfen.

Die christlichen Gemeinden und besonders die Seelsorger werden aufgerufen, diese Menschen im Geiste der Brüderlichkeit aufzunehmen. Den Betroffenen sei aber gesagt: Sie können mit der Barmherzigkeit und Gnadenhilfe Gottes rechnen, wenn sie sich ernstlich um ein christliches Leben bemühen“<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Erklärung der österreichischen Bischöfe zum Abschluß der Bischofssynode, in: Wiener Diözesanblatt, Nr. 12/1980, 167.

## Ein Blick in „Arzt und Christ“, Heft 1/1981, Glaube am Krankenbett:

Johannes B. Torello, Glauben am Krankenbett. Walter Kirchschräger, Leid und Krankheit in der neutestamentlichen Verkündigung. Hans Schaefer, Heilen und Heil. Maria Assumpta Hönnmann, Die Regula Sancti Benedicti im Kommentar der heiligen Hildegard von Bingen.

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 75.–; DM 10.50; sfr 9.50. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 280.–; DM 39.–; sfr 36.–; (zuzüglich Porto).

## Die neuen Pastoralberufe

Vor kurzem führte ich mit einem Theologiestudenten ein längeres Gespräch über das Thema seiner Diplomarbeit. Da es sich dabei um ein Gebiet der Gemeindepastoral handelte, fragte ich ihn am Ende unseres Gesprächs, ob er selbst nach Abschluß seiner Studien als Pastoralassistent arbeiten wolle. Seine Antwort wirft ein bezeichnendes Licht auf die Situation der neuen Pastoralberufe: Grundsätzlich habe er schon Interesse an einem pastoralen Beruf; er wolle aber nach dem theol. Diplom auch noch das vor einiger Zeit begonnene Psychologiestudium abschließen und denke dann an eine Tätigkeit als Eheberater. Diese Antwort ist ein Indiz dafür, warum trotz der großen Zahl an Theologiestudenten nur relativ wenige in einem pastoralen Beruf arbeiten<sup>1</sup>; sie zeigt aber auch, wie schwierig es ist, über „neue Pastoralberufe“ zu schreiben. Man kann sich nämlich fragen, ob etwa der Beruf des Eheberaters überhaupt ein *pastoral*er Beruf ist, da er auch außerhalb von Kirche und Pastoral ausgeübt wird; ob es sich um einen *neuen* Beruf handelt, da es doch die Eheberatung schon lange gibt, und schließlich, ob es sich bei der Beratungstätigkeit überhaupt um einen *Beruf* handelt, da doch Ärzte, Juristen, erfahrene Eheleute und manch andere diese Tätigkeit ebenfalls ausüben.

Wenn wir im folgenden also einige Gedanken zu den neuen Pastoralberufen vorlegen sollen, fragen wir zuerst nach den *Berufen* im *pastoralen* Dienst der Kirche, die in den vergangenen 10 bis 15 Jahren *neu* entstanden sind oder erhebliche Wandlungen durchgemacht haben (I). Dann wollen wir einiges zu den wichtigsten dieser neuen Pastoralberufe – nämlich zu den Ständigen Diakonen, zu den Laientheologen (= LTh) im pastoralen Dienst sowie zu den übrigen neuen oder neu verstandenen pastoralen Berufen ausführen (II). Schließlich wollen wir einige wichtige Fragen, die alle diese neuen Pastoralberufe gemeinsam betreffen, erörtern, wie die Frage der Ausbildung, Berufseinführung und Weiterbildung, der Integration aller pastoralen Berufe, der Zusammenarbeit untereinander, mit den Priestern und mit den Gemeindegliedern (III).

Zeitlich legen wir das Schwergewicht auf die Diskussion der letzten 5 Jahre, wie sie insbesondere auch in der ThPQ und in Diakonia geführt wurde<sup>2</sup>.

### I. Neue pastorale Berufe

#### 1. Was ist ein Beruf?

Mit den meisten Soziologen können wir die Frage etwa folgendermaßen beantworten: Ein Beruf ist eine gesellschaftlich brauchbare Kombination von spezifischen Leistungen (bzw. von Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Erstellung dieser Leistungen), die die Grundlage für eine kontinuierliche Versorgungs- und Erwerbchance sowie für eine gesellschaftliche Position bildet<sup>3</sup>. Von besonderer Bedeutung ist dabei die „berufliche Identität“, die Übereinstimmung des beruflichen Selbsterlebens mit einer gesellschaftlich hinreichend klar definierten und anerkannten Berufsrolle, bzw. die „Berufszufriedenheit“, die am maßgeblichsten vom Inhalt der jeweiligen Tätigkeit abhängt: weder ein gutes Arbeitsklima (so wichtig dieses auch ist), noch eine gute Bezahlung können auf Dauer befriedigen, sondern nur eine Arbeit, in der der Mensch seine individuellen Fähigkeiten

<sup>1</sup> Dazu mehr unter II/2.

<sup>2</sup> Die bis Mitte der siebziger Jahre geführte Diskussion findet man zusammengefaßt in dem Buch von Leo Karrer, „Laientheologen und pastorale Berufe“ (1974), sowie im Diakonia-Schwerpunktheft über „Neue kirchliche Dienste“ (Heft 1/1975).

<sup>3</sup> Vgl. Wörterbuch der Soziologie, hg. von W. Bernsdorf, Stuttgart 1969, 98.

einsetzen und zur Geltung bringen kann. Dabei hängt es nicht so sehr davon ab, um welche Arbeit und welchen Beruf es sich handelt; vielmehr können sich Arbeiter und Akademiker in gleicher Weise mit ihrem Beruf identifizieren, wenn sie eine befriedigende Arbeit haben<sup>4</sup>. Die Frage nach der hauptberuflichen oder nebenberuflichen Arbeit soll hier unberücksichtigt bleiben, obwohl sie insbesondere bei den Ständigen Diakonen eine große Rolle spielt.

## 2. Der „Seelsorger“-Beruf

Die Aufgaben, die den hauptamtlich im seelsorglichen bzw. pastoralen Dienst Stehenden übertragen werden, bilden ohne Zweifel die Grundlage für einen solchen Beruf, ja grundsätzlich sogar für einen besonders befriedigenden Beruf, wie sowohl die Priesterbefragungen der frühen siebziger Jahre als auch Untersuchungen bei LTh ergeben haben. Es handelt sich dabei vorwiegend um Aufgaben im unmittelbaren Dienst am Menschen, um Mitarbeit in Verkündigungs- und Bildungsvorgängen, um Gestaltung und Feier von Gottesdiensten und Festen, um Vorbereitung und Spendung der Sakramente, um Förderung von Gruppen, um Anregung und Durchführung vielfältiger sozial-caritativer Aufgaben, um den Umgang mit kirchlich engagierten oder distanzierten Menschen, um Mitwirkung in der gesellschaftlichen Entwicklung.

Diese „seelsorgliche“ Tätigkeit wurde im Untertitel der Pastoralzeitschrift „Der Seelsorger“ als „priesterliche Reich-Gottes-Arbeit“ bezeichnet<sup>5</sup>. Seelsorger bzw. Subjekt der Seelsorge waren nach diesem Verständnis ausschließlich die Priester. Das Kirchenverständnis des II. Vat. macht jedoch grundsätzlich alle Mitglieder einer Gemeinde auch zum Subjekt ihres Wirkens; damit wurde der Begriff Pastoral auf alle Träger dieser Dienste, insbesondere auf die hauptamtlich im pastoralen Dienst stehenden LTh, Diakone und Seelsorgehelferinnen usw. ausgedehnt. Die Kirche in der Schweiz verwendet für Laien im pastoralen Dienst ausdrücklich die Bezeichnung „Seelsorger“. K. Schuler begründet dies damit, daß ihr Dienst dem der priesterlichen Seelsorger ebenbürtig sei<sup>6</sup>. Hingegen versucht die von der Deutschen Bischofskonferenz (= DBK) 1977 erlassene Ordnung der pastoralen Dienste das Wirken der in der Pastoral tätigen Laien ganz auf den Weltdienst hinzuordnen, da dieser den Laien in besonderer Weise eigen sei<sup>7</sup>. Hier wird aber wohl von den kirchlich engagierten Laien mit einem profanen Beruf, denen tatsächlich in erster Linie der Weltdienst aufgetragen ist, in einer zu engen Auslegung der Beschlüsse der Gemeinsamen Synode auf die Laien im kirchlich-pastoralen Dienst geschlossen<sup>8</sup>. F. Klostermann hält dem u. a. entgegen, daß nach dem II. Vat. Laien über das alle Christen angehende Apostolat „hinaus in verschiedener Weise zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden . . . Außerdem haben sie die Befähigung dazu, von der Hierar-

---

<sup>4</sup> Vgl. E. Burchard-Bindereif, Gesucht wird: ein inhaltsreicher Beruf, in: *Diakonia* 6 (1975) 46–52 (mit Hinweisen auf einschlägige Forschungen).

<sup>5</sup> Diese von Karl Rudolf von 1925 bis 1964 in Wien hg. Zeitschrift wurde ab 1965 zu einer „Zweimonatsschrift für Praxis und Theorie des kirchlichen Dienstes“ (seit 1970 „Diakonia“).

<sup>6</sup> Vgl. K. Schuler, Der dritte Bildungsweg in der Schweiz, in: *Diakonia* 6 (1975), 41–45, hier 42.

<sup>7</sup> Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Die Deutschen Bischöfe 11), hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1977.

<sup>8</sup> Vgl. Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, 3.1.1. und 3.1.2. der Gemeinsamen Synode der Bischöfer in der BRD, Freiburg 1976, 609ff, sowie 3.3.1.

chie zu gewissen kirchlichen Ämtern (quaedam munera ecclesiastica) herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen“<sup>9</sup>. H. Schilling setzt sich deshalb mit Recht dafür ein, alle im unmittelbaren pastoralen Dienst Stehenden als „Seelsorger“ zu bezeichnen, zumal dieses Wort von jeher mehr Funktions- als Standesbezeichnung war und auch kirchenrechtlich für pastoral tätige Laien beiderlei Geschlechts offen sei<sup>10</sup>.

Welche Aufgaben und Dienste in welcher Weise zu pastoralen Berufen gebündelt werden, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Zudem wird die Grenze zwischen den pastoralen Berufen und anderen kirchlichen Beauftragungen recht unterschiedlich weit oder eng gezogen<sup>11</sup>.

### 3. Alte und neue Pastoralberufe?

Diese Frage ist bereits angeklungen: Gibt es neben dem Seelsorger-Beruf der Priester noch andere „alte“ pastorale Berufe? Man wird zunächst in unseren Breiten auf die Tätigkeit von Ordensfrauen z. B. als Schulschwestern, auf Seelsorgehelferinnen und Religionslehrer, in Missionsländern auf Katechisten, Missionschwestern und -brüder usw. verweisen. Wenn wir im deutschsprachigen Raum bleiben, so wird man einerseits feststellen, daß sich etwa die Seelsorgehelferinnen (Männer gab es in diesem Beruf früher überhaupt nicht) erst in den letzten 10 bis 15 Jahren von Helferinnen des Pfarrers in Richtung auf mehr selbständige pastorale Berufe entwickelt haben<sup>12</sup>, was sich auch in der Änderung der Bezeichnung – in Österreich „Pastoralassistent(in)“, in der BRD „Gemeindeassistent(in)/-referent(in)“, in der Schweiz z. T. Seelsorgeassistent(in) – ausdrückt. Andererseits haben aber die Seelsorgehelferinnen schon früh im Rahmen einer eigenen kirchlichen Sendungsfeier ihre Beauftragung oder die „missio“ erhalten. Eine missio erhielten auch die (mehr der Pädagogik als der Pastoral zugerechneten) Religionslehrer. So ist die Abgrenzung zwischen alten und neuen Pastoralberufen nicht ganz einfach. Sie wird noch schwieriger, wenn man solch „alte“ Berufe wie Pfarrhaushälterin, Pfarrsekretärin u. ä. einbezieht, von denen heute immer mehr auch pastorale Aufgaben übernehmen bzw. deren Aufgaben als pastorale verstanden werden.

Eindeutig „neue“ Berufe sind die Ämter der Diakone und der Pastoralassistenten/-referenten in ihren verschiedenen Ausprägungen. Da sich aber das (Selbst-)Verständnis anderer kirchlicher Berufe auf den verschiedenen Ebenen erheblich

---

<sup>9</sup> LG, Art. 30; vgl. F. Klostermann, Zur neuen Ordnung der pastoralen Dienste in der Bundesrepublik Deutschland, in: Pastoraltheologische Informationen, hg. vom Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Folge 6, Frankfurt 1978, 22–59, hier 30; O. Fuchs, Laien in pastoralen Berufen der Kirche, in: Diakonia 10 (1979), 221–236.

<sup>10</sup> Vgl. H. Schilling, Von Beruf „Seelsorger“, in: Diakonia 11 (1980), 306–316.

<sup>11</sup> Der Österreichische Synodale Vorgang führt unter den „kirchlichen Diensten mit besonderer Beauftragung“ folgende an: Gemeindeassistenten (1978 abgeändert auf „Pfarrassistenten“), Pastoralassistenten, Pastoralassistenten mit abgeschlossener theol. Hochschulbildung, Jugendleiter, Sozialhelfer, Religionslehrer, Erwachsenenbildner, Pfarrsekretäre, Personen im Verwaltungsdienst, Pfarrhaushälterinnen, Kantoren, Lektoren, Helfer. O. Fuchs, a.a.O., nennt folgende „pastorale Berufe“ (wobei der Unterschied in der Bezeichnung zwischen den deutschsprachigen Ländern zu beachten ist, s. u.) und behandelt: Pastoralassistent/-referent; Gemeindeassistent/-referent bzw. Religionspädagoge und Katechet; Religionslehrer/-philologe; Gemeinde- bzw. Pfarrhelfer(in); karitative, soziale und sozialpsychologische Berufe in der Kirche.

<sup>12</sup> Vgl. H. Müller, Von der Seelsorgehilfe zum pastoralen Dienst, in: ThPQ 124 (1976) 360–369, besonders 361f.

in Richtung auf pastorale Berufe hin geändert hat, soll bei den folgenden Überlegungen die Grenze offen bleiben.

## II. Die einzelnen Berufsgruppen

### 1. Ständige Diakone

Rund 15 Jahre nach dem Beschluß des II. Vat., den Ständigen Diakonat wieder einzuführen, 12 Jahre nach den ersten Diakonatsweihen verheirateter Männer und 10 Jahre nach den ersten österreichischen Diakonen gibt es auf der ganzen Welt an die 7000 Ständige Diakone, die im Haupt- oder Nebenberuf diesen pastoralen Dienst ausüben<sup>13</sup>. War man in der konziliaren Phase zunächst davon ausgegangen, daß es eben zahlreiche Männer und Frauen gebe, die tatsächlich einen Dienst in der Kirche leisten, der eigentlich ein amtlich-diakonaler Dienst ist und zu dessen Vollzug die Betreffenden daher auch mit der Weihe die sakramentale Gnade erhalten sollen, so gingen die Bemühungen seit dem Konzil<sup>14</sup> dahin, mit dem Diakonat vor allem die Grundfunktion der Diakonie der Kirche zu erneuern und zu verbessern. Diese Grundorientierung wurde vom Österreichischen Synodalen Vorgang folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „Der Diakon hat die amtliche Berufung, die kirchliche Grundfunktion des diakonalen Dienstes gemäß dem Beispiel und Auftrag Jesu Christi zu verwirklichen.“ (I.4.1.2). Diese Orientierung sollte also bei der weiteren Profilierung dieses pastoralen Berufes nicht vergessen werden. Ja, man wird darin sogar das eigentliche Kriterium für das Gelingen oder Mißlingen dieses kühnen Versuchs der Weltkirche sehen dürfen, ob mit den Ständigen Diakonen ein wirksamer Beitrag zur Erneuerung der Diakonie der Gemeinden und der gesamten Kirche gelingt oder nicht. Am deutlichsten wird dieser diakonale Dienst wohl dort, wo er hilft, sozial Abseitsstehende und irgendwie an den Rand gedrängte Gruppen in die menschliche und christliche Gemeinschaft zurückzuführen und die Gemeinden so weit zu bringen, daß sie sich für diese Menschen öffnen, sie in ihre Gruppen und Zusammenkünfte aufnehmen, ihnen nicht nur Almosen, sondern Brüderlichkeit anbieten. Die Christen und die Gemeinden zu dieser integrativen Offenheit zu befähigen, ist eine zentrale (wenn auch nicht von ihnen allein zu leistende) Aufgabe der Diakone. Diakonie als Grundfunktion darf sich heute daher nicht auf den unmittelbaren Dienst an leiblichen Nöten (sozialkaritative Diakonie) begnügen, sondern sie muß auch die geistlichen Werke der Barmherzigkeit und die Sorge um das Gemeinwesen im Sinn einer politischen Diakonie einbeziehen<sup>15</sup>.

Tatsächlich aber ist ein größerer Teil der Ständigen Diakone mit Aufgaben betraut, die in ähnlicher Weise von Priestern oder eben von Pastoralassistenten u. a. geleistet werden. Dazu führen sowohl die pastorale Notsituation als auch die fehlende Möglichkeit, als Verheirateter zum Priester geweiht werden zu können, obwohl die Interessen mancher Ständiger Diakone (wie auch von LTh im pastora-

<sup>13</sup> Fortschreibung der Zahlen von Januar 1980, wie sie in der vom Internationalen Diakonatszentrum hg. Zeitschrift „Diakonia in Xo“, 1/1980, 23, genannt werden. Damals hatte die BRD 625, Österreich 87, die DDR 25 und die Schweiz 6 Ständige Diakone.

<sup>14</sup> Vgl. H. Erharter, Das Österreichische Pastoralinstitut und sein Beitrag zur konziliaren Erneuerung, in: Prophetische Diakonie (FS f. F. Klostermann), Wien 1977, 80–96, bes. 91 ff; W. Zauner, Diakonie als pastorale Tätigkeit: ebd. 147–159.

<sup>15</sup> Vgl. H. Kramer, Der Ständige Diakonat – ein Beitrag zur Erneuerung der Diakonie, in: Diakonia 6 (1975), 19–30; ders., Als Diakon für eine missionarisch-diakonische Kirche, in: Diakonia 11 (1980), 53–60; H. Krätzl, Der verheiratete Diakon, in: ThPQ 127 (1979), 248–259, bes. 252–256.

len Dienst) sich in der Richtung unmittelbar seelsorglicher Dienste im Sinn des Gemeindeleiters bewegen. Wenn eine vom Österreichischen Pastoralinstitut zur Vorbereitung des ersten gesamtösterreichischen Treffens der Ständigen Diakone (im Herbst 1979) durchgeführte Befragung der Diakone wie auch der Pfarrer ergab, daß die Diakone in allen drei Grundfunktionen der Kirche (Verkündigung, Liturgie, Diakonie) eine Fülle von Aufgaben erfüllen und dies weithin zur Zufriedenheit der Gemeinden und der Pfarrer tun, so wird darin einerseits unterstrichen, daß die Ständigen Diakone echte „Pastoralberufe“ sind, andererseits wird aber doch die Gefahr signalisiert, daß die Diakonie erneut zu kurz kommen könnte, wenn die Diakone vorwiegend solche Aufgaben erfüllen, die bisher von den Priestern verrichtet wurden. Sofern aber die Diakonie richtig vor Augen steht und sich die Diakone in allen ihren pastoralen Tätigkeiten der diakonalen Ansprüche bewußt sind, wird man wenigstens auf längere Zeit zwei Ausprägungen des Diakons nebeneinander akzeptieren können: den primär von der Erneuerung der Diakonie her engagierten und den mit der Vielfalt seelsorglicher Aufgaben betrauten Diakon<sup>16</sup>.

## 2. Pastoralassistent(inn)en mit Hochschulbildung bzw. Pastoralreferenten

Seit Anfang der siebziger Jahre werden in den deutschsprachigen Ländern LTh mit abgeschlossenem Studium zunehmend in unmittelbar pastorale Berufe aufgenommen. Die Mehrzahl der Pastoralassistenten bzw. -referenten/innen ist in allen deutschsprachigen Ländern primär für eine bestimmte Gemeinde angestellt und verrichtet dort den Großteil jener Aufgaben, die früher ein Kaplan ausgeübt hat<sup>17</sup>. Gerade für diese Gruppe legt sich die Bezeichnung „Seelsorger“ nahe (s. o.): denn die offiziellen Bezeichnungen wollen sich nicht recht einbürgern; vor allem kirchlich Distanzierte können damit nichts anfangen (was ist in deren Augen „Pastoral“?); Ausdrücke wie „Quasi-Kaplan“ sind doch recht problematisch. Andere LTh sind mehr in kategorial orientierten überpfarrlichen Berufen tätig. Sicher sind gerade solche partielle Aufgabenfelder wie etwa die Beratungstätigkeit in besonderer Weise *Laienberufe* und werden wohl auch dann solche bleiben, wenn einmal auch in Beruf und Familie bewährte Männer zu Priestern geweiht und zu Vorstehern von Gemeinden bestellt werden können. Nur bedeutet das nicht, daß etwa der Beruf eines Pastoralassistenten auf Gemeindeebene nicht auch auf Dauer als echter seelsorglicher Laienberuf möglich und sinnvoll bleibt. Verschiedene Befragungen der im Beruf stehenden Pastoralassistenten/innen auf nationaler wie diözesaner Ebene sowie die Erfahrungsberichte einzelner LTh bestätigen für diese Berufsgruppe ein breites Spektrum an Aufgaben<sup>18</sup>: RU, Gottesdienstgestaltung, Sakramentenvorbereitung, Hausbesuche, Predigtstätigkeit, Jugendarbeit usw. Dabei bringen die Pastoralassistenten ihr Studium in ihre konkrete Arbeit ein, indem sie die Gemeinde, deren Planungen und Aktivitäten theo-

<sup>16</sup> Vgl. die Stellungnahme des Beirates der deutschsprachigen Pastoraltheologen zum Problem „Mitarbeiter im pastoralen Dienst“ vom 19. November 1976, in: Pastoraltheologische Informationen, Folge 6, 1978, 6–21, Nr. 2,33.

<sup>17</sup> Bestimmte pfarrliche Aufgaben waren schon bisher dem Pfarrer vorbehalten: wie Trauungen, Taufen, Begräbnisse u. a., die der Pfarrer auch selbst vorgenommen hat.

<sup>18</sup> Vgl. M. Gartmann, Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral, in: Diakonia 11 (1980), 192–198; R. Pfau, Pastoralreferenten/-assistenten in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, in: Diakonia 10 (1979), 258–266; sowie Erfahrungsberichte von E. Britschgi, in: Diakonia 10 (1979), 120–121, und W. Riener, P. F. Schmid, P. Roschger und E. Richtarz, in: Diakonia 10 (1979), 348–354.

logisch begleiten. Darin sehen viele Pastoralassistenten ein Spezifikum ihres Berufs. Weithin ist sowohl das Verhältnis zum Pfarrer wie auch jenes zu den Gemeinden sehr gut.

Die berufstätigen LTh leben auch eine wache Spiritualität: Meditation, geistliches Gespräch, spontanes Gebet, die Feier der Liturgie, theol. Studium, Dienst am Nächsten und Schriftlesung werden am häufigsten genannt. Wie die Ständigen Diakone lernen auch die verheirateten LTh ihren pastoralen Beruf mit ihrer Ehe und Familie in Einklang zu bringen. Trotz einer etwas kritischeren Einstellung (als sie beim Durchschnitt der Priester festzustellen ist) haben die LTh die erforderliche Identifikation mit der Kirche. Negative Einzelerfahrungen weisen allerdings darauf hin, daß es in manchen Gemeinden auch Probleme geben kann<sup>19</sup>. Die Zahl der Pastoralassistenten blieb im ersten Jahrzehnt (mit Ausnahme der deutschsprachigen Schweiz) bescheiden; es ist aber für die nächsten Jahre mit einer stärkeren Zunahme zu rechnen, da immer mehr Diözesen nicht nur eine genauere Bedarfserhebung durchführen, sondern auch konkrete Stellenpläne ausarbeiten und sich gezielter um Bewerber für diese Stellen bemühen, während bisher häufig vorausgesetzt wurde, daß sich mehr oder weniger alle LTh von sich aus für einen kirchlichen Dienst interessieren.

#### *Viele Studenten – wenige Bewerber?*

Das mit dieser Frage angeschnittene Problem spielt auch für die Zukunft der LTh im pastoralen Dienst eine große Rolle, so daß wir dazu einiges sagen müssen. Sollte dieses Phänomen zu einem Dauerzustand werden, müßte man wahrscheinlich die gesamten Stellenpläne kürzen. Dazu besteht aber keine Veranlassung, im Gegenteil. Die häufige Klage, daß trotz der großen Anzahl an Theologie Studierenden in den meisten Diözesen verschiedene Posten nicht besetzt werden können, scheint zunächst andere Ursachen zu haben als die mangelnde Bereitschaft der Studenten.

Da bis zum Ende der sechziger Jahre nur einzelne Nichtseminaristen Theologie studiert haben<sup>20</sup>, rekrutierten sich die ersten Pastoralassistenten vorwiegend aus ehemaligen Seminaristen<sup>21</sup>. Erst nach dem Konzil, bes. seit Anfang der siebziger Jahre kam Theologie als Studium für alle in den Blick und begannen die Zahlen rasch zu wachsen. Dazu kommt, daß in den vergangenen 10 bis 15 Jahren die Zahl der Maturanten bzw. Abiturienten sehr stark zugenommen hat, da nach dem Chaos des 2. Weltkrieges in Österreich und Deutschland erst in den fünfzi-

<sup>19</sup> Vgl. F. Moser, Gemeindeassistent – ein Modell auf Dauer?, in: *Diakonia* 9 (1978), 412–416; J. Müller, Ein Job, der seine Leute frißt, in: *Publik Forum* 9 (1980) Nr. 20, S 33 f.

<sup>20</sup> Vgl. L. Karrer, Werden die Laientheologen zu einer Chance für die Kirche?, in: *ThPQ* 128 (1980), 147–156; ders.: Zehn Jahre Laientheologen in der Seelsorge, in: *Orientierung* 43 (1979), 261–265. Vgl. A. Lehenhofer, Studierende der Theologie gestern und heute, in: *Christl. pädag. Blätter* 93 (1980), 288–291, 362–368. Wenn Lehenhofer allerdings das eigentliche Theologiestudium von Laien erst mit den sechziger Jahren beginnen läßt, kann darauf hingewiesen werden, daß in Wien schon in den vierziger und fünfziger Jahren einzelne Frauen in Theologie auch promoviert haben. Als ich selbst 1952 als Laie in Innsbruck mein Studium begann (wobei ich damals die Frage der Weihe offen ließ), waren an der dortigen Jesuiten fakultät auch mehrere Frauen inskribiert. 1960 wurden dann dort die erste Frau und ich als erster Nichtkleriker in Theologie promoviert. Innsbruck dürfte eine der wenigen Fakultäten gewesen sein, die aufgrund des internationalen Theologenkonvikts „Canisianum“ und des Rufes, den die Brüder Rahner, J. A. Jungmann u. a. hatten, schon damals etwa gleich viele theologische Hörer gehabt haben wie heute.

<sup>21</sup> Der RU an höheren Schulen war in Österreich bis zu dieser Zeit weithin den Priestern vorbehalten; für den Unterricht an Pflichtschulen benötigte man aber nicht ein volles Theologiestudium.

ger Jahren wieder allmählich „normale“ Verhältnisse eintraten und eine durch den Krieg weniger stark dezimierte Generation ins heiratsfähige Alter kam; zudem erhielten auch prozentuell mehr Kinder Zugang zu weiterbildenden Schulen. Auch bei gleichbleibendem Anteil an Theologie Studierenden (gemessen an der Gesamtzahl der Studenten) wäre daher die heutige Zahl ungleich größer als in früheren Jahren. Daß in der BRD auch der Numerus clausus eine gewisse Rolle spielt und Theologie von manchen als „Einstiegsstudium“ verwendet wird, mag unbestritten sein. Dieser Grund dürfte aber keine zu große Bedeutung haben, denn auch die österreichischen theol. Fakultäten weisen hohe Studentenzahlen auf, obwohl es an österreichischen Universitäten keinen Numerus clausus gibt. Weiters: Die „starken“ Semester haben überhaupt erst in den siebziger Jahren mit dem Studium begonnen. Viele machen ein Zweitstudium, entweder für ein 2. Lehrfach oder überhaupt ein Vollstudium, was eine entsprechend lange Ausbildungszeit mit sich bringt. Wie in anderen Fächern, schließen auch in der Theologie viele nicht mit einem Diplom ab, hören während des Studiums auf, wechseln zu anderen Fächern über.

Zu diesen äußeren Gründen ist aber auch eine Reihe von inneren Gründen zu nennen: Viele junge Leute beginnen ihr Theologiestudium nicht in erster Linie, um sich auf einen kirchlichen Beruf vorzubereiten, sondern mehr aus persönlichem Interesse, um Probleme des Glaubens abzuklären. O. Fuchs spricht sogar von einer theol. interessierten Basisbewegung in der Kirche. „Motivation zu Theologie heißt bei den meisten jungen Theologen/-innen zunächst existentielles Interesse an der Theologie haben in Erwartung, daß ihr die Lösung und Erlösung für die eigenen Sinn- und Lebensfragen abgerungen werden kann“<sup>22</sup>. Außerdem leidet das Verhältnis zwischen Kirchenleitungen und den an einem kirchlich-pastoralen Beruf Interessierten unter Kontaktschwächen, Vorurteilen, Mißverständnissen u. ä.<sup>23</sup>. Schließlich wurde lange Zeit auch viel zu wenig in die Werbung für solche Berufe investiert, so daß auch mögliche Interessenten nicht wirksam angesprochen wurden. Dies alles wird man bedenken müssen, wenn man die Zahlen einander gegenüberstellt. Und man wird gleichzeitig kaum befürchten müssen, daß schon bald allzu viele Arbeiter im Weinberg des Herrn stehen werden.

### 3. Pastoralassistent(inn)en (ohne Hochschulbildung)<sup>24</sup> bzw. Gemeindeassistent(inn)en/-referent(inn)en und andere pastorale Berufe

Da einiges zur pastoralen Orientierung der hier angesprochenen Berufe bereits ausgeführt wurde und anderes noch unter den Anliegen kommen wird, begnügen wir uns hier mit einem Überblick, wie ihn F. Klostermann, O. Fuchs und H. Goeke vorgelegt haben<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> O. Fuchs, Geistlicher Umgang mit Laientheologen, in: *Diakonia* 11 (1980), 183–192.

<sup>23</sup> Vgl. J. Janda, Laientheologen und kirchlicher Dienst. Viele Studenten – wenig Bewerber?, in: *Diakonia* 10 (1979), 237–244.

<sup>24</sup> Wir halten uns hier an die österreichische Terminologie und weisen darauf hin, daß es sich dabei um die gleiche Berufsgruppe handelt, die in der BRD „Gemeindeassistent(in)/-referent(in)“ heißt.

<sup>25</sup> F. Klostermann, Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen, in: *Diakonia* 7 (1976), 44–49; O. Fuchs, Laien in pastoralen Berufen der Kirche, a.a.O.; H. Goeke, Einsatzbedingungen und Einsatzfelder für Pastoralassistenten/-referenten und Gemeindeassistenten/-referenten, in: *Diakonia* 10 (1979), 323–329; vgl. auch H. Müller, Von der Seelsorgehilfe zum pastoralen Dienst, a.a.O.

*Pastoralassistenten* (bzw. Gemeindereferenten), die eine Seminar- bzw. Fachschul- oder Fachhochschulausbildung haben, werden im allgemeinen eher in mittelgroßen Gemeinden oder zusammen mit ein bis zwei Priestern, einem Diakon, einem Pastoralassistenten mit Hochschulbildung im Team einer großen Pfarre oder in einer Verbandspfarre eingesetzt. Ihr Aufgabenspektrum ist sehr breit und umfaßt schulischen RU, Gemeindekatechese, Mitwirkung bei Gottesdiensten und Sakramentenpastoral, bei Predigten, Einzel- und Gruppenpastoral, Gemeindediakonie u. v. a. Dabei werden zunehmend bestimmte pastorale Schwerpunkte in möglichst großer Eigenverantwortung übernommen. Auf diese Weise wachsen viele dieser Pastoralassistenten auch in überpfarrliche Aufgaben hinein.

Als ein Pastoralberuf, der in diese Gruppe gehört und mindestens in Österreich tatsächlich neu eingeführt wurde, ist der *Jugendleiter* zu erwähnen. Zu seiner Ausbildung wurde eine eigene Jugendleiterschule gegründet<sup>26</sup>. Jugendleiter werden sowohl auf Gemeindeebene als auch auf Dekanats-ebene oder im Jugendzentrum einer Stadt eingesetzt.

Der (oder die) *Pfarrsekretär(in)* ist zwar in erster Linie mit der Führung der Kanzlei und der Verwaltung der Pfarre betraut<sup>27</sup>; gerade durch ihre Kontakte mit allen Schichten der Bevölkerung haben sie große Bedeutung für das pastorale Klima und können auch in Werbung, Vermittlung von Kontakten und Hilfen, durch Anregungen für pastorale Bemühungen der verschiedenen Mitarbeiter der Pfarre selbst viel Seelsorgliches leisten. Ähnliches gilt von der Pfarrhaushälterin, nur mit dem Unterschied, daß sie nicht für die Pfarrkanzlei, sondern für den Haushalt und die Gastlichkeit zuständig ist. Für die überpfarrliche Ebene nennt Klostermann noch Katechet und Religionslehrer, Ehe-, Familien- und Partnerschaftsberater, Erziehungsberater und Erzieher, Bildungs-, Medien-, Sozial-, Tourismusreferenten, Dekanats-, Regional- und Vikariatssekretäre, deren Aufgaben und Funktionen im wesentlichen aus den Bezeichnungen hervorgehen.

Die „*Pfarrassistenten*“ sollen am Ende dieses II. Teiles genannt werden, da für diese Aufgabe einer Bezugsperson in priesterlosen Gemeinden Angehörige aller drei bisher genannten Gruppen – der Diakone, der Pastoralassistenten mit theol. Hochschulstudium und der übrigen pastoralen Berufe, insbesondere aus dem Kreis der Ordensfrauen – bestellt werden. Die Bezeichnung hat sich vom „*Gemeindeleiter*“ (Wiener Diözesansynode 1969 bis 1971, Nr. 26) über den „*Gemeindeassistenten*“ (Österreichischer Synodaler Vorgang I.3.3.1) zu „*Pfarrassistent*“ (Österreichische Bischofskonferenz 1978) gewandelt. Der Auftrag ist im wesentlichen gleich geblieben: der Pfarrassistent ist im Rahmen seiner Beauftragung und Zuständigkeit verantwortlich für die ihm anvertraute Pfarre oder Pfarrexpositur.

### III. Heutige Aufgaben und Probleme

Damit die neuen Pastoralberufe ihren Beitrag zum Aufbau der Gemeinde möglichst gut leisten können, ist eine Reihe von Voraussetzungen notwendig. Der Kirchenleitung, den priesterlichen Mitarbeitern, den zumeist jungen Menschen

<sup>26</sup> Sie ist gegenwärtig auf 1 Jahr sistiert.

<sup>27</sup> Eine Aufgabe, die bisher für viele Pfarrer einen wichtigen Teil ihrer Tätigkeit ausgemacht hat.

selbst, ihren Ausbildnern und den Gemeinden ist damit eine Reihe von Aufgaben gestellt.

### 1. Im Bereich der Ausbildung

Hier stellt sich zunächst die Aufgabe einer angemessenen Pastoral an diesen jungen Menschen. Während etwa Weihbischof Helmut Krätzl (Wien) über die Vielfalt der Motive, die zum Theologiestudium führen, „verwundert, ja beunruhigt“ ist und es daher für unerlässlich hält, „den Studenten so bald wie möglich behilflich zu sein, sich ihrer eigenen Absichten präziser bewußt zu werden . . . und ihnen die Möglichkeit zu schaffen, sich neben der wissenschaftlichen Qualifikation auch jene Voraussetzungen anzueignen, die für einen kirchlichen Beruf unerlässlich sind“<sup>28</sup> und womöglich nach dem 4. Semester die Teilnahme an einer Kontaktwoche empfiehlt, plädieren Fuchs und Karrer aus langjährigem Umgang mit Theologiestudenten dafür, diese jungen Menschen zunächst einmal einfach als Christen zu begleiten. Nach Karrer soll die kirchliche Studienbegleitung dem einzelnen Studenten bei seiner Persönlichkeitsentfaltung hin zu einem mündigen und engagierten Christen helfen<sup>29</sup>. Er lehnt disziplinarische Kasernierung ebenso ab wie undisziplinierte Beliebigkeit und warnt vor einer Erziehung zu einem „Einheitstyp“. Fuchs hält einen Umgang der Kirche mit diesen jungen Menschen für notwendig, der ihnen eine Entfaltung ihrer Charismen als Theologen im Raum kirchlicher Gemeinschaft ermöglicht und der ihnen nicht eine verengte, sondern eine offene berufliche Zukunft vor Augen stellt<sup>30</sup>. Wenn das Studium lediglich als Phase der Ausbildung verstanden wird (Rahmenstatut der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 4), so wird eine Berufsmotivation schon vorausgesetzt, die erst zu klären auch H. Krätzl als notwendig erachtet. Die Kirchenleitungen sollten also den aufbrechenden Charismen der LTh nicht mit Planung und Bürokratisierung begegnen, sondern sie sollten ihnen Zeit lassen, sich zu entwickeln. Nur so werden die LTh ihre Identität als Christen und als künftige pastorale Mitarbeiter finden<sup>31</sup>. Ein ähnlicher Umgang wie mit den LTh ist selbstverständlich auch mit allen anderen in der Ausbildung für einen pastoralen Beruf stehenden jungen Menschen wie auch mit jungen Mitarbeitern erforderlich.

### 2. Die Einführung in den Beruf

Die Notwendigkeit einer guten Einführung in den Beruf wird allgemein anerkannt. Wir begnügen uns daher mit einigen Hinweisen. Dort, wo Ausbildung und späterer Einsatz von Priestern und neuen pastoralen Berufen gleich oder sehr ähnlich sind, wird wohl auch die Einführung in die Praxis ähnlich und nach Möglichkeit auch gemeinsam geschehen können. Hier werden gerade in der Schweiz gute Erfahrungen gemacht, sowohl mit gemeinsamer berufsbegleitender Ausbildung wie auch mit gemeinsamer Ausbildung und Berufseinführung von LTh<sup>32</sup>. Um sich in die breite Vielfalt der seelsorglichen Arbeit einzufinden und sich in die

<sup>28</sup> H. Krätzl, Laientheologen im pastoralen Einsatz, in: ThPQ 126 (1978), 22–30, hier 23.

<sup>29</sup> Vgl. L. Karrer, Wird kirchliche Studienbegleitung zu einer Chance für Theologie Studierende?, in: *Diakonia* 10 (1979), 244–257.

<sup>30</sup> O. Fuchs, Geistlicher Umgang mit den Laientheologen, in: *Diakonia* 11 (1980), 183–192.

<sup>31</sup> Vgl. N. Kunze, Spiritualität und Identifikation, in: *Diakonia* 10 (1979), 315–322.

<sup>32</sup> Vgl. L. Karrer, Ausbildung von Laienseelsorgern für den pastoralen Dienst in der Schweiz, in: *Diakonia* 12 (1981), Heft 3 (Schwerpunkt „Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter“, 3. Teil).

einzelnen pastoralen Aufgaben einzuarbeiten, sind ein geeignetes Praxisfeld, ein guter einführender Pfarrer, eine offene Gemeinde sowie eine förderliche Grupsituation notwendig.

### 3. Kommunikation und Kooperation

Auf Dauer gesehen, dürfte gerade der Frage der Zusammenarbeit von unterschiedlich ausgebildeten, ordinierten und nichtordinierten Trägern kirchlicher Dienste eine besondere Bedeutung zukommen. Wird die Entwicklung so positiv weitergehen, wie sie in den Berichten über die Pastoralassistenten anklingt<sup>33</sup>? Oder werden die Priester und Diakone aufgrund ihrer Weihe, die LTh aufgrund ihrer besseren Ausbildung als die meisten Diakone bzw. bei einem Zweitstudium auch als die meisten Priester auf die Pfarrer und Diakone, die bisher Genannten aufgrund ihrer Weihe und/oder Ausbildung auf die praxisnäher Ausgebildeten und diese hinwiederum auf die „verzopften“ Theologen herabblicken<sup>34</sup>? Oder wird es eine Achtung vor den Charismen der anderen, eine gegenseitige Unterstützung und eine Kooperation zum Wohl des Ganzen geben<sup>35</sup>? Wo vor allem das Unterscheidende betont und das Gemeinsame eher zurückgestellt wird, dort wird es in Zukunft schwer werden, echte Teams zu bilden. Wird aber schon in der Ausbildung und Berufseinführung auf Kooperationsfähigkeit hingearbeitet, so daß die einzelnen Mitarbeiter aus einer menschlichen und beruflichen Sicherheit heraus einen selbstverständlichen Umgang miteinander pflegen, dürfte nicht nur die Zusammenarbeit im Team, sondern auch jene mit den übrigen Mitarbeitern der Gemeinde kein Problem sein<sup>36</sup>.

### Schluß

Viele Aspekte und Probleme konnten nur angedeutet werden oder mußten unerwähnt bleiben. So stellt sich bei allen Diskussionen um die neuen Pastoralberufe die Frage nach dem „Amt“ in der Kirche, wobei um eine Lösung auch dann noch lange gerungen werden müßte, wenn mit der Weihe bewährter verheirateter Männer das Problem, daß immer mehr Gemeinden ohne eigenen Priester sind, schrittweise gelöst werden könnte. Allerdings wären dann die Fragen, was dem Diakon als Diakon, dem Pastoralassistenten als LTh, dem Jugendleiter als „Laienseelsorger“ eigentlich zukommt, wo und wie er seine berufliche Position findet und ausfüllt, leichter beantwortet.

Ein besonderes Problem ist das kirchliche Amt der Frau. Hier müssen zunächst Vorurteile abgebaut werden, die bis hinein in das Verständnis der Bibel wirken<sup>37</sup>. Schon jetzt wären aber ausdrücklichere Schritte in Richtung einer Anerkennung der Ämter und Dienste von nichtordinierten Christen wünschenswert, etwa in einer *missio pastoralis* für alle (haupt-)beruflich im pastoralen Dienst stehenden Laien.

---

<sup>33</sup> Vgl. M. Gartmann und R. Pfau, a.a.O.

<sup>34</sup> Vgl. L. Sträßle, Eigenbild und Fremdbild von Laientheologen und Priesteramtskandidaten, in: *Diakonia* 6 (1975), 52–58.

<sup>35</sup> Vgl. F. Kerstiens, Integration und Differenzierung der pastoralen Dienste. Erfahrungsbericht über Gemeindeleitung als Team, in: *Diakonia* 10 (1979), 270–274.

<sup>36</sup> Vgl. Kerstiens a.a.O.

<sup>37</sup> Vgl. G. Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: *Diakonia* 11 (1980), 385–400.

## Kirche in Brasilien im Jahre 1980

Während ich diesen Bericht schreibe (Anfang November 1980), herrscht ein geiztes und gespanntes Verhältnis zwischen der Kirche und der Regierung in Brasilien. Der Fall des italienischen Priesters Vito Miracapillo macht Schlagzeilen in der gesamten großen und kleinen Presse des Landes. Ende Oktober unterschrieb der Präsident ein Dekret der Landesverweisung für diesen italienischen Pater, der Pfarrer einer kleinen Stadt im Inneren des Bundesstaates Pernambuco war. Pater Vito hatte sich geweigert, das Programm des Bürgermeisters am Unabhängigkeitstag, dem 7. September, zu akzeptieren und erklärte, er zelebriere nicht (zusätzlich zu den drei normalen Sonntagsmessen), weil das Volk in Wirklichkeit gar nicht unabhängig sei. Daraufhin wurde ein Verfahren eingeleitet, das mit der Ausweisung endete. Die eigentlichen Gründe und Hintergründe für eine so schwerwiegende Entscheidung sind natürlich andere. P. Vito arbeitete mit den einfachen Landarbeitern, die sozial und ökonomisch von den großen Herren des Zuckerrohres abhängig und dementsprechend arm sind. In dieser Situation verwirklichte er die Pastoral, die seit Medellin und Puebla sich vornehmlich den Armen widmet und ihre Befreiung sucht durch Gerechtigkeit und nicht durch Almosen. Eine Pastoral, die Bewußtseinsbildung einschließt von der Würde und den Rechten (und Pflichten) jedes Menschen.

Die Regierung des Generals Figueiredo bemüht sich, das Land zu re-demokratisieren. Das ist ein mühevoller Prozeß, der nun rechtsextreme Kräfte auf den Plan ruft, denen sowohl Demokratie als auch die Arbeit der Kirche ein Dorn im Auge ist. Leider gibt es dann noch Militärs, die die Sozialarbeit der Kirche mit Kommunismus verwechseln (wollen), und so ergibt sich diese Mischung von Antikommunismus und Nationalismus, die schon so großes Unglück über die Menschheit gebracht hat.

Dazu kommt noch folgendes: gleich nach dem Besuch des Papstes hat die Regierung ganz rasch, trotz Proteste von vielen Seiten (Kirche, politische Opposition, Rechtsanwälte) ein neues Statut für Ausländer in Kraft gesetzt, das dem Präsidenten ziemlich willkürliche Vollmachten gibt, „unerwünschte Personen“ auszuweisen. Nur ist im Gesetz nicht klar, was „unerwünscht“ ist und warum. Trotz zahlreicher Bemühungen, auch indirekter Hinweise des Papstes hat die Regierung dieses Dekret/Gesetz in Kraft gesetzt – und dann aber versprochen, es zu ändern und den Wünschen der Bischöfe entgegenzukommen. Die Bischöfe haben von Anfang an darauf hingewiesen, dieses Gesetz (vom Nationalen Sicherheitsrat vorbereitet) sei gegen die Kirche (ausländische Missionäre) und gegen politische Flüchtlinge (aus den Diktaturen Argentiniens, Uruguays, Paraguays und Chiles) gerichtet. Die Regierung leugnete das, aber jetzt hat sie genau auf Grund dieses Gesetzes P. Vito Miracapillo ausgewiesen. Man wird auf beiden Seiten wieder einlenken müssen, aber das grundsätzliche Mißtrauen in die Regierung wird weiterbestehen.

Die ganze Angelegenheit hat aber ebenso dazu geführt, die Kirche Brasiliens, die sich dadurch bedroht fühlte, stark zu einen; der eher vorsichtige Kardinal von Rio de Janeiro, Eugenio Sales de Araujo, hat P. Vito in Brasilia abgeholt und persön-

lich zum Flughafen in Rio begleitet. Die Regierung dürfte wohl spüren, daß sie den Bogen nicht überspannen darf; politisch dürfte der angerichete Schaden nicht leicht gut zu machen sein. Und die Kirche hat aus der Verfolgung noch immer neue Kräfte gewonnen, und es ist gut zu wissen, daß die Stärke der Kirche Brasiliens im Glauben des Volkes liegt und nicht in weltlichem Einfluß.

Noch vor drei Monaten stand die ganze Nation in der Euphorie des Papstbesuches. So hatte sich das niemand erwartet. Man kann den Besuch nicht mit einer Massenpsychose abtun; Elemente davon spielen mit, aber es war doch in erster Linie eine Manifestation des Glaubens, der sich in der Person des Papstes konkretisiert (nicht auf vollkommene Weise manifestiert). Zehn bis zwölf Millionen Menschen haben den Papst persönlich gesehen, die ganze Nation verfolgte das Ereignis am Fernseher; die stundenlangen Messen und Feiern und Ansprachen waren eine 14tägige intensive Katechese für das Volk. Und der Papst sprach praktisch zu allen wichtigen Fragen des Glaubens, der Kirche, des Lebens der Brasilianer. Für das Volk ein völlig neues Gefühl: ein „Großer dieser Welt“, der das Volk (die Massen) offensichtlich gern hat (der sich nicht fürchtet, wie die eigenen Politiker), der von ihren Problemen redet (ohne Demagogie, denn er fordert auch) und in beeindruckender Weise glaubwürdig ist; er redet von Gerechtigkeit und Armut und Menschenwürde in gleicher Weise vor dem Präsidenten der Republik und vor den Arbeitern in São Paulo. Und er ist ein „Mann Gottes“; das Volk ist gläubig, es sucht einen, der von Gott redet. So nennt ihn das Volk liebenswürdig „João de Deus“ (Johannes von Gott), João nosso irmão (Johannes, unser Bruder). Mann Gottes und Bruder. Wo sagt man schon dem Papst in dieser offenerherzigen und spontanen Art: Du bist unser Bruder?

Und schließlich hat der Papst der Kirche Brasiliens und der Bischofskonferenz, ihrem Engagement den Rücken gestärkt. Er hat uns im Glauben bestärkt (Lk 22). Er hat die Sprache der Bischofskonferenz gesprochen, er hat Dom Helder Câmara (den Erzbischof von Recife) seinen und der Armen „Freund“ genannt und in zahlreichen Worten und Gesten gezeigt, daß es zwischen ihm und der CNBB (Nationalen Bischofskonferenz Brasiliens) nicht nur keine Gegensätze gibt, daß er vielmehr die pastorale und soziale Arbeit schätzt und für notwendig hält; dazu sagte er u. a. in Fortaleza vor den Bischöfen: „Ich kann sagen, daß ich mich glücklich fühle, wenn eine Bischofskonferenz sich in ihren Versammlungen mit drängenden Fragen der weltlichen Ordnung befaßt, die die Menschen von heute tatsächlich bewegen. Die eigene Natur dieses Organismus fordert, daß solche Fragen eingeschlossen sind in die Evangelisierung und in die vordringliche Suche des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit (Mt 6, 32).“

Wir hatten den Eindruck, der Papst kam gut informiert nach Brasilien. Zuerst gab es das Für und Wider um das Datum der Reise. Eigentlich sollte er zum Abschluß des Eucharistischen Kongresses nach Fortaleza kommen. Diplomatische und politische Manöver brachten ihn schließlich als erste Station nach Brasilia, und zum Abschluß der Reise eröffnete er den Eucharistischen Kongreß in Fortaleza, was diesen etwas in den Hintergrund rückte. Die „Gewalttour“ des Papstes führte ihn in zehn Tagen nach Brasilia, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Aparecida do Norte, São Paulo, Porto Alegre, Curitiba, Salvador, Recife, Teresina, Belem, Fortaleza und Manaus (im Amazonasgebiet).

Massenveranstaltungen dieser Art hatte die Kirche schon verlernt. Vielleicht müssen wir hier in der Pastoral etwas ergänzen. Die Gottesdienste jedenfalls und

der Jubel der Massen werden unvergeßlich bleiben im nationalen Gedächtnis Brasiliens. Die Kirche bemüht sich jetzt, die Reden des Papstes zu verbreiten, zu studieren und viele Auflagen dieses Buches sind schon gedruckt worden.

Wir glauben auch, daß so ein direkter Kontakt des Papstes, einschließlich der Vorbereitung einer solchen Reise, viel zum Verständnis für die brasilianische Kirche, die südamerikanische Kirche und ihrer Theologie (gerade auch der Theologie der Befreiung) und ihrer Eigenheiten beiträgt. Für die kirchlichen Zentralstellen kann das nur gut und nützlich sein, denn (nur) so kann ein echtes Vertrauensverhältnis wachsen zwischen Universalkirche und Partikularkirche(n). Es wäre schön, wenn dieser Besuch, der auch dem 25jährigen Jubiläum des CELAM (Lateinamerikanischen Bischofsrates) galt, dazu beitragen würde, diese Organisation mehr den Notwendigkeiten der heutigen Kirche zu öffnen.

Um die Situation der Kirche in Brasilien zu verstehen, muß man noch zwei Ereignisse nennen, die das Jahr 1980 geprägt haben; im Februar hat die Bischofskonferenz ein umfangreiches Dokument der Öffentlichkeit übergeben mit dem Titel: „Kirche und Agrarprobleme“; dieses Dokument ist eine Anklage gegen die bestehende Situation, die Konzentration von Grund und Boden, die derzeitige Agrarpolitik, die die Großen begünstigt und Grund und Boden maßloser Spekulation preisgibt. Die Bischöfe weisen darauf hin: Recht auf Grund und Boden hat in erster Linie der, der ihn bearbeitet. Von der Regierung nahestehenden Kreisen wurde das Dokument heftig kritisiert und ihm marxistische Tendenzen unterschoben. In Wirklichkeit gibt es eine ziemlich realistische Bestandsaufnahme der Situation wieder und möchte die Verantwortlichen aufrufen, endlich die Boden- und Landreform zu verwirklichen, die seit Jahren gesetzlich festgelegt ist. Die Verarmung der Landbevölkerung und die folgende Landflucht vermehren nur die Probleme in Stadt und Land (wo dann sogar Arbeitskräfte fehlen und die Produktion der Grundnahrungsmittel zurückgeht zugunsten von Exportprodukten).

Das andere Ereignis: Ende April kam es im Bereich der Metallarbeiter in der Industriezone von Groß-São Paulo zu Streiks. Die Regierung verbot die Streiks mit formaljuristischen Gründen und ging gewalttätig gegen die Arbeiter vor. In dieser Situation anerkannte die Kirche das Recht der Streikenden und öffnete Kirchen und Pfarrsäle für Streikversammlungen. Nach 40 Tagen ging der Streik erfolglos zu Ende; nur der nahe Papstbesuch vermochte das angespannte Klima zu mildern. Gerade in dieser Frage sieht die Kirche ein Exempel, was die von Puebla verkündete Präferenz für die Armen bedeutet. Das Präsidium der CNBB veröffentlichte eine „klare“ Erklärung zugunsten der Arbeiter und der betroffenen Bischöfe von S. André und São Paulo. Und in vorsichtiger Weise hat auch der Papst bei seiner Ansprache vor 120.000 Arbeitern im Morumbi-Stadion von Sao Paulo die Rechte der Arbeiter verteidigt.

So steht die Kirche inmitten der sozialen, politischen und ökonomischen Wirren und Probleme; und sie ist notwendigerweise darin „verwickelt“, will sie, wie der Herr selber, auf den staubigen Straßen dieser Welt mit den Menschen heute mit-sein, mit-präsent sein.

## Affektivität und Zölibat.

### Gedanken zu einem mutigen Buch\*

Es sei vorausgeschickt, daß dieses Buch nicht nur mit der Approbation der Alfonsianischen Akademie in Rom, sondern auch mit dem „Nihil obstat“ des Rektors der Päpstlichen Lateran-Universität erschienen ist.

Es geht in dieser eigentlich moraltheologischen Arbeit nicht um die Frage des Zölibatsgesetzes oder seiner eventuellen Modifizierung. Es wird außerdem vorausgesetzt, daß der Zölibat eine sinnvolle Lebensweise sein kann. Das Problem ist vielmehr: „Wie kann die menschliche Liebe mit ihren vielfältigen Aspekten einerseits und der ehrlich und echt gelebte Zölibat andererseits zu einem einheitlichen Ganzen werden? Wie kann es gelingen, sein Mann- bzw. Frausein so zu leben, daß es echte Bedeutung für die zölibatäre Lebensweise gewinnt, gänzlich für andere da zu sein? Kann und soll die Beziehung Mann-Frau in der Lebensgestaltung von Ordensleuten eine Rolle spielen“ (5) und welche? Gibt es die Möglichkeit und Notwendigkeit einer fruchtbaren Wechselwirkung und gegenseitigen Bereicherung zwischen Zölibat und Affektivität? (16).

Maas war jahrelang in der Heranbildung künftiger Priester in Indonesien tätig. Diese Tätigkeit, der vielfältige Kontakt mit Ordensleuten und Priestern sowie die eigene Lebenslage führten ihn zur Erkenntnis, daß dieses weitgehend brachliegende und tabuierte Gebiet endlich einmal kultiviert werden sollte, zumal die Fragen um das Verhältnis von Affektivität und Zölibat von Menschen, die ihren Zölibat, aber auch ihr Mann- oder Frausein voll ernstnehmen wollen, immer dringender gestellt werden und auch andere Menschen, verheiratete und alleinstehende, größtes Interesse daran zeigen.

In der niederländischen Literatur fand nun M. Ansätze zu einer Lösung dieser Frage, weshalb er diesem neuen Denken mitdenkend nachging. Das Ergebnis erweist die Kirche der Niederlande auch hier als Pionierkirche. 1960 wird als Ausgangspunkt gewählt, weil es als „Jahr des Umbruchs“ in der niederländischen Kirche und Gesellschaft gelten kann. Gewiß bleiben Fragen offen, aber M. hofft „die Richtung anzuzeigen, in der die Antwort zu suchen ist. Letztlich muß jeder in seinem eigenen Leben die konkrete Antwort auf alle Fragen geben, die mit seiner Affektivität im Verhältnis zum Zölibat zu tun haben“ (5).

„Zölibat“ wird im weiteren Sinn als eheloser Lebensstand verstanden, der aus religiöser Überzeugung übernommen oder doch gestaltet wird. Auch „Affektivität“ wird sehr breit gefaßt als Gefühlsleben; als persönliche Geneigtheit oder Bezogenheit auf eine bestimmte Person, die, wenn sie gegenseitig ist, zu einem affektiven Verhältnis wird; und (oder) als gefühlsmäßige Bindung von Mann und Frau aneinander, was von gegenseitiger Geneigtheit oder Freundschaft bis zu sexuellen Beziehungen gehen kann.

Der 1. Teil „Sondierungen“ (19–34) behandelt die tatsächlich bestehenden affektiven Beziehungen zwischen Menschen, von denen ein Partner oder beide im Zölibat leben, die Zölibatskrise und die kritische Situation des Ordenslebens nach der niederländischen Literatur. Der 2. Teil „Bewertung“ (35–125) versucht, diese Gegebenheiten zu bewerten und die tieferen Ursachen aufzuzeigen: das sich wandelnde Menschen-, Gottes- und Weltbild, die Säkularisierung, den Wandel der kirchlichen Strukturen, den Wandel im Mann-Frau-Verhältnis, in der Sicht der Sexualität, der Ehe, des Zölibats, in der Stellung der Amtsträger und Ordensleute. Der 3. Teil „Perspektiven“ (126–232) versucht, die Arbeitshypothese der Studie zu klären, „ob eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen Affektivität und Zölibat möglich und nötig ist in dem Sinn, daß sie einander bereichern und anregen können“

---

\* C. MAAS, *Affektivität und Zölibat*. Dargestellt auf Grund einer Untersuchung der holländischen Literatur 1960–1978. (256.) (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 31) Steyl 1979. Kart.

(125). Dabei kommen das „jungfräuliche Leben der Sexualität“, die „Reinheit im Sinn des Evangeliums“ und „die Freundschaft als eine Form jungfräulichen Lebens der Sexualität“ zur Sprache. Der letzte Teil zieht einige persönliche „Schlußfolgerungen“ (233–239). Eine „Bibliographie“ (240–253) und ein „Nachwort“ des Vf. (254–256) schließen das äußerst interessante, ehrliche und mutige Werk ab.

M., der auch die Ergebnisse der modernen Humanwissenschaften dem theol. Durchdenken nutzbar machen will, stellt mit Recht fest, daß die Begegnung der Geschlechter vielfältiger geworden ist, daß „neue Formen der Zuneigung und Freundschaft, des Gesprächs und der Zusammenarbeit, gegenseitiger Stütze und Korrektur, von Einkehr und Gebet“ durch den Kontakt mit dem anderen Geschlecht möglich werden (234), und daß die Haltung des „alles oder nichts“ durchbrochen ist. Das muß sich auf den um des Gottesreiches willen Ehelosen auswirken, der ja durch seine Ehelosigkeit kein geschlechtsloses Wesen wird. „Es wäre doch schade, wenn die enorme Liebeskapazität aller Priester und Ordensleute sozusagen ungebraucht liegen bleiben sollte, obwohl unsere Zeit solche Not hat und sucht nach aufrechten, ehrlichen, reinen, unkomplizierten Menschen, die Achtung und Ehrfurcht haben vor der Person des anderen“ (187). Dabei könnten bei der jungfräulichen Ausprägung der Sexualität trotz des Verzichtes auf das volle körperliche Einswerden nach Meinung des Vf. bestimmte Aspekte der Sexualität sichtbar werden, die sonst vielleicht weniger hervortreten wie „Selbstlosigkeit, Zärtlichkeit, Zurückhaltung, Staunen, Bewunderung und Achtung vor der Eigenart und Freiheit des anderen“ (235). Andererseits „bekommt das gesamte Liebesvermögen von Mann und Frau in diesem Leben der Liebe (dem zölibatären Leben) einen besonderen Platz und sein volles Recht“.

„Die Neuentdeckung von Freundschaft und Liebe innerhalb des Ordenslebens ist wohl eine der wichtigsten Tatsachen in der heutigen Entwicklung des Ordenslebens“ (236 f). „Gibt man dem Mann- bzw. Frausein und den aktiven Kräften des Menschen alle Chancen, bieten sich Möglichkeiten für charismatische und vielleicht auch andere anregende Formen der Ausprägung des Zölibats . . . : Kurz: Der Zölibat darf und muß aktiv gelebt werden, um vollwertig sein zu können“ (239).

Das wird besonders deutlich im Kap. über die Freundschaft und ihre Bedeutung für den zölibatären Menschen (187–232). M. mag nicht Unrecht haben, wenn er meint, daß viele den Schritt aus dem zölibatären Leben nicht gemacht hätten, wenn sie „die Größen echter Freundschaft und Liebe innerhalb des Zölibats“ hätten wahrnehmen können und sich als Zölibatäre nicht „auf Eis gestellt“ gefühlt hätten (237).

Zu all dem bedarf es freilich auch einer „neuen Moral“, die versucht, zunächst die Angst zu bannen und die „dem Menschen hilft, die Sexualität als eine Gabe und ein besonderes Gut anzusehen, ohne blind zu sein für die Gebrochenheit, die auch dieser Dimension des Lebens anhaftet“. Aus der bloßen „Schuld- und Sündenmoral“ muß eine „Entfaltungsmoral“ werden. „Die katholische Sexualmoral in ihrer traditionellen Form geht am Leben vorbei. Priester und Ordensleute, die damit aufgewachsen sind, stehen häufig mit leeren Händen da und, was noch schlimmer ist: sie tragen in ihrem Herzen die deutlichen Spuren von Angst, Befangenheit, Frustration und Schuld, wodurch sie nur schwer zu einer gesunden Integrierung ihrer Sexualität kommen können und sich außerordentlich gehemmt fühlen in ihrem Verhältnis zu anderen, vor allem zu Personen des anderen Geschlechts“ (236).

M. ist durchaus kritisch manchen Meinungen gegenüber, die selbst fallweisen Geschlechtsverkehr, wenn auch nicht als „bleibendes Element“, als Ausdrucksform zölibatärer Freundschaft gelten lassen (244). Er hält die eigentliche Bedeutung des Zölibats eindeutig für „nicht vereinbar mit dem Geschlechtsverkehr“ (154) und lehnt auch im Nachwort ausdrücklich den sogenannten „Dritten Weg“, eine Lebensform zwischen Ehe und Zölibat, ab, da seine Ausführungen darüber (210–213) offensichtlich mißverstanden worden waren. M. stimmt hier mit dem Schlußdokument der niederländischen Sondersynode

überein. Den Platz der „Erotik bei der Freundschaft zwischen Mann und Frau im Zölibat“ verteidigt er freilich auch im Nachwort.

Die Begriffsverwirrung auf diesem Sektor ist, wie M. selbst beklagt, groß (167). Schon das Wort „Jungfräulichkeit“ ist, für Männer gebraucht, problematisch (128). Auch die Terminologie des Vf. selbst scheint mir manchmal nicht glücklich, etwa der Begriff „Reinheit“ (166 ff). Zu beachten ist auch, daß der Autor „Sexualität“ als weiteren Begriff versteht, nämlich als die existentielle Erfahrung eines lebendigen Partnerverhältnisses, unabhängig vom Grad der Intimität (128), während er unter „Geschlechtlichkeit“ ein Partnerverhältnis versteht, das im vollen leiblichen Einswerden beim Geschlechtsverkehr Gestalt gewinnt (151).

Die Studie werden Priester und Ordensleute beiderlei Geschlechtes sowie deren geistliche Erzieher und Begleiter, aber auch kirchlich aktive Laien mit großem Nutzen lesen, selbst wenn sie sich nicht mit allen Meinungen des Vf. identifizieren können, was bei einem Buch nicht verwunderlich ist, das in Neuland vorstößt.

## Ein Blick in „Kunst und Kirche“, Heft 1/1981, „Christusbilder unserer Zeit“:

Günter Rombold, Zur Problematik des Christusbildes. Eugen Biser, Das Bild in der Stunde des Bildersturmes. Karl-Josef Kuschel, Christus inkognito. Peter Beckmann, Das Christusbild im Werk von Max Beckmann. Francis Bacon: Kreuzigung – Ein Gespräch mit David Sylvester. Horst Schwebel, Gibt es ein abstraktes Christusbild? Rainer Volp, Christusbilder von Arnulf Rainer. Dietfried Gewalt, Ecce homines. Karl-Heinz Meißner, Christliche Bildthemen in der DDR. Bezugsmöglichkeit: Oberösterreichischer Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau. Einzelheft öS 84.-; DM 12.-; sfr 11.-. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 318.-; DM 45.-; sfr 41.- (zuzüglich Porto).

## Römische Erlässe und Entscheidungen

### *Enzyklika über das göttliche Erbarmen*

Am 1. Adventsonntag 1980 unterzeichnete Johannes Paul II. seine 2. Enzyklika „*Dives in misericordia*“ („Reich an Erbarmen“). Sie greift die Gedanken des 1. Rundschreibens „*Redemptor hominis*“ („Erlöser des Menschen“) vom 4. März 1979 auf und führt sie weiter. Wieder geht es um den modernen Menschen in seiner Ausweglosigkeit. Sie will ein „Aufschrei zu Gottes Erbarmen“ sein vor dem Hintergrund der vielen Formen des Übels, die drohend auf der Menschheit lasten.

Der in „*Redemptor hominis*“ dargelegte christliche Anthropozentrismus („Der Weg der Kirche ist der Weg zum Menschen“) verlangt logischerweise nach einem Theozentrismus: auf diesen verweist „*Dives in misericordia*“, indem es Gott und sein Erbarmen als die notwendige Ergänzung des Strebens nach Gerechtigkeit unter den Menschen herausstellt. Der Mensch in seiner Würde als Thema des ersten, Gott in seinem Erbarmen als Inhalt des 2. Bildes: so erläuterte P. Roberto Tucci, der Generaldirektor von Radio Vatikan, die beiden Enzykliken, indem er sie mit einem Diptychon, einem zweiteiligen Gemälde, verglich.

Mit der Tugend der Gerechtigkeit allein ist die Welt nicht zu retten. Die Liebe muß dazukommen, und der Vorrang der Liebe gegenüber der Gerechtigkeit kommt gerade im Erbarmen zum Ausdruck. Für den Papst ist das eine Lebensweisheit und eine Lebenserfahrung, die sowohl aus den Schriften des AT wie auch des NT spricht. Die Mitte dieser Enzyklika bildet das Gleichnis vom verlorenen Sohn (N.5); in dieses Gleichnis mündet auch die Theologie des AB, sagen die vorausgehenden Kapitel. „Bei den Propheten bedeutet Erbarmen eine besondere Kraft der Liebe, die stärker ist als die Sünde und Untreue des auserwählten Volkes“. Der Auszug aus Ägypten ist zum Schlüsselerlebnis des bedrängten Gottesvolkes geworden: der Schrei nach Befreiung wurde von Gott gehört; selbst der Tanz um das „goldene Kalb“ vermochte Gottes Bundestreue und Erbarmen nicht zu erschüttern. Dieses klar gezeichnete Bild von der inneren Verfassung des verlorenen Sohnes erlaubt es uns, genau zu erfassen, worin das göttliche Erbarmen besteht: es enthüllt uns Gott als Vater. Der Vater des verlorenen Sohnes ist seiner Vaterschaft treu, ist der Liebe treu, mit der er seit jeher seinen Sohn beschenkt hat. Daraus wird auch eine Betonung der menschlichen Würde sichtbar (N.6). In seiner ganzen Fülle zeigt sich die Offenbarung des göttlichen Erbarmens im Paschamysterium, in Kreuz und Auferstehung Christi (N. 7–8). Jene, die am tiefsten das Geheimnis des göttlichen Erbarmens erfahren und darin gelebt hat, ist Maria, die deshalb Mutter der Barmherzigkeit ist (N.9). Sie kann daher von einem solchen Erbarmen auch sprechen zu unserem Geschlecht, welches um das Herannahen des 3. Jt. weiß und zutiefst die geschichtliche Wende fühlt, die im Gange ist: eine Geschichte, die sich als ungeheure Möglichkeit für die Entwicklung des Menschen darstellt (N.10), die aber auch furchtbare Bedrohungen für das Überleben des Menschen mit sich bringt und vor allem einen Zustand der wachsenden Ungleichheit unter den Menschen und Völkern bewirkt (N.11). Um diesen zu überwinden, genügt die Gerechtigkeit nicht (N.12). Für diese unsere Generation, die so beunruhigt ist über ihre Zukunft, muß die Kirche heute Zeugnis geben für

das Erbarmen Gottes in ihrer ganzen Sendung, und zwar in dreifacher Weise: in erster Linie, indem sie dieses zunächst als heilbringende Glaubenswahrheit bekennt, die zugleich für ein Leben notwendig ist, das mit dem Glauben übereinstimmen soll (N.13); dann muß sie versuchen, dieses Erbarmen und die Vergebung sowohl in das Leben ihrer Gläubigen als auch nach Möglichkeit in das Leben aller Menschen guten Willens einzuführen und dort Fleisch werden zu lassen (N.14); schließlich darf die Kirche nie, in keinem Augenblick und in keinem Abschnitt der Geschichte (insbesondere in einer so kritischen Epoche wie der gegenwärtigen) den Aufschrei zu Gottes Erbarmen vergessen gegen die vielen Formen des Übels, die drohend über der Menschheit lasten (N.15).

Zum Abschluß faßt der Papst zusammen: „Es ist also notwendig, daß alles, was ich in diesem Dokument über das Erbarmen sagte, ununterbrochen zu einem inbrünstigen Gebet wird, zu einem Aufschrei, der das göttliche Erbarmen anfleht, entsprechend den Notwendigkeiten des Menschen in der Welt von heute . . . Und wenn so mancher Zeitgenosse den Glauben und die Hoffnung nicht teilt, die mich als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes veranlassen, in dieser Stunde unserer Geschichte Gottes Erbarmen auf die Menschheit herabzurufen, suche er zumindest den Grund für diese meine Sorge zu verstehen. Sie ist von der Liebe zum Menschen eingegeben, zu allem, was menschlich ist und was nach der Ahnung vieler unserer Zeitgenossen von einer Gefahr schrecklichen Ausmaßes bedroht ist . . . Im Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, im Geist seiner messianischen Sendung, die in der Geschichte der Menschheit fort dauert, erheben wir unsere Stimme und bitten, daß sich in diesem Abschnitt der Geschichte jene Liebe, die im Vater ist, noch einmal offenbare und durch das Wirken des Sohnes und des Heiligen Geistes ihre Anwesenheit in der Welt von heute deutlich mache und sich stärker als jedes Übel erweise: stärker als die Sünde und der Tod. Darum bitten wir durch die Fürsprache jener, die das ‚Erbarmen von Geschlecht zu Geschlecht‘ unaufhörlich verkündet, und auch all jener, an denen sich die Worte der Bergpredigt bis zur Vollendung verwirklicht haben: ‚Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit finden.‘“ (Enzyklika „*Dives in misericordia*“, gegeben in Rom zu St. Peter, am 30. November 1980; „*L'Osservatore Romano*“ vom 3. Dezember 1980.)

### *Kindertaufe*

Am 21. November 1980 wurde in Rom eine Instruktion über die Kindertaufe veröffentlicht; in ihr gibt die Kongregation für die Glaubenslehre eine Antwort auf verschiedene Fragen und Probleme, die an sie herangetragen wurden, und dann pastorale Richtlinien für die Verwaltung dieses Sakramentes.

Die Instruktion gliedert sich in 3 Teile, deren erster die traditionelle Lehre der Kirche zur Kindertaufe darstellt; schon anfangs wird betont: Im Osten wie im Westen gilt der Brauch der Kindertaufe als Norm unvordenklicher Überlieferung. Die übliche Praxis der Kindertaufe ist in den Schriften der ersten Kirchenväter klar bezeugt (von Origenes und vom hl. Augustinus) sowie vom Lehramt der Päpste und der Konzilien vom 4. Jh. bis zum Konzil von Trient und weiter bis hin zum „feierlichen Glaubensbekenntnis“ des Papstes Paul VI. mit Nachdruck gelehrt. Die Kirche hat auch den Auftrag, den Christus ihr am Ende seines irdischen Lebens gegeben hat, so verstanden, daß Kindern die Taufe nicht vorenthalten wer-

den darf. Daß die Kinder ihren Glauben noch nicht persönlich bekennen können, hindert die Kirche keineswegs daran, ihnen dieses Sakrament zu spenden; denn in Wirklichkeit tauft sie die Kinder auf Grund des Glaubens, der ihr selbst zu eigen ist.

Der 2. Teil antwortet auf einige heute vorgebrachte Einwände. Als erster wird angeführt: Nach dem Befund der Schriften des NT folgt die Taufe auf die Verkündigung des Evangeliums mit einer inneren Bekehrung, die Wirkungen der Gnade hängen mehr vom Glauben als vom Sakrament ab; man soll die Reihenfolge Verkündigung – Glaube – Sakrament zur Norm erheben und auch für die Kinder das Katechumenat verpflichtend machen. Als Antwort dient die Aussage des Konzils von Trient, daß die Taufe nicht lediglich ein Zeichen des Glaubens, sondern auch dessen Ursache ist; sie bewirkt ja in den Getauften eine „innere Erleuchtung“. Der Vorwurf, die Taufe der Kinder sei ein Angriff auf ihre Freiheit, wird als völlige Illusion zurückgewiesen: „Keine menschliche Freiheit existiert in einem derart reinen Zustand, daß sie von jedem Einfluß frei sein könnte. Schon die Betrachtung der Naturordnung zeigt, daß die Eltern für ihre Kinder Entscheidungen treffen in allem, was für ihr Leben notwendig ist und sie auf die wahren Werte hinlenkt . . .“ So verstanden, entspricht die Praxis der Kindertaufe durchaus dem Evangelium, weil sie die Kraft eines Zeugnisses enthält; sie zeigt nämlich an, daß Gott uns zuvorkommt und unser Leben mit seiner unverdienten Liebe umgibt.

Der 3. Teil bietet „einige pastorale Richtlinien“. Als Grundaussage steht am Anfang, daß die Taufe der Kinder als schwerwiegende Verpflichtung zu betrachten ist; sie ist zum Heile notwendig, darum darf man dieses Zeichen und Werkzeug der zuvorkommenden Liebe Gottes für die Kinder nicht hinauschieben auf das Jugend- oder Erwachsenenalter. Freilich muß auch gewährleistet werden, daß dieses Geschenk Gottes durch eine echte Glaubenserziehung und Hinführung zu einem christlichen Leben sich so entfalten kann, daß das Sakrament seinen „vollen Sinn“ erreicht. Dies geschieht in der Regel durch Eltern oder Verwandte. Ist diese Gewähr aber nicht ernsthaft gegeben, kann das ein Grund sein, die Spendung dieses Sakramentes zu verschieben. Ist überhaupt keine Gewähr gegeben, soll man das Sakrament verweigern, was durchaus nicht als eine Form von Zwang anzusehen ist; es handelt sich nicht um eine persönliche Diskriminierung, sondern um einen pädagogischen Aufschub mit dem Ziel, die Familie je nach ihrer Lage zu einem tieferen Glauben oder zu einem besseren Verständnis ihrer Verpflichtungen zu führen. In diesem Zusammenhang wird auf den Wert und die Notwendigkeit des Taufgespräches der Seelsorger mit den christlichen Angehörigen und Familien, aber auch mit den wenig gläubigen und nicht-christlichen Familien hingewiesen, ebenso auf die Aufgabe der Pfarrgemeinde, sich an der Taufpastoral zu beteiligen, die Vorbereitungen und die christliche Unterweisung zu übernehmen und mitzutragen. Es ist „viel Wert darauf zu legen, daß die Eltern bei der Tauffeier anwesend sind und aktiv mitmachen; sie haben nunmehr den Vorrang vor den Patinnen und Paten, deren Anwesenheit jedoch ebenfalls gefordert ist, da ihre Mithilfe bei der Erziehung wertvoll und zuweilen notwendig ist“. Für den Zeitpunkt der Taufspendung gelten die Regeln des Rituale: „An erster Stelle steht die Gesundheit des Kindes . . ., dann ist die Gesundheit der Mutter zu berücksichtigen, damit möglichst auch sie anwesend sein kann, . . . auch die pastoralen Belange sind zu bedenken . . .: Daher soll die Taufe unverzüglich ge-

spendet werden, wenn sich das Kind in Todesgefahr befindet, sonst innerhalb der ersten Wochen nach der Geburt des Kindes“.

Die Kongregation für die Glaubenslehre wendet sich mit dieser Instruktion vor allem an die Bischöfe, und diese werden zugleich aufgefordert, die Priester und Eltern mit dem Inhalt bekannt zu machen, da beide, wenn auch in verschiedener Weise, unmittelbar betroffen sind. Die Kongregation wünscht und hofft, daß diese Unterweisung weite Verbreitung findet und als heilsamer Hinweis verstanden wird, dessen Dringlichkeit die gegenwärtigen Verhältnisse – und auch jüngste Vorkommnisse – hinreichend beweisen.

Für viele Diözesen ist diese Instruktion eine Bestätigung der bereits bisher geübten Taufpraxis; die hier enthaltenen Richtlinien sind also durchaus nicht völlig neu, jedoch sicher noch nicht von allen Angesprochenen akzeptiert und angewendet, wozu dieses Dokument ein neuer Anstoß sein soll.

(Instruktion über die Kindertaufe der Kongregation für die Glaubenslehre vom 20. Oktober 1980; AAS LXII/1980, 1137–1156.)

### *Kyryllos und Methodios – Schutzheilige Europas*

Zu Mitpatronen Europas an der Seite des hl. Ordensgründers Benedikt von Norcia hat Johannes Paul II. für die kath. Weltkirche die hl. Brüder Kyryllos und Methodios erklärt, die im 9. Jh. als Apostel und Lehrer der Slawen gewirkt haben. Die feierliche Proklamation erfolgte durch ein Apostolisches Schreiben, das am letzten Tag des Jahres 1980 veröffentlicht wurde, in dem die kath. Kirche des 1500. Geburtstages des hl. Mönchsvaters Benedikt gedacht hatte. Der Papst stellte dazu gleichsam als Begründung dieser Entscheidung fest: „Wenn man nämlich Europa geographisch und in seiner Gesamtheit betrachtet, so waren es vor allem zwei christliche Traditionsströme, die sich verbanden, um dieses Europa hervorzu- bringen, zwei Ströme, mit denen auch zwei verschiedene Formen oder Arten menschlicher Kultur entstanden sind, von denen jede die andere ergänzt. Denn wenn der hl. Benedikt . . . gleichsam das Haupt jener Kultur war, die von Rom, also vom Sitz der Nachfolger des Petrus, strömte, so haben die hl. Brüder aus Saloniki zunächst die griechische Weisheit und Kultur bekanntgemacht; dann stellten sie die Bedeutung der Kirche von Konstantinopel und der östlichen Tradition heraus: diese hat sich in der Frömmigkeit wie in der Kultur der Völker und Nationen im Osten des europäischen Kontinents tief eingegraben.

Und da heute, nach so vielen Jahrhunderten der Kirchenspaltung, der Trennung zwischen Orient und Okzident, zwischen Rom und Konstantinopel, seit dem II. Vatikanischen Konzil schon vieles unternommen wurde, um zur vollen Einheit zu gelangen, so scheint die Erhebung der hl. Kyryllos und Methodios zu Mitpatronen Europas neben den hl. Benedikt ganz und gar den Zeichen unserer Zeit zu entsprechen, besonders wenn sie in dem Jahr erfolgt, wo die beiden Kirchen, die kath. und die orthodoxe, in die entscheidende Phase des Dialogs eingetreten sind: begonnen hat dieser Dialog – in Erinnerung an den Apostel und Evangelisten Johannes – auf der berühmten Insel Patmos. Denn auch diese Erklärung zielt dahin, diesen Zeitpunkt für die kommenden Zeiten denkwürdig zu machen.“ (Apostolisches Schreiben „Egregiae virtutis“ vom 31. Dezember 1980; „L'Osservatore Romano“ vom 1. Jänner 1981.)

## Kirche in der Welt von heute

Sowohl für das, was auf den Abfallhaufen der Vergangenheit geworfen wird, wie für das, was in der Geschichte wahrhaft Epoche macht, verwenden wir umgangssprachlich das gleiche Wort „historisch“: Etwas ist „nur noch historisch“, also ohne Nachwirkung – oder aber etwas ist oder war von „wirklich historischer“, also bleibender Bedeutung. In welchem Sinne aber auf Ereignisse jüngster Vergangenheit, die im unaufhörlichen Nachrichtenstrom vorüberfließen, die Bezeichnung „historisch“ anzuwenden ist, darüber entscheidet allemal erst die Nachwelt, und das ist nicht schon ein Halbjahresrückblick.

Ein solcher kann allenfalls die Funktion eines Netzes haben, das Bedeutsamscheinendes zurückhält, ohne freilich ganz sicher zu sein, daß ihm nicht dennoch das eigentlich Bedeutsame entschlüpft, sei es, weil die Optik getrübt war, sei es, weil schon die „Medien“ das Wesentliche nicht erkannt hatten. Das kann auch der Kirchengeschichtsschreibung unterlaufen, obwohl gerade sie gewarnt sein sollte: „Das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was was ist, zu vernichten“ (1 Kor 1,28). Unter dem Notenschlüssel dieses Vorbehalts steht denn auch das Folgende.

Höchster Rang und größtes Gewicht ist, schon vom Protokoll her, vor allem aber wegen ihrer Thematik, zweifellos der RÖMISCHEN BISCHOFSSYNODE über die christliche Familie einzuräumen, die am 26. September 1980 zusammentrat; denn hier trat nicht nur die vielberufene Kollegialität des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes unübersehbar in Erscheinung, sondern mehr noch handelte es sich dabei, stärker noch als bei vorangegangenen Synoden über Evangelisierung oder Katechese, um die Quelle der Weitergabe des Glaubens und damit um die Kontinuität christlicher Verkündigung und kirchlichen Lebens.

Die Anteilnahme der Öffentlichkeit galt allerdings vornehmlich zwei, freilich nicht unwichtigen, Randfragen: Dem Problem der Geburtenregelung durch künstliche Empfängnisverhütung – Stichwort „Humanae vitae“ – und dem der pastoralen Behandlung bzw. der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. Zu beiden Themen haben sich sowohl die (veröffentlichte) Meinung der meisten Synodalen wie auch der Papst selbst ablehnend und restriktiv geäußert. Man wird dazu aber noch das bisher ausstehende Schlußdokument, das aufgrund der geheimgehaltenen (indessen aber teilweise bekannt gewordenen) „Propositionen“ der Papst zu formulieren und zu promulgieren sich vorbehalten hat, abwarten müssen, jedoch ohne große Spannung auf wesentlich Neues. Hingegen kann man hoffen, daß der eigentliche Schwerpunkt der Synode – die Familie als Keimzelle von Kirche und menschlicher Gesellschaft – deutlicher betont werden wird, als das im Stimmengewirr der unzähligen Wortmeldungen und der vorlauten Berichterstattung der Fall sein konnte.

Gleichzeitig mit der Bischofssynode fanden in Rom die zentralen Feierlichkeiten aus Anlaß des 1500. Geburtstages Sankt Benedikts statt, die der Papst mit einer Festmesse auf Monte Cassino in Anwesenheit von Hunderten von Äbten krönte. Eine Pilgerfahrt der europäischen Bischöfe nach Subiaco zu Ehren des „Patrons Europas“ bot Gelegenheit, der recht lockeren Organisation der Europäischen Bischofskonferenzen unter Leitung von Kardinal George Basil Hume von West-

minster (London) neuen Auftrieb zu geben und für die Arbeitssitzung vom 11. bis 15. Oktober 1981 über das Thema „Kollektive Verantwortung der Europäischen Bischofskonferenzen für die Evangelisierung Europas heute und morgen“ nachdrücklich zu motivieren. Das ist umso verheißungsvoller, als dabei auch die Bischofskonferenzen osteuropäischer Länder vertreten sind – willkommene Chance also für die hl. Slawenapostel Kyrill und Method, die der Papst zum Jahresende dem hl. Benedikt von Nursia als Schutzheilige Europas zur Seite gestellt hat, ihr neues Patronat vollmächtig auszuüben.

Die REISE DES PAPSTES NACH UND DURCH BRASILIEN vom 30. Juni bis 11. Juli 1980 läßt sich erst jetzt im Rückspiegel besser sowohl in ihren Auswirkungen im Lande selbst wie im gesamten lateinamerikanischen Umkreis konkret bewerten. Vom (einstweilen noch) bleibenden tiefen Eindruck dieses Besuches auf die Gläubigen konnte sich der Schreiber dieser Zeilen kürzlich selbst durch Augenschein überzeugen. Der Episkopat des Landes fühlt sich ebenfalls ermutigt, wenn auch die inneren Spannungen und Spaltungen nicht völlig überwunden sind und nun jede Gruppierung oder auch einzelne Bischöfe sich jeweils auf – vielfach aus dem Zusammenhang gerissene – Worte des Papstes berufen. Es geht dabei vor allem um die mehr oder minder größere Distanz zur Regierung und dem von dieser angeblich gestützten ausbeuterischen „System“ und um die mehr oder minder leidenschaftliche Parteinahme für die „Armen“. Die Trennung zwischen Religion und Politik – uraltes Thema! –, wie Johannes Paul II. sie immer wieder wünscht, läßt sich nun einmal im konkreten Fall so fein säuberlich nicht durchführen. Und wenn der Papst in einem erinnernden Mahnwort an den brasilianischen Episkopat zu Weihnachten noch einmal betont, die Rolle der Kirche habe „wesentlich religiös“ zu sein, so interpretiert flugs der Generalsekretär der nationalen Bischofskonferenz dieses „wesentlich“ durch ein: „dh: nicht ausschließlich“.

Reisen und Reden des Papstes in Brasilien wurden natürlich vor allem im übrigen Lateinamerika stark beachtet. Innerkirchlich kann man für den Bereich des CELAM (= Lateinamerikanische Bischofskonferenz) von einer eher positiven Bilanz des Gesamtzustandes sprechen. Die Zahl der Priesterberufe hat sich erhöht, die Rücktritte vom geistlichen Amt sind stark zurückgegangen. In den großen Seminaren studieren 12.375 junge Leute, das sind 27,4 Prozent mehr als im Jahre 1973. Dennoch ist der gegenwärtige wie auch zukünftig zu errechnende Priesterangel noch immer erschreckend hoch. Statistisch weniger deutlich, aber dennoch höchst wichtig ist gerade in dieser Situation die wachsende Zahl der Basisgemeinschaften, eines innerkirchlichen Phänomens von größter Zukunftsbedeutung, wenngleich einstweilen weder theologisch noch institutionell voll und klar bewältigt. Hier vor allem sollte man nochmals an 1 Kor 1,28 erinnern dürfen . . .

Politisch und sozial gesehen, dauern die akuten und latenten, die virulenten und die chronischen Krisen in Lateinamerika weiter an. Die Kirche, ermutigt durch Puebla und durch die Papstreise nach Brasilien, fühlt sich gefordert, die Menschenrechte zu verteidigen, wo immer es ihr möglich ist, erfährt aber überall, wie schwer es ist, zwischen Skylla und Charybdis, zwischen pastoraler und politischer Stellungnahme hindurchzusegeln. So hat sie zuerst in NICARAGUA die sandinistische Revolution unterstützt, sieht sich aber jetzt wegen des wachsen-

den marxistischen Einflusses genötigt, ihren Geistlichen – darunter auch Ernesto Cardenal, den Empfänger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels und schwärmerischen Idealisten, der den „gerechten Krieg“ gegen die Unterdrücker predigt und nach eigener Aussage das Dichten aufgegeben hat, damit andere dichten können! – die Weiterführung öffentlicher Regierungsämter zu verbieten – wie es scheint, einstweilen ohne Gehorsam zu finden.

In BOLIVIEN erheben die Bischöfe – vergeblich – ihre Stimme für die Wiederherstellung der Demokratie oder für das, was in diesen Ländern so genannt wird, und – erfolgreicher – für das Aufhören von Folter und ungesetzlicher Freiheitsberaubung. Ähnlich in CHILE und ARGENTINIEN, wenn auch nuancierter, weil dort die Verhältnisse weniger dramatisch sind. Zwischen diesen beiden Ländern vermittelt überdies der Vatikan, um einen Konflikt wegen des Besitzes von ein paar Inseln im Beagle-Kanal zu verhindern.

Die brennendsten Krisengebiete jedoch sind derzeit GUATEMALA und EL SALVADOR. In Guatemala herrscht offener Terror von Regierungsseite, übrigens ohne auf energischen Widerstand des umstrittenen Kardinal-Erzbischofs der Hauptstadt zu stoßen. Einmaliges Ereignis der Kirchengeschichte: Der Bischof von Quiché hat nach unvorstellbaren Terrorakten gegen Priester und Gläubige durch das Militär, das die fast nur von Indianern bewohnte Provinz seit 1976 mit eiserner Faust regiert, den gesamten Klerus – Priester und Ordensleute beiderlei Geschlechts – zurückgezogen, weil das politische Klima „jede pastorale Wirksamkeit unmöglich macht“.

Ebenso tragisch ist die Lage in EL SALVADOR, wo eine an sich anscheinend wohlmeinende Regierung unter Leitung eines christlich-demokratischen Präsidenten sich sowohl gegen die „Freunde“ von rechts wie gegen die Feinde von links wehren muß. Der latente Bürgerkrieg wird noch angeheizt durch Intervention von außen (Kuba, USA . . .), und Gläubige wie Bischöfe fühlen sich von allen Seiten bedrängt. Lateinamerika, die große kath. Reserve, ist auch in jenen Ländern, in denen die Situation zur Zeit weniger spektakulär ist, weiterhin auch das große Sorgenkind der kath. Weltkirche!

Die andere Papstreise der letzten Monate, die „Apostolische Pilgerfahrt“ durch die BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, führte in vergleichsweise ruhigere Zonen. Anfänglich schien zwar das Klima getrübt – nicht nur meteorologisch, wie es in der Art oder Unart des Monats November liegt, sondern ideologisch durch hysterische Polemik kath. Extremisten, die dem Gast vorrechnen wollten, was sein Besuch kostete, und durch die geschürte Überreaktion protestantischer Kreise auf eine leider mit bischöflicher Genehmigung veröffentlichte Studie über Luther und die Reformation. Das weckte noch einmal Ressentiments mancher Gruppen, die durch den sogenannten „Wahlhirtenbrief“ der Bischöfe zu den Septemberwahlen, in denen sie eine Beeinflussung der Wähler zugunsten der CDU sehen wollten, ohnehin bereits verbittert waren.

Doch verlief die Reise selbst durchaus positiv, und man kann sogar hoffen, daß sie das ökumenische Gespräch neu in Gang bringen und nachhaltig fördern wird. Historisches Ereignis? In welchem Sinne, muß sich erst noch erweisen.

Indessen wird, wenn diese Zeilen erscheinen, die nächste Reise des Papstes nach den PHILIPPINEN, GUAM und JAPAN vorüber sein und eine weitere nach Lourdes und in die Schweiz bevorstehen. Die Zeiten des „unbewegten Bewe-

gers“ im Vatikan sind vorüber. Der aber ähnelte ohnedies eher dem Gott des Aristoteles als dem der biblischen Offenbarung, der sich mit seinem Volk auf die Wanderschaft begibt und – „dives in misericordia“ – in Christus zu allen Menschen leibhaftig kommen will.

Die große Sorge der Kirche ist und bleibt der WELTFRIEDE. Sie prüft die politischen Ereignisse und Veränderungen vor allem an diesem Anliegen. Auch in POLEN geht es letztlich um den Frieden: Den sozialen Frieden, der ohne Gerechtigkeit nicht zu haben ist und für die die freien Gewerkschaften seit August 1980 hartnäckig und erfolgreich mit vorsichtiger Unterstützung durch die polnische Kirche und mit offener Sympathie des polnischen Papstes kämpfen – den Frieden „tout court“, weil eine stets mögliche militärische Intervention der UdSSR größte Gefahren heraufbeschwören müßte. Der neue Ton des nicht zuletzt mit den Stimmen der Katholiken gewählten US-Präsidenten Reagan, so bedrohlich er klingt, dürfte vielleicht im Endeffekt den Frieden sicherer machen, weil dahinter die Entschlossenheit steht, ihn zu bewahren. Außer in Polen geht sonst in der kirchlichen Ostpolitik nichts voran. Die Fronten sind erstarrt.

Für die FERNOSTPOLITIK darf man sich von der schon erwähnten Papstreise wohl neue Öffnungen erhoffen, soweit nicht auch dort „Mars die Stunde regiert“. Sicher ist anzunehmen, daß diese Reise auch Auswirkungen auf nicht besuchte Länder haben wird, wobei man gewiß an China wird denken müssen. Es scheint übrigens, daß die Intervention Roms für den kath. Oppositionellen Kim Dae Jung in Süd-Korea wesentlich dazu beigetragen hat, daß der zum Tode Verurteilte schließlich zu lebenslänglicher Haft „begnadigt“ wurde.

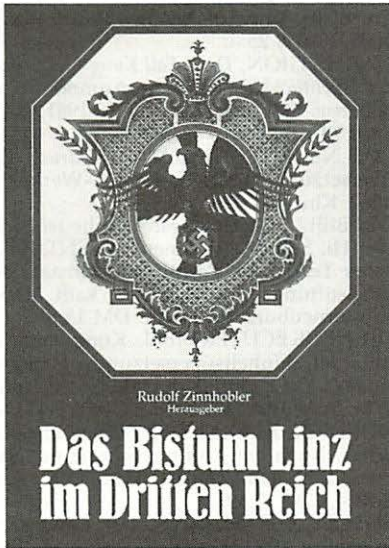
An der unbewältigten Krise in SPANIEN ist nicht zuletzt eine Frage beteiligt, die auch die Kirche betrifft bzw. die erst eigentlich von der Kirche aufgeworfen wurde: Es geht dort unter anderem um die Ehescheidung, an der sich auch die Geister scheiden. Im Zuge der Umwandlung Spaniens in ein modernes demokratisches Staatswesen ist die Ermöglichung der Ehescheidung unaufschiebbar. Aber es wird – auch innerhalb der Regierungspartei(en) – nicht nur über die Modalitäten, sondern auch über das Prinzip gestritten, wobei Teile der Hierarchie eine extrem ablehnende Position verteidigen, andere jedoch toleranter zu sein scheinen.

FRANKREICH, das vor Präsidentenwahlen steht, ist und bleibt im religiösen Bereich auch nach dem Papstbesuch vom Mai 1980 recht unbeweglich in seine „familles spirituelles“ aufgegliedert, die sich gegenseitig tolerieren, aber nicht entgrenzen. Daran wird auch der neue Erzbischof von Paris, Msgr. Lustiger, ein in Paris geborener Sohn polnisch-jüdischer Eltern und im jugendlichen Alter konvertiert, kaum etwas ändern können. Immerhin beweist diese originelle Ernennung, daß der Papst nicht nur Humor hat, sondern auch Mut, und daß er entschlossen ist, den Anfängen eines im Lande aufkommenden Neo-Antisemitismus zu wehren, der bereits zu blutigen Attentaten geführt hat.

ITALIEN endlich wird mit seinen Problemen weiterhin nur schwer fertig. Seit der Papst kein Italiener ist, hört man nichts mehr von einer Einmischung des Vatikans in die italienische Politik – in Polen ist diese Einmischung indessen sehr willkommen, zumal sie auf so delikate und diskrete Art geschieht. – Unter den mancherlei Fragen, die dem italienischen Volk als Referendum vorgelegt werden sollen, befindet sich auch ein neuer Entwurf zum Gesetz über die Abtreibung. Hier wird die Kirche wieder aktiv werden müssen, um den Schutz des ungeborenen Lebens besser zu sichern als bisher. Im übrigen gilt bekanntlich der Prophet nur wenig im

eigenen Land, und so gelingt es den Mahn- und Flehrufen des Papstes in Italien so wenig wie in Irland und in den baskischen Provinzen, dem Terrorismus – dem politischen wie dem schlechthin kriminellen – Einhalt zu gebieten. Von den Ungezählten, die dem Papst zuhören, sind es doch stets nur wenige, die auf ihn hören.

# POLITIK & ZEITGESCHICHTE



Rudolf Zinnhobler

## Das Bistum Linz im Dritten Reich

488 Seiten, 48 Seiten s/w-Bilder, farbiges Titelbild, Efaln. öS 298,--.

Die Autoren zeigen die vielfältigen Facetten des Nebeneinanders und Gegeneinanders von Kirche und Nationalsozialismus.

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

Edmund Merl

## Besatzungszeit im Mühlviertel

2. Auflage, 348 Seiten, 10 Seiten Karten, 12 Seiten s/w-Bilder, Efaln. öS 348,--.

Sachlich und nüchtern berichtet Hofrat Dr. Edmund Merl von der zehn Jahre währenden Besatzungszeit im Mühlviertel.

Johann Blöchl

## Meine Lebenserinnerungen

2. Auflage, 284 Seiten Text, 30 Abbildungen, Leinen. öS 248,--.

Harry Slapnicka

## Oberösterreich – als es "Oberdonau" hieß

548 Seiten, 32 Seiten s/w-Bilder, farbiger Schutzumschlag, Leinen. öS 376,--.



**OLV-**  
**Buchverlag**

Oberösterreichischer  
Landesverlag

## 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.

- ABEL EDUARD / JESSE PETER, . . . *in die Welt hinaustreten*. Texte, Fakten, Fotos zum Thema der Weltmissionskonferenz Melbourne „Dein Reich komme“. (64 S., 15 farb., 24 Schwarzweißfotos) Basilea-V., Basel 1981. Ppb. sfr 12.-.
- ACHTNICH MARTIN, *Christophorus – Auf der Suche nach dem Großen*. (32 S., Farbbilder) Herder, Freiburg 1980 (Serienpreis).
- ADAM ADOLF / BERGER RUPERT, *Pastoralliturgisches Handlexikon*. (XXII u. 570.) Herder, Freiburg 1980/ Kln. DM 58.- (Einführungsspr.).
- ALAND KURT, *Geschichte der Christenheit*. Bd. I: Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation. (476.) Gerd Mohn, Gütersloh 1980. Ln. DM 58.-.
- ALARCO LUIS FELIPE, *Jesus ante la muerte*. (XII u. 723.) Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Peru 1981, Ppb.
- BÄRENZ REINHOLD, *Das Gewissen*. Sozialpsychologische Aspekte zu einem moraltheologischen Problem. (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, hg. v. Th. Kampmann, Bd. 12) (256.) Echter, Würzburg 1978. Ppb.
- BIBEL IM JAHR '81. *Damit sie das Leben haben*. Biblische Impulse zu einem neuen Lebensstil. (125 S., Kalendarium, Bildtafeln) KBW, Stuttgart 1980. Ppb. DM 5.80.
- BOSEN WILLIBALD, *Jesusmahl – Eucharistisches Mahl – Endzeitmahl*. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas. (SBS 97) (144.) KBW, Stuttgart 1980. Ppb. DM 25.80.
- BOFF LEONARDO, *Kreuzweg der Gerechtigkeit*. Mit Zeichnungen von Lucia Jochamowitz. (90.) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 9.80.
- BRANDENBURGER EGON, *Das Recht des Weltenrichters*. Untersuchung zu Matthäus 25, 31–46. (SBS 99) (152.) KBW, Stuttgart 1980. Ppb. DM 26.80.
- BROER INGO, *Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes*. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus. (SBS 98) (144.) KBW, Stuttgart 1980. Ppb. DM 25.80.
- BUSSE U. u. a., *Jesus zwischen arm und reich*. Lukas-Evangelium. (Bibelauslegung für die Praxis 18) (160.) KBW, Stuttgart 1980. Ppb. DM 22.80.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT (Enzyklopädische Bibliothek in 30 Bd.).
- Bd. 8: Knab D. / Langemeyer G., *Bildung; Rombach H., Leistung und Muße; Halder A., Aktion und Kontemplation; Brakelmann G., Arbeit*. (141.)
- Bd. 21: *Seckler M., Aufklärung und Offenbarung; Welte B., Ideologie und Religion; Schaeffler R., Kritik und Anerkennung*. (143.)
- Bd. 25: *Luckmann Th. / Döring H. / Zulehner P. M., Anonymität und persönliche Identität; Schillebeeckx E., Erfahrung und Glaube; Casper B., Alltagserfahrung und Frömmigkeit; Kaufmann F. X. / Stachel G., Religiöse Sozialisation*. (168.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 24.50, 24.50, 28.20.
- DALY ROBERT J., *Christian Sacrifice*. The Judaeo-Christian Background before Origen. (Studies in Christian Antiquity, vol. 18) (604.) The Cath. Univ. of America Press, Washington 1978. Kln. \$ 25.-.
- DARMS GION, *Der „Fall König“ im Scheinwerfer der Öffentlichkeit*. Kritische Anmerkungen. (40.) Albertus-Magnus-V., Schwyz 1981. Kart. lam. sfr 6.90. DM 7.50.
- DAS NEUE TESTAMENT, *Großdruck*. Einheitsübersetzung. (678.) Kath. Bib.-Werk, Stuttgart 1980. Kln. DM 28.-.
- DIE BIBEL. *Gesamtausgabe*. Einheitsübersetzung der Hl. Schrift. (Psalmen und NT: Ökumenischer Text) (1456.) Kath. Bibelanstalt/Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart/Ost. kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1980. Kln. DM 15.80.
- DIENEUE ECHTER BIBEL, *Kommentar zum AT mit der Einheitsübersetzung*: Dommershausen W., *Ester* (50.); Krinetzki G., *Hoheslied* (31.) Würzburg 1980. Kart. DM 16.80, S 114.-.
- DORDETT ALEXANDER, *Impotenz als Ehehindernis*. Nach der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota. (78.) Herder, Wien 1980. Kart. lam. S 84.-, DM 12.80.
- EGLOFF BERCHMANS, *Das Gebet der Vielschäftigen*. (95.) Mirjam-V., Jestetten 1980. Kart. DM/sfr 3.-, S 24.-.
- ERNI RAYMUND, *Die Kirche in orthodoxer Schau*. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. (128.) Kanisius-V., Freiburg/Schweiz o. J. Kart. DM 10.-.
- FAVARO ORESTE, *Kreuzweg Jesus Christi im Lichte der Evangelien und des Turiner Grabtuches*. (64.) Kanisius-V., Freiburg/Schweiz 1980. Kart. DM 4.-.
- GEPPERT WALTER, *Geheimnis der Gebetserhöhung*. Eine Herausforderung an den Atheismus. (174.) Katzmann, Tübingen 1980, Ppb. DM 24.-.
- GNILKA JOACHIM, *Der Kolosserbrief*. (XIII u. 249.) (HTk Bd. X/1) Herder, Freiburg 1980. Ln. DM 74.) (Subsr. DM 64.-).
- GROSS HEINRICH / REINELT HEINZ, *Das Buch der Psalmen*. Teil II (Ps 73–150). (Geistl. Schriftlesung, hg. v. Eising/Lubczyk, Bd. 9/2) (452.) Patmos, Düsseldorf 1980. Kln. DM 25.80.
- GRUBER ELMAR, *Erstbeichte und Erstkommunion*. Begleitbuch für Katecheten und Eltern. (80.); *Vorbereitungsalbum der Kinder*. (32. Bl.)

Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 8.80 u. 4.80.

GRÜNDEL JOHANNES, *Normen im Wandel*. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute. (reihe engagement) (146.) Don-Bosco-V., München 1980. Ppb. DM 26.-.

HEIM WALTER, *Kleines Wallfahrtsbuch der Schweiz*. (159 S., 38 Abb.) Kanisius-V., Freiburg/Schweiz o. J. Kart. lam. DM 10.-.

HEINIGER ERNSTPETER, *Ideologie des Rassismus*. Problemsicht und ethische Verurteilung in der kirchlichen Sozialverkündigung. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. 28) (XXXVII u. 380.) Immensee, Schweiz 1980, Brosch. sfr 57.40.

HILPERT KONRAD, *Ethik und Rationalität*. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik. (615.) (Moraltheol. Studien hg. v. B. Schüller, Bd. 6.) Patmos, Düsseldorf 1980. Ppb. DM 78.-.

HOLLMANN KLAUS, *Was nützt der Glaube?* Überlegungen zur Menschlichkeit des Glaubens. (248.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1980. Ppb. DM 24.80.

HUBER MAX, *Erstkommunion feiern*. Gottesdienstmodelle. (95.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 12.80.

ISTITUTO PER LA RICOSTRUZIONE INDUSTRIALE, *Civiltà delle Macchine*. Rivista bimestrale di cultura contemporanea. XXVII/4-6: Religione e cultura. (184.) Edindustria, Roma 1980. Kart. lam.

KRINETZKI GÜNTER, *Kommentar zum Hohenlied*. Bildsprache und theologische Botschaft. (Beitr. z. bibl. Exeg. u. Theol. Bd. 16) (310.) Lang, Bern 1981. Ppb. sfr 49.-.

LAUB FRANZ, *Bekennnis und Auslegung*. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief. (Bibl. Untersuchungen, hg. v. Eckert/Hainz, Bd. 15) (VIII u. 310.) Pustet, Regensburg 1980. Kart. DM 64.-.

LUCIANI ALBINO Papst Johannes Paul I., *Im Geiste Jesu*. Das Beispiel des hl. Alfons von Liquiri. (64.) Herder, Wien 1981. Ppb. S 52.-, DM 7.80.

MADEY JOHANNES, *Der von dir, Vater, ausgeht und von deinem Sohne nimmt*. Der Hl. Geist im Beten der Syro-Antiochenischen Kirche. (Oecumenismus spiritualis III) (155.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1980. Ppb. DM 8.80.

MAIER-F. EMIL / SPIEGEL M., *Jesus macht Zachäus froh; Jesus wird geboren*. (Bilder der Bibel 3 u. 4) KBW Stuttgart 1980. Ppb. je DM 12.80.

MARXER FRIDOLIN, *Die Infragestellung Gottes*. Antwort auf die Provokation des Atheismus. (Imba Impulse 15 (143.)) Imba, Freiburg/Schweiz 1980. Kart. DM 9.80.

MÜLLER GERHARD LUDWIG, *Für andere da*. Christus - Kirche - Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt. (Konfessionskundliche u. kontroverstheol. Studien, Bd. 44) (259.) Bonifaciusdruck, Paderborn o. J. Kln. DM 26.-.

MUTTER TERESA VON KALKUTTA, *Mein Geheimnis ist ganz einfach*. (80.) Kanisius-V., Freiburg/Schweiz 1980. Kart. lam. DM 9.-.

OEKUMENISCHES FORUM, *Grazer Hefte für konkrete Ökumene*. Nr. 3. (161.) Graz 1980. S 60.-.

ÖÖ. LANDESGREGIERUNG, *Das älteste Periodikum der Welt*. Festschrift. 350 Jahre Amtliche Linzer Zeitung. (76 S., viele Abb.) Amtsdruckerei Linz o. J. Kart. lam.

REIHE „GELEBTES CHRISTENTUM“: Engelhard P., *Max Josef Metzger*. (61.); Funke A., *Friedrich von Bodelschwingh*. (55.); Köhler O., *Johann Peter Hebel*. (53.); Wild I., *Florence Nightingale*. (55.) Imba, Freiburg/Schweiz/Wittig, Hamburg 1980. Kart. je DM 5.-.

REINALTER HELMUT, *Aufgeklärter Absolutismus und Revolution*. Zur Geschichte des Jakobinertums und der frühdemokratischen Bestrebungen in der Habsburgermonarchie. (Veröff. d. Kommission f. neuere Geschichte Österreichs, Bd. 68) (560.) Böhlau, Wien 1980. Ln. S 924.-.

SARTORY THOMAS u. GERTRUDE, *Die Meister des Weges* in den großen Weltreligionen. (176.) (Herderbücherei 847) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 6.90.

SCHILSON ARNO, *Das Kind - Armut als Reichtum*. Eine theologische Wegweisung. (46.) Kyrios, Meitingen 1980. Kart. lam. DM 5.-.

SCHNEIDER REINHARD, *Glaube und Vertrauen*. (94.) Miriam-V., Jestetten 1980. Kart. lam. DM/sfr 4.80, S 38.-.

SCHOLL NORBERT, *Gleichnisse als Comics - Comics als Gleichnisse*. Arbeitshilfen für den Religionsunterricht mit Zeichnungen von J. Enderlin, Th. Hebgen u. R. Wertz. (64.) Herder, Freiburg 1980, Kart. lam. DM 9.80.

SEEBASS HORST, *Entstehung des Lebens*. Studium generale Wintersemester 1979/80 (Schriftenreihe d. Westfäl. Wilhelms-Univ. Münster, Heft 2) (VIII u. 139.) Aschendorff, Münster 1980. DM 20.-.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Bd. VII, Lfg. 1-3; Böhmsche Brüder - Buße. (480.) Walter de Gruyter, Berlin 1980. Kart. DM 126.- (Subskr.).

VIERZIG SIEGFRIED, *Kirche und Politik*. (UTB 1036) (128.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. lam. DM 14.-.

WATT W. M. / WELCH A. T., *Der Islam*. I. Bd.: Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25/1) (371.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ln. DM 78.-.

WILSON IAN, *Eine Spur von Jesus*. Herkunft und Echtheit des Turiner Grabtuchs. (343.) Herder, Freiburg 1980. Kln.

WINTER EDUARD, *Ketzerschicksale*. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten. (431.) Benziger, Zürich 1980. Ln. sfr 32.-.

## HERAUSGEBER

ALBRECHT / FUCHS / LIMBECK, *Vom Wort zum Leben*. Elemente zur Feier des Sonntags - Lesejahr A, Heft 3: 2. bis 8. Sonntag im Jahreskreis (112.); Heft 4: Aschermittwoch - 5. Fastensonntag (96.) KBW, Stuttgart 1981, je DM 13.80.

DACH SIMON, *Kinderlob*. Mappe 1. (Heft 5 in der Reihe „Begleitsätze zum Gotteslob“) Partitur (16.) und 4 Stimmhefte (32.) Bonifaciusdruck, Paderborn o. J. DM 9.80.

DIETRICH M. / GREISENEGGER W., *Pro und Kontra Jesu Hochzeit*. Dokumentation eines Opernskandals. (412.) Böhlau, Wien 1980. Kart. lam. S 248.–.

FEIGE JOACHIM / SPENNHOF RENATE, *Wege entdecken*. Biblische Texte, Gebete und Betrachtungen. (176.) KBW, Stuttgart 1980. Ppb. DM 8.80.

HORN / BIENER / KROPFREITER / PLANAVSKY, *Orgelstücke zum Gotteslob*. Teil V: Nr. 549–596 (124.); Teil VI: Nr. 605–706 (100.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1980. Ppb. DM 24.80; 22.–.

KALTENBRUNNER GERD-KLAUS, *Wir sind Evolution*. Die kopernikanische Wende der Biologie. (Herderbücherei Initiative 40) (192.) Freiburg 1981. Ppb. DM 11.90 (Abon. DM 9.90).

LENGSFELD PETER, *Ökumenische Theologie*. Ein Arbeitsbuch. (508.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ln. DM 69.–.

WALLNER LEO / KARNER PETER, *Ökumene zum Weitergeben*. Ökumenische Morgenfeier im ORF. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Ppb.

## BUCHBESPRECHUNGEN

### PHILOSOPHIE

VETTER HELMUTH, *Stadien der Existenz*. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards. (205.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 168.–, DM 24.80.

Vf. dieser Habilitationsschrift (Wien) beansprucht alle Schriften Sören K. für seine phil. Arbeit, deren Relevanz er aufweist in Auseinandersetzung mit einer Reihe von Kierkegaard-Forschern (Adorno, Hirsch, Jaspers, Malantschuk, Schrey). Im 1. Kap. zeigt er Problem und Aufgabe einer phil. Interpretation des „religiösen Schriftstellers“ (§§ 1–3). Das 2. Kap. untersucht die Entfaltung der Existenz unter der Perspektive von „Stadien“ und „Sphären“ (§§ 4–9). Im 3. Kap. konfrontiert V. den Begriff der Subjektivität mit dem „Uneigentlichen“ des Leiblich-Erotischen, der Natur, der Mitmenschlichkeit (§§ 10–12). Bei allem Eingehen ins Detail wird eine klare Übersicht des Gesamtwerkes geboten.

Das zwiespältige Verhältnis S. K. zur Philosophie (er beansprucht nicht, Philosoph zu sein, interessiert sich aber für eine über die „heidnische“ Philosophie hinausgehende philosophia secunda) steht im engen Konnex mit seinem Existenzbegriff. Die Tatsache, daß alles Denken in der Immanenz „atmet“, Glaube und Paradox hingegen einen eigenen Bereich bilden, artikuliert sich u. a. darin, daß der Unterschied zwischen dem „Logos“ als Gedanken und „Logos“ als dem Wort Gottes (das Fleisch geworden ist)

aufgehoben wurde. Die Spekulation hat das Paradox-Religiöse zurückverlegt in das Ästhetische, das sich wegen der Unmittelbarkeit der Sinnlichkeit als Gegenbegriff zum Geist versteht. Nach der These des Vf. sind alle 3 Existenzstadien (auch das ethische sowie das religiöse Stadium) durch die im Grunde immer ästhetisch bleibende Darstellungsform affiziert. Von hier aus wäre nach einem möglichen Zugang zu einer „philosophia secunda“, die S. K. als Anthropologie versteht und die als christliche Phil. nicht primär Theorie, sondern prakt. Phil. (Ethik) wäre, zu fragen.

Da S. K. die Entscheidung zur Ewigkeit als Wesensmöglichkeit des Menschen vorstellt, führt er damit vor die Alternative, von der her die gesamte phil. Fragestellung in eine neue Dimension versetzt ist: „Entweder ist das Ewige eine Wirklichkeit – dann ergibt sich die Aufgabe, den Weg der paradoxen Dialektik mit allen Konsequenzen auf sich zu nehmen oder zu zeigen, inwiefern ein anderer Weg gangbar ist (der aber nicht mehr hinter die von S. K. kritisierte Position zurückführen kann); oder dieser Gedanke ist selbst ein menschlicher Entwurf – dann aber wird die Theologie auf ihren exklusiven Anspruch verzichten müssen, und die Philosophie ist von ihrer theologischen Prämisse frei“ (196).

Der Leser wird damit zur Frage hingeführt, unter welcher Hinsicht die Grundlagen einer christlichen Philosophie artikuliert werden könnten.

Ried i. I. Franz Danksagmüller

HUBER HANS / SCHATZ OSKAR, *Glaube und Wissen*. (Symposion in München 1978) (272.) Herder, Wien 1980. Ppb. S 248.–, DM 36.–.

Das vom römischen Sekretariat für den Dialog unter dem Vorsitz von Kardinal König vom 24. bis 26. April 1978 in München veranstaltete Symposion „Glaube und Wissen“ wurde allgemein als ein bedeutender Schritt in der Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie gewertet. Um so erfreulicher ist es, daß nun die Vorträge und Berichte aus den Arbeitskreisen dieser Tagung gedruckt vorliegen. Dies gilt in erster Linie von den öffentlichen Vorträgen.

V. E. Frankl diagnostiziert die Sinnlosigkeit als Grundkrankheit unserer Zeit und versucht im „Willen zum Sinn“ eine auch auf einen religiösen „Meta-Sinn“ offene Heilung anzubieten. K. Z. Lorenz beschäftigt sich mit den (negativen) Auswirkungen des technomorphen Denkens auf das ethische Verhalten des heutigen Menschen. H. Zemanek findet aus der Begrenztheit des Computers auf neue Weise zur Transzendenz des menschlichen Geistes. J. Meurers versucht in einem Nach-Denken von Dichtern und Philosophen eine Deutung von Wissenschaft als Tun des Menschen, das des „Gesprächs“ (Hölderlin) bedarf.

In den Arbeitskreisen, von denen kurze Berichte vorliegen, wurden die Themen: „Der Konflikt zwischen Glaube und Wissenschaft in der Vergangenheit“, „Naturwissenschaft und technischer Fortschritt in Konfrontation mit dem reli-

giösen Leitbild des Christentums“, „Biologie und Evolution in Gegenüberstellung zum christlichen Menschenbild“ sowie „Kosmologie und Religion“ behandelt. Hier kam es auch zu einem über Anfragen hinausgehenden Gespräch der Naturwissenschaftler mit den (relativ spärlich vertretenen) Theologen. Ausführliche Statements aus der Sicht der evolutionären Erkenntnistheorie (R. Riedl), der Geschichtswissenschaft (G. Mann), der Philosophie (L. Kolakowski), der Psychologie (E. Fromm) und der Genetik (E. Blechschmidt) nehmen zu Teilfragen des Symposions Stellung. Ein Blick auf das z. T. kritische Echo in der Presse (vor allem ein ausführlicher Bericht der HerKorr) runden den ansprechenden und für den Theologen sehr interessanten Bd. ab, der eigentlich mehr eine Anfrage an die Theologie als ein Gespräch mit ihr darstellt.  
Linz Ulrich G. Leinsle

ADLER GERHARD, *Seelenwanderung und Wiedergeburt*. Leben wir nicht nur einmal? (144.) (Herderbücherei 806) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 5.90.

Der Gedanke, daß wir vor diesem Leben schon einmal gelebt haben und in zahllosen Wiedergeburten immer wieder neu leben werden, hat in der Geisteswelt Indiens, in der europäischen Antike und auch später in fast allen Kulturkreisen eine erstaunliche Verbreitung gefunden. Die Auflagen von Bestsellern gehen in die Millionen, und diese Lehre ist auch heute noch im Vordringen. Dabei ist die Lehre von den ewigen Wiedergeburten freilich nicht einheitlich: während die einen an eine fortschreitende sittliche Läuterung denken, lehren andere einfach einen sich wiederholenden ewigen Kreislauf oder mit den Upanishaden eine Auslöschung der individuellen Persönlichkeit im Nirwana.

Was empfiehlt die Lehre von der Seelenwanderung dem heutigen Menschen? Wie konnte diese Lehre fast die Hälfte der ganzen Menschheit erobern? Wir empfinden es als unverständlich oder gar ungerecht, daß die einen Menschen arm, die anderen reich, gesund oder verkrüppelt, begabt oder unbegabt geboren werden. Nach der Lehre der Wiedergeburten liegt der Grund in einer Sünde des Vorlebens und in einem verschieden hohen Grad der Entwicklung. Hypnose und Parapsychologie, Spiritismus und Privatoffenbarung behaupten, über die Taten im Vorleben einzelner Persönlichkeiten Auskunft geben zu können. Theosophie und Anthroposophie tragen die Lehre von der Seelenwanderung wie eine neue Religion herein in unsere Zeit.

Es ist wohlthuend, daß A. bei aller Aufgeschlossenheit für diese Lehre ihr doch nicht einfach verfallen ist. Er betont mit aller Offenheit, daß es für die Seelenwanderung keinen einzigen empirischen Beweis gibt und daß Judentum und Christentum sich ganz eindeutig gegen die Seelenwanderung aussprechen. Die Entscheidung beim Tode ist für uns endgültig, Christus ist kein neuer Buddha, und die Erlösungstat auf Golgatha wird sich nicht wiederholen. Auch ist die christli-

che Gnade und die göttliche Barmherzigkeit mit der eisern wirkenden Kausalität eines karma unvereinbar. Darum ist diese kleine Schrift ungemein wertvoll: sie informiert mit großer Liebe zur Frage doch mit einer wohlthuenden Objektivität über eine sehr bedeutsame Menschheitsfrage.  
Graz Johann Fischl

WEISHEIPL JAMES A., *Thomas von Aquin, Sein Leben und seine Theologie*. (391.) Styria, Graz 1980. Ln. S 440.-, DM. 59.-.

6 Jahre nach dem Erscheinen wird hier ein Standardwerk der Thomas-Forschung in einer brauchbaren Übersetzung auch dem deutschsprachigen Leser zugänglich gemacht. W. gibt eine erschöpfende Darstellung (die aber auch für den Nicht-Fachmann verständlich und lesbar bleibt) des Lebens des Aquinaten auf dem Hintergrund seiner Zeit. Die Werke und deren Lehrinhalte werden dadurch in ihrem „Sitz im Leben“ erfaßt und aus der unmittelbaren Situation im geistigen Kontext des 13. Jh. begriffen. Die dadurch erreichte Lebendigkeit der doktrinalen Darstellung ist freilich mit einer gewissen Beliebigkeit der zur Darstellung gebrachten Lehrinhalte verbunden. W. weicht in einigen Punkten von den traditionellen Auffassungen ab, etwa hinsichtlich der Echtheit von „De regimine principum“, der Datierung der „Commendatio S. Scripturae: Hic est liber mandatorum“ u. a. Den Anlaß zur Rückberufung des Aquinaten nach Paris im Winter 1268/69 sieht W. mit gutem Grund im Wiederaufleben des Antimendikantenstreites unter Gérard de Abbéville, mehr als in der Bedrohung der kath. Lehre durch den „lateinischen Averroismus“ (die Forschungen von van Steenberghen zu diesem Fragenkreis verdienen größere Beachtung). Der mystische Hintergrund der Lehre des Aquinaten und das Erlebnis vom 6. Dezember 1273, das zur Einstellung seiner schriftstellerischen Tätigkeit führte, werden keineswegs billig rationalisiert, sondern mit großer Behutsamkeit erörtert. Der zeitgeschichtliche Hintergrund, vor allem hinsichtlich der Familien-, Universitäts- und Ordensgeschichte ist ausführlich dargestellt. Wie bei einem derartigen Opus magnum wohl unvermeidlich, treten hier einige Ungenauigkeiten auf (z. B. Verleihung der Lehrstühle von 1258: S. 66/83; Fest des hl. Dionysius: S. 73/78 u. a.). Die Geschichte der Lehre und des Nachwirkens des Aquinaten wird über die Verurteilung von 1277 und die Heiligsprechung bis zur Übertragung der Reliquien nach Toulouse am 28. Jänner 1369 fortgesetzt. Eine Zeittafel, ein Katalog der authentischen Schriften mit Verweis auf die jeweils beste Edition (eine Ersetzung des Katalogs von I. T. Eschmann war nicht beabsichtigt), sowie ein knappes Quellen- und Literaturverzeichnis und die entsprechenden Register ergänzen den für die Beschäftigung mit Thomas unentbehrlichen Bd. Bei der Herausgabe der z. T. sprachlich etwas harten Übersetzung („promovieren“ im Aktiv für das Erlangen des akad. Grades z. B.) hätte man sich auch eine Weiterführung der Literatur

(vor allem die Forschungen von U. Host und R. Heinzmann zur Systematik der Summa Theologiae, von E. H. Wéber zur Beziehung des Aquinaten zu Bonaventura und die reiche Literatur im Umkreis des Jahres 1974 wären hier zu nennen) wünschen können.

Linz Ulrich G. Leinsle

#### BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

GUNNEWEG ANTONIUS H. J., *Geschichte Israels bis Bar Kochba*. (Theol. Wissenschaft, hg. v. Joest/Kaiser/Lohse, Bd. 2) (211.) Kohlhammer, Stuttgart 31979. Kart. lam. DM 20.–

Dieser seit 1973 in 3. Aufl. gedruckte Grundriß hat sich bereits als didaktisch empfehlenswert erwiesen und braucht nicht mehr umfassend vorgestellt zu werden. So interessieren vor allem die neu bearbeiteten Abschnitte über die Landnahme und die altisraelitische „Amphiktyonie“, darüber hinaus aber überhaupt die „Vor- und Frühgeschichte“ Israels, deren Problematik im letzten Jahrzehnt in heftige Diskussion geraten ist. Die folgenden kritischen Anmerkungen beschränken sich daher auf diesen Bereich.

Methodisch ist G. noch immer stark von M. Noth's Darstellung der Geschichte Israels beeinflusst, obwohl deren einseitig überlieferungskritische und -geschichtliche Prägung schon mehrfach berechtigten Widerspruch gefunden hat. Ob hier nicht die literaturwissenschaftlich und archäologisch ausgeglichene Interpretation von R. de Vaux Beachtung verdient hätte, dessen umfangreiche, wenn auch fragmentarische „Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan“ (Paris 1971, 674 S.) nicht einmal in den Literaturverzeichnissen angeführt wird? Doch dürften auch zit. Publikationen nicht immer ausgewertet worden sein. Wie könnte sonst etwa den Patriarchennamen oder den Rechtsbräuchen der Nuzitexte noch ein derartiges historisches Gewicht beigemessen werden – trotz der Erwähnung von Th. L. Thompson „The Historicity of the Patriarchal Narratives“ (Berlin 1974)? Da die amerikanische Forschung, die der altisraelitischen Geschichtsschreibung schon wichtige Impulse geben konnte, auch sonst eher vernachlässigt zu werden scheint, sei hier auf ein weiteres fundamentales Werk hingewiesen: N. K. Gottwald, „The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E.“ (New York 1979.)

Was immer auch gegen M. Noth's „Amphiktyoniehypothese“ vorgebracht werden mochte, G. konnte bisher mit Recht darauf verweisen, daß die Kritik an ihr „erst dann durchschlagend wäre, wenn es ihr gelänge, eine bessere Alternative anzubieten“ (47). Eine solche existiert nun tatsächlich mit den auf patrilinearen Verwandtschaftssystemen aufgebauten „segmentären Gesellschaften“, die ohne eine Zentralinstanz funktionierten. Es ist das Verdienst von F. Crüsemann „Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen

Staat“ (Neukirchen 1978), jene ethno-soziologischen Kategorien für die vorkönigliche Zeit fruchtbar gemacht zu haben. Damit sind übrigens lokale Amphiktyonien, die freilich mit dem Zwölfstammesystem als solchem nicht mehr identisch wären, keineswegs ausgeschlossen. Auch würde damit dem eigentlichen Anliegen von M. Noth ebenso wie den festgestellten Mängeln seiner Theorie (mit denen sich G. übrigens auseinandergesetzt hat) Rechnung getragen. So darf man erwarten, daß diese und andere Änderungen von noch immer gängigen Geschichtsvorstellungen in einer neuen Auflage die nötige Berücksichtigung finden werden.

Wien Georg Braulik

BEYERLIN WALTER, *Werden und Wesen des 107. Psalms*. (ZAW Beiheft 153) (XII u. 120.) W. de Gruyter, Berlin 1979. Ln. DM 62.–

In der wissenschaftlichen Psalmenauslegung setzt sich allmählich die Einsicht durch, daß die komplexe Forschungssituation in vielen Fällen nur noch durch Monographien bewältigt werden kann, soll die Meinungsvielfalt nicht bloß durch weitere Kombinationen alter Beobachtungen vermehrt werden. Eine kritische Sichtung von bereits Bekanntem und die Entdeckung von Neuland inmitten des vielfältigen exegetischen Bemühens aber ist wohl in erster Linie von einer differenzierteren Methodologie und immer präziseren Fragestellung zu erwarten.

So gesehen, bietet der schwierige Ps 107 aufgrund des Dissenses in allen wichtigen Problemen – den der Vf. der vorliegenden Studie kurz resümiert (Kap. 1) – ein willkommenes Untersuchungsfeld. Umso mehr verwundert, daß die Vorgangsweise kaum reflektiert, die Arbeitsschritte wenig begründet, höchstens erklärt werden. Ob die Anlage der Analyse auf die Didaktik der Seminarstutzungen zurückgeht, in denen einzelne ihrer Teile erprobt worden sind? Jedenfalls folgt auf eine „Gliederung und vorläufige Form- und Gattungsbestimmung“ (Kap. 2) eine „überlieferungsgeschichtliche Ortung“ (Kap. 3) und „inhaltliche Näherbestimmung“ (Kap. 4) und dann erst die „Klärung der Frage der Einheitlichkeit“ (Kap. 5). Abschließend wird die „Genese“ des Ps dargestellt, näherhin die relative zeitliche Abfolge seiner Schichten und die absolute Datierung, der Abfassungsort und der „Sitz im Leben“ der einzelnen, überlieferungsgeschichtlich und literarkritisch isolierten Partien, schließlich deren Urhebererschaft und inhaltliche Grundzüge (Kap. 6). Demnach stammen V. 1 und die ersten 3 Strophen V. 4–22 von einem levitischen Sänger. Mit ihnen konnten einzelne im Vorhof des Tempels, umgeben von der zum Jahwefest versammelten Gemeinde, ihren individuellen Dank abstaten. In diesem Text werden prophetische Überlieferungen aufgegriffen, erinnert aber auch vieles an weisheitliche Kreise. Von letzteren ist besonders die 4. Strophe V. 23–32 geprägt, die erst später (jedoch wiederum von einem Tempelsänger) angefügt worden zu sein scheint. Die V. 33–43 mit ihren

zahlreichen Ijob-Zitaten hingegen dürften aus dem „Kreis der Alten“ stammen. Die weisheitlich-paränetische Überarbeitung verrät, daß der Ps aus dem Tempelkult in die Tempelschule gewandert ist, was auch V. 32 bezeugt. Ps 107 dürfte in Jerusalem von der Mitte des 5. bis zum Ende des 3. Jh. entstanden sein.

B. vermittelt in lebendiger Sprache zweifellos viele bleibende und weiterführende Erkenntnisse. Sie regen aber dazu an, vor allem Abfolge und Überschneiden der Methoden, die Literarkritik der V. 23–32, die Bewertung unterschiedlicher Stilmerkmale, die Redaktionskritik samt der Interpretation einer relecture früherer Passagen durch Ein- und Anfügung neuer Texte an Ps 107 weiter zu diskutieren.

Wien

Georg Braulik

STUHLMACHER PETER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*. Eine Hermeneutik. (Grundrisse zum NT, NTD Ergänzungsreihe 6) (262.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart. lam. DM 24.–.

In der Ergänzungsreihe des gut eingeführten evang. Kommentarwerkes „Das Neue Testament Deutsch“ liegt nun seit einiger Zeit auch eine Hermeneutik vor. Was sowohl in der Kommentarliteratur als auch in der praktischen Bibelarbeit nur zu leicht auf der Strecke bleibt: die Frage nach den Grundlagen und Möglichkeiten des Bibelverständnisses überhaupt, das findet hier eine sehr ausgewogene Darstellung. Vf. (NTler an der evang.-theol. Fakultät Tübingen) behandelt u. a. aktuelle ökumenische Probleme der Bibelauslegung, die Fragen von Kanon, Inspiration und Interpretation, bietet eine Geschichte der Schriftauslegung von den altkirchlichen Anfängen über die Reformation bis in die Gegenwart und formuliert schließlich in Anlehnung an P. Ricoeur seinen eigenen Standort: Er ist in der Tradition von A. Schlatter und K. Barth eine, R. Bultmann stark überholende „Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten“ (205), die sich der historisch-kritischen Methode verpflichtet weiß, das reziproke Verhältnis von AT und NT aufweist und in der Vielfalt bibl. Aussagen die Botschaft von der Versöhnung Gottes in Christus als die Mitte der Schrift erkennt. Das Buch, aus vielen Forschungsarbeiten und Lehrveranstaltungen (auf die Rez. selbst mit Dankbarkeit zurückblickt) erwachsen, ist als Lesebuch konzipiert, das die besprochenen Autoren (z. B. Tertullian, J. J. Wettstein, C. G. Jung und H. G. Gadamer) auch selber zu Wort kommen läßt.

St. informiert fair über die kontroversen Fragen und steht, offen für Tradition und Verstehensgeschichte, z. T. sehr bewundernd vor dem röm.-kath. Interpretationsmodell, dem er allerdings zu Recht die reformatorische These entgegenhält: Christus ist die Mitte der Schrift, und die Kirche ist von dieser bibl. Mitte aus zu definieren (210). In der Tat ist in Fragen der Hermeneutik katholischerseits noch einiges aufzuarbeiten. Das gilt sowohl gesamtkirchlich (Lehramt) als

auch im einzelnen. Ein so umfassender Entwurf wie die Hermeneutik des Vf. hat m. W. noch kein kath. Gegenstück.

Verständlicherweise trifft eine solche, vom Exegeten vorgelegte Konzeption von Hermeneutik eine Auswahl, die auch Lücken in Kauf nehmen muß, so etwa im Zusammenhang der Diskussion bei Ricoeur, in der Auseinandersetzung mit Linguistik, Strukturalismus und Sprachphilosophie. Die wenigen Versehen vermag der geneigte Leser selbst richtigzustellen (nur auf S. 100, Z. 20, ist der ursprüngliche Text beim Umbruch verlorengegangen).

Das sehr persönlich und gut geschriebene Buch möchte zu wissenschaftlich kommunikativer und kirchlich engagierter Theologie und Verkündigung im Sinne der bibl. Versöhnungsbotschaft Mut machen. Und fürwahr, das kann es!

Graz

Peter Trummer

LIPS HERMANN VON, *Glaube – Gemeinde – Amt*. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen. (FRLANT, 122) (328.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Ln. DM 66.–.

Die für den Druck überarbeitete und ergänzte Heidelberger Diss. (1974) behandelt die Ordination auf der Basis eines möglichst breiten ekklesiologischen Kontextes in den Past. Nach einem Aufriß der Fragestellung und Forschungsgeschichte zur Ordination folgen eine Untersuchung zum Glaubensverständnis, zum Verhältnis von Gemeinde und Amt, eine Exegese der einschlägigen Texte 1 Tim 4, 6–16 und 2 Tim 1, 3–2,13 und eine Gesamtdarstellung des Ordinationsverständnisses in den Past. Da im Hinblick auf das heute so umstrittene Amtsverständnis die ntl. Texte hüben und drüben oft zu rasch tendenziös gelesen werden, ist eine so eingehende exegetische Arbeit sicherlich angezeigt und vielfach auch nützlich. So gibt Vf. zu Recht sehr ambivalente Seiten im ntl. Befund zu bedenken: Die Ordination ist Wort und Akt, geistlich und rechtlich-institutionell, sie schafft Autorität gegenüber der Gemeinde und Kontinuität in der Tradition (279). Allerdings ist der Rahmen dieses Ordinationsverständnisses seiner Meinung nach jedoch bereits zu wenig paulinisch und schon zu institutionell: Das Evangelium sei (nur noch) Tradition und der Glaubensbegriff gegenüber Paulus schon zu sehr verengt. Nicht mehr das funktionale Leibverständnis wie bei Paulus sei Vergleichsbild für möglichst vielfältige Gemeindedienste, sondern mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Hauses in den Past. werde auch die antike Struktur von Über- und Unterordnung in die Struktur des jetzt nur noch einen Amtes von Lehre und Leitung eingetragen.

Daß in einer solchen – doch wieder zu schematischen – Betrachtung zwar den Past. noch so etwas wie historische Legitimität zuerkannt werden kann, ihr theol. und ekklesiologischer Ertrag für heute jedoch ziemlich gering und formal bleiben muß, zeigen die abschließenden Überlegungen des Vf. Ich kann nicht umhin, dieses nach-paulinische Corpus pastorale im kleinen und im

großen erheblich differenzierter und (so hoffe ich wenigstens) auch ertragreicher für eine historische und theol. Auswertung einzuschätzen als der Vf. Z. B. scheint m. E. die Verwendung gerade des paulinischen Charismenbegriffes im Zusammenhang mit dem nachpaulinischen Amtsverständnis doch bedeutungsvoll, auch ihr Traditionsdenken und ihr Charakter als Paulustradition und d. h. ihre unlösbare Dialektik und Verknüpfung mit dem Corpus paulinum bedürfen noch einer positiveren Bewertung.

Aber die Wahrheit ist des öfteren polyphon. Das gilt sowohl für Paulus wie für die Past. – und analog dazu vielleicht auch von denen, die sich um beider Verständnis bemühen.

Graz

Peter Trummer

ECKART OTTO, *Jerusalem – die Geschichte der Hl. Stadt* von den Anfängen bis zur Kreuzfahrzeit. (Urban TB 308) (236.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 18.–.

E. Otto, Prof. für AT und Bibl. Archäologie in Hamburg, legt, kurz nachdem J. Wilkinson ein Jerusalem-Buch für englischsprachige Leser verfaßte, eine Jerusalem-Monographie in deutscher Sprache vor.

Daß sich E. Otto der großen Mühe unterzog, das unendlich reiche Material über Jerusalem zu sammeln und ein für breite Kreise lesbares Buch zu schreiben, ist sehr verdienstlich. Besonders wichtig erscheint es mir, daß Otto „seinen Gegenstand“ nicht nur von der wissenschaftlichen Literatur her kennt, sondern die einzelnen Probleme auch an Ort und Stelle gründlich studiert hat.

Nach einem einleitenden Kap. über die historische Topographie und die Geschichte der Ausgrabungen (11–20) behandelt Vf.: Die Gründung der Stadt in der mittleren Bronzezeit (21–31), das spätbronzezeitliche (32–41), davidische und salomonische Jerusalem (42–60); Jerusalem als Hauptstadt des Königreiches Juda (61–93); Jerusalem in persischer Zeit (94–109), in hellenistischer Zeit (110–126), in römischer Zeit (127–173); Das christliche Jerusalem in byzantinischer Zeit (174–197); Jerusalem unter früharabischer Herrschaft (198–210); Das lateinische Königreich Jerusalem (211–226).

Vf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, die archäologische Erforschung der Stadt gründlich miteinander zu verbinden, um so ein klareres Bild der Stadt während ihrer verschiedenen Perioden zeichnen zu können. Geschichte wird aber nicht einseitig als politische Geschichte der Stadt verstanden. Die religionsgeschichtliche Entwicklung der Stadt wird intensiv mit-gesehen, wobei Vf. auch interessante und einleuchtende Theorien vorlegt (vgl. 57 ff).

Das ganze Buch ist flott geschrieben, Vf. versteht es, ins Detail zu gehen, ohne darin zu ertrinken und den Leser zu ermüden, behält jedoch seine Gesamtlinie immer vor Augen. Jedem, der sich sachlich exakt über Jerusalem informieren will und dabei eine anspruchsvolle Lektüre nicht

scheut, kann dieses Taschenbuch bestens empfohlen werden.

Linz

Karl Jaroš

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.

Nach 10 bzw. 7 Jahren liegt nun die „endgültige“ kirchenamtliche deutsche Übersetzung des NT vor. Über Absicht und Geschichte der Übersetzung und ihre Revision informiert der anschließend rez. Bd. „Einheit im Wort“ (bes. 14–20, 42–48). Dem jetzigen Resultat liegen etwa 10.000 Stellungnahmen zugrunde. Bestimmte typische Kritikpunkte wurden positiv berücksichtigt (die Wiedereinführung von „selig“, gelegentliche Wiedereinführung von „Herz“ statt „Gedächtnis“, die Rückgewinnung der „törichten Jungfrauen“, Versuche, minimierende Mißverständnisse zu verhindern, wie im Christushymnus des Philipperbriefes statt „wie Gott“ durch „war Gott gleich“ u. ä. m.).

Der Sinn einer solchen Anzeige kann nicht sein, auch nur im entferntesten eine Detailbeurteilung zu geben. Der jetzt vorliegende Text hat das Recht auf faire Erprobung im kirchlichen Leben. Sicher kann ein Text, der aus den Beiträgen so vieler Mitarbeiter und Stellungnehmer zustande gekommen ist, keine ausgeprägte Individualität haben. Offen bleibt auch, wie weit man die glatte Verständlichkeit gegenüber dem Bewahren biblizistischer Spracheneigentümlichkeiten bevorzugt. Selbstverständlich sind auch in der neuen Übersetzung bestimmte Aussagen eher verflacht wiedergegeben. Von der Auftragstellung her war bereits klargestellt, daß auch der „endgültige“ Text von Zeit zu Zeit neuerlichen Revisionen unterzogen würde. Das sollte der interessierte Benützer im Auge behalten und nüchtern seine Beobachtungen und Bemerkungen sammeln.

PLÜGER J. G. / KNOCH OTTO (Hg.), *Einheit im Wort*. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Hl. Schrift. (150.) Kath. Bibelanstalt, Stuttgart 1979. Kart. S 84.20.

Wie der Untertitel sagt, wird relevantes Informationsmaterial zur Geschichte der heute kirchenamtlich verbindlichen deutschsprachigen „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift“ geboten. Im einzelnen handelt es sich um eine von H. Groß gehaltene Meditation, Texte zur Geschichte der „Einheitsübersetzung“ (E. Schick, J. G. Plöger), Bemerkungen zur Übersetzung des AT (J. Scharbert) bzw. zur Übersetzung und Revision des NT (von O. Knoch; anstelle „der knappen Ausführungen . . . von A. Vögtle“) und kurze Bemerkungen zu Einleitungen und Anmerkungen der Einheitsübersetzung. Ferner werden Materialien geboten (der Fragebogen des Kath. Bibelwerkes für das von den deutschen Bischöfen erbetene Gutachten, das Ökum. Ver-

zeichnis der bibl. Eigennamen, die Dokumentation der „Veröffentlichung von Texten der Einheitsübersetzung“, die Vorworte der verschiedenen Veröffentlichungen von Texten der Einheitsübersetzung, eine Übersicht über „Die Stufen der ökumenischen Zusammenarbeit im Rahmen der Einheitsübersetzung“, Bemerkungen zur Sprachgestalt (O. Nüssler), eine Übersicht über „Die Einheitsübersetzung im Spiegel der Kritik“, die Verträge und Beschlüsse zur Einheitsübersetzung sowie kirchliche Texte zur Übersetzung und Verwendung der Hl. Schrift. Listen der Beauftragten, Übersetzer und Mitarbeiter der Einheitsübersetzung und Veröffentlichungen zur Einheitsübersetzung runden den Bd. ab.

Der Beitrag ist eine wertvolle Informationshilfe zur Geschichte und Eigenart der „Einheitsübersetzung“. Für die Praxis bleibt aber doch nur das Urteil der geduldrigen dauernden Verwendung des heute vorliegenden Textes der „Einheitsübersetzung“.

Salzburg

Wolfgang Beilner

SCHMITHALS WALTER, *Die theologische Anthropologie des Paulus*. Auslegung von Röm 7, 17–8, 39. (Kohlhammer-TB 1021) (204.) Stuttgart 1980. Ppb. DM 16.–.

Sch. zeigt hier in Verfolgung seines bereits bekannten Ansatzes, wie die von ihm vermutete „kleine Dogmatik 7, 17–8, 39“ des Römerbriefes rekonstruiert und verstanden werden könne. Nach Darlegung des vorgeschlagenen Lösungsversuches (9–17) folgt Kommentierung der gegenüber dem bekannten Römerbrieftext nicht sehr veränderten rekonstruierten „Vorform“ dieses paulinischen Textes. Diese „Kleine Dogmatik“ sei in eine Vorform des Römerbriefes eingearbeitet worden, die sich an Heidenchristen bzw. die heidenchristlichen Hausgemeinden in Rom gerichtet habe. Paulus habe damit die Bildung einer „paulinischen“ Gemeinde in Rom (wie die Komposition des heute vorliegenden Römerbriefes zeige, mit Erfolg) betreiben wollen. Die „Dogmatik“ sei „für den Gebrauch unter Theologen, etwa für Schüler des Apostels, verfaßt“ worden (20). Der Ursprung der „Kleinen Dogmatik“ sei in relativer Frühzeit der paulinischen Wirksamkeit anzusetzen. Dieser Ansatz versucht konsequent die Theologie des Paulus als existential zu beschreiben, diese „theologische Anthropologie“ ist nicht Theologie, noch Christologie, noch Soteriologie, sondern Rede vom mit Gott versöhnten Menschen.

Eine ernsthafte Diskussion des hier angedeuteten theol. Vorverständnisses von Sch. kann in diesem Rahmen nicht vorgenommen werden. So wenig ich das vorausgesetzte Vorverständnis wie die vorgenommene Rekonstruktion mir zu eigen mache, so wenig bezweifle ich, daß viele wertvolle Beobachtungen zum kommentierten paulinischen Text durch dieses Buch gemacht und mitgeteilt werden.

Salzburg

Wolfgang Beilner

KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Die Evangelien vorgestellt*. (48.) Ost. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1980. Kart. lam. S 42.–, DM 6.–, sfr 5.70.

In einer sehr feinen und ansprechenden Weise geschieht hier die „Vorstellung“ der Evangelien. Zuerst wird eine allgemeine Einführung in die Evv geboten zu ihrer Entstehung, Eigenart und Theologie. Dann wird jedes der 4 Evv behandelt nach dem Schema: Entstehung; Gliederung und Aufbau, Aussage und Theologie, dann Sonderfragen und schließlich das Christusbild: bei Mt der neue Mose, bei Mk der Sohn Gottes, bei Lk der gütige Heiland und bei Joh der Offenbarer des Vaters. Am Schluß finden sich noch wichtige Texte zur Entstehung der Evv. Dieses kleine, auch aufmachungsmäßig sehr gut gestaltete Büchlein ist jedem bestens zu empfehlen als ein erster Einstieg in die Evv.

Linz

Siegfried Stahr

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.–.

In diesem Werk, das gleichsam den Abschluß und die Ergänzung zu den 7 Bd. „So liest man synoptisch“ bildet, werden anders als bei den üblichen Synopsen, die meist Mk als Leitfaden haben, gleich 3 Synopsen geboten: eine Mk-, eine Mt- und eine Lk-Synopse. In jeder dieser Synopsen finden sich nicht nur die Parallelstellen aus den beiden anderen synoptischen Evv, sondern auch andere Vergleichstexte aus dem Joh-Ev und auch nicht-kanonischen Texten (besonders aus dem apokryphen Tomasevangelium). Dazu kommt noch eine ausführliche Auswahlkonkordanz, d. h. ein Verzeichnis der in den synopt. Ev vorkommenden Begriffen mit Bibelstellen-Angaben. Eine zusätzliche Joh-Synopse ist in Vorbereitung. Für den Evv-Text wurde nicht eine der bestehenden Bibelübersetzungen verwendet, sondern alles neu übersetzt, um die sprachlichen Eigenheiten jedes Evangelisten deutlich herauszuheben. Daher ist auch jedes griechische Wort stets mit dem gleichen deutschen Begriff, d. h. konkordant wiedergegeben worden. Somit wird dieses synopt. Arbeitsbuch besonders auch jenen nützlich sein, die keine Griechischkenntnisse haben, sich aber trotzdem eingehend mit den Evv beschäftigen wollen.

Linz

Siegfried Stahr

LESSING ERICH, *Paulus*. In 114 Farbbildern erzählt. (160 S. Text, 128 S. Farbtafeln) Herder, Freiburg 1980. Ln. DM 128.–.

Dieses wunderschöne Paulusbuch ist nicht nur ein Bildband, sondern setzt sich auch mit dem Leben und Wirken und der Theologie des Paulus auseinander, und zwar in ökumenischer, nämlich in jüdischer, katholischer und evangelischer Sicht.

Schon das Vorwort des Verlages zeichnet uns ein sehr feines, umfassendes Paulusbild.

Dann folgt von *David Flusser*, einem jüdischen Bibelgelehrten, der Beitrag „Die jüdische und griechische Bildung des Paulus“. Er zeigt darin auf die Auseinandersetzung des Paulus mit seiner geistigen Umwelt, dem Essenismus, dem rabbinischen Judentum und der stoischen Philosophie und kommt dabei auch auf die Themen Erbsünde und Prädestination, Gesetz und Freiheit des Christenmenschen bei Paulus zu sprechen.

*Edvard Schillebeeckx* nennt seinen kath. Essay „Der Völkerapostel Paulus und seine Nachwirkung“. Er würdigt darin die Leistung des Paulus als Völkerapostel, beschäftigt sich mit seiner pastoralen Strategie der Missionsreisen und Gemeindebildungen, zeigt ihn auch im Konflikt mit seinen Gemeinden und geht schließlich auf die Paulusbriefe ein, besonders auf die sogenannten deutero-paulinischen Briefe (Kol, Eph, 2 Thess) und auf die Pastoralbriefe.

Daran anschließend folgt der ausführliche Bildteil, der nach den 3 Missionsreisen und der Reise nach Rom bis zum Martyrium des Paulus gegliedert ist und Auszüge aus der Apostelgeschichte, den Paulusbriefen und aus den Paulusakten beifügt. Die hervorragenden Bilder wurden eigens für diesen Bd. aufgenommen und führen uns zu den Paulusstätten in Kleinasien, Griechenland und Italien; sie bringen auch viele frühe künstlerische Darstellungen von Paulus und von Begebenheiten aus seinem Leben.

Den Abschluß bildet der evang. Beitrag von *Eduard Schweizer*: „Paulus – und was aus ihm geworden ist“, der die Wirkungsgeschichte des Paulus behandelt. An wichtigen Ausdrücken des Paulus, wie Sohn Gottes, Fleisch und Geist, Gerechtigkeit Gottes, neue Schöpfung, wird dargelegt, wie diese seine Botschaft mißdeutet und immer wieder neu gefaßt wurde, den Forderungen eben der jeweiligen Zeit entsprechend, angefangen vom lukanischen Paulusbild, dann bei den Gnostikern, über Augustinus und Luther bis zu uns heute. – Daran angefügt ist noch ein Bildregister. So gelingt es diesem Bd., uns den ganzen Paulus, den Juden und Christen, den Missionar, den kirchlichen Organisator, den Seelsorger und Theologen, in Bild und Text lebendig vor Augen zu führen, und einen wichtigen ökumenischen Baustein im christlich-jüdischen Dialog zu liefern. Ein in vieler Hinsicht empfehlenswertes Buch.

Linz

Siegfried Stahr

SCHLIER HEINRICH, *Der Geist und die Kirche*. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Bd. IV. (X u. 310.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 49.50.

H. Schlier starb am 26. Dezember 1978. Von

Haus aus evangelisch, Schüler von M. Heidegger und R. Bultmann, konvertierte er am 25. Oktober 1953, gleich seinem Vorgänger auf seinem Lehrstuhl in Bonn (Erik Peterson) in Rom zum kath. Glauben. In diesem 4. Bd. seiner gesammelten Aufsätze und Vorträge ist im letzten Beitrag, unter dem Titel „Kurze Rechenschaft“ wieder nachzulesen, was ihn seinerzeit zur Konversion bewogen hat. Kardinal Ratzinger, der viel mit Schlier zusammengearbeitet hat, hebt in seinem Geleitwort die Bedeutung des Verstorbenen und seiner Konversion hervor. Schlier selber bemerkte zu seiner Konversion: „Was mich zur (katholischen) Kirche wies, war das Neue Testament, so wie es sich unbefangener historischer Auslegung darbot.“ Ratzinger schreibt dazu: „Schliers Konversion hat insofern meiner Meinung nach durchaus den Charakter eines ökumenischen Anrufs, weil er das Beste des protestantischen Erbes festhielt. So ist er nicht einfach vom Sola Scriptura abgerückt; seine Konversion gründete vielmehr darin, daß er im Sola Scriptura selbst den Ruf nach dem Raum der lebendigen Kirche, nach ihrer Vollmacht und nach ihrer Kontinuität als Voraussetzung für die ‚Entfaltung der apostolischen Hinterlassenschaft‘ fand.“

Schliers Tochter, Veronika Kubina, und der Freiburger Dogmatiker Karl Lehmann haben den 4. Bd. herausgegeben, der sich gliedert nach „Vermächtnis“ und „Wegstationen“, eine Bibliographie der Publikationen Schliers von 1925–1980 bringt, dazu noch eine biographische Zeittafel über Schliers Lebensweg. Die Aufsätze im Teil „Vermächtnis“ behandeln die Themen: Verkündigung und Gespräche; Wer ist Jesus?; Tod und Auferstehung; Eine christologische Credo-Formel der römischen Gemeinde. Zu Röm 1, 3f; „Evangelium“ im Römerbrief; Zur Christologie des Hebräerbriefes; Der Tod im urchristlichen Denken; Der Friede nach dem Apostel Paulus; Fragment über die Taufe; Über den Hl. Geist nach dem NT; Der Hl. Geist als Interpret nach dem Joh-Ev; Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im NT. Die „Wegstationen“ behandeln folgende Themen: M. Heidegger: Denken im Nachdenken; Das Schiffein der Kirche; Die kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten; Die Verantwortung der Kirche für den theologischen Unterricht; Vom Menschenbild des Neues Testaments; Erik Peterson; Kurze Rechenschaft.

So sorgt dieser Bd. mit dafür, daß die Stimme des berühmten Konvertiten und bekannten Neutestamentlers mit seinem Tod nicht verstummt ist. Er hatte und hätte der Kirche von heute sehr viel zu sagen. Es seien nur einige Sätze aus dem Vortrag zitiert, den Schlier noch als evangelischer Theologe über die kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten geschrieben hat: Wer die „Grundverantwortung des Theologen für die Kirche nicht ernst nimmt, wer meint, sich als künftiger Hirte oder Lehrer der Gemeinde von einem anstrengenden Studium der Theologie entbinden zu können, der weiß entweder nicht,

was Theologie will – das Wort verstehen lehren –, oder er weiß nicht, was Kirche ist – die Gegenwart des Wortes“ (227), und im Hinblick auf das auch in der evangelischen Kirche geübte „Lehrzuchtverfahren“, daß es eine „liberale Ansicht“ sei, „daß es so etwas wie eine Entscheidung über die Wahrheit einer Lehre überhaupt nicht gibt, und deshalb jede Lehre ein bißchen wahr, und alle Lehre in der Kirche zu dulden sei. Aber diese Ansicht teilen wir nicht. Denn sie leugnet, was Gott wirklich für uns entschieden hat“ (232).  
Regensburg Franz Mußner

WOSCHITZ KARL MATTHÄUS, *Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffes.* (XVI u. 773.) Herder, Wien 1979. Ln. S 680.–, DM 98.–.

Der Umfang dieser (noch dazu platzsparend gedruckten!) Arbeit ist die Frucht einer langjährigen Beschäftigung mit dem Problemkreis Hoffnung. W. hat sich damit in Graz habilitiert (1978). Weit ausholend wird das Aussagesfeld Hoffnung im NT in die religionsgeschichtliche Vor- und Umwelt eingebettet und dargelegt. In einer langen Einleitung wird eine phil. und systematisch-theol. Darlegung der Problemgeschichte des Begriffes Hoffnung dargelegt (1–61). Themenkreis 1 behandelt „Die Vorstellung von der Hoffnung in der Literatur der griechisch-römischen Antike“ (63–218), Themenkreis 2 die „Hoffnung in der Literatur des AT und des Spätjudentums“ (219–331), Themenkreis 3 „Hoffnung und Hoffen im NT“. Dieser eigentliche Hauptteil bietet Überlegungen zur Methodologie und eine Wortanalyse der eigentlichen griechischen Begriffe für Hoffnung/hoffen, dann einen 1. Teil „Hoffnung im synoptischen Kerygma“ (361–428), einen 2. Teil „Hoffnung im Corpus Paulinum (429–635), einen 3. Teil „Hoffnung in den Katholischen Briefen“ (636–668) und einen 4. Teil „Hoffnung im johanneischen Schriftenkreis“ (669–758). Als „Integration“ rundet ein Rückblick und Ausblick die große Arbeit ab (759–773).

Es ist aussichtslos, über das viele Hinweisenswerte des Buches in diesem Rahmen berichten zu wollen. W. ist mit den alten und neuen Methoden ntl Bibelwissenschaft gut und verlässlich vertraut. Der Versuch der religionsgeschichtlichen Einbettung der ntl Aussagen in die des griechisch-römischen Kulturkreises und der jüdischen Tradition ist überaus anerkennenswert, obwohl er letztlich das Buch belastet. Der Zugriff auf Aussagen, die nicht direkt durch Hoffnungsterminologie als zum Thema zugehörig beweisbar sind und dennoch zum Thema Hoffnung gehören, ist sehr anerkennenswert, obwohl hier die methodische Begründung für die Wahl gerade des einschlägig Behandelten besonders delikater wird. Die menschlich besonders wohlthuende, zurückhaltende Präsentation läßt den Nicht-Fachmann freilich sicher oft über nuancierte Urteile hinweglesen.

Bei dem für das Gebotene niedrigen Preis ist erst recht zu bedauern, daß alle Register, ja sogar ein

Literaturverzeichnis, fehlen. Verhältnismäßig viele Druckfehler sind stehengeblieben. Das Problem der Transkription wird nicht einheitlich gelöst. Die Sprache ist bei ihrer denkerischen Qualität jedenfalls als schwierig zu betrachten. Die Anlage ist zwar begrifflich, aber für den Benützer doch zu abundant.

Dem Vf. und dem ernsthaft forschenden Leser ist zu gratulieren. Wer sich dem Thema Hoffnung in Zukunft verantwortung widmen will, kann an diesem Bd. nicht vorbeigehen.

Salzburg

Wolfgang Beilner

## KIRCHENGESCHICHTE

JEDIN HUBERT / REPGEN KONRAD (Hg.), *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert.* (Hb. der Kirchengeschichte, Bd. VII) (854.), Herder, Freiburg 1979. Ln. DM 198.– (Subskr. DM 182.).

H. Jedin († 16. 7. 1980) dem bedeutenden Kirchenhistoriker und Hauptherausgeber des „Handbuchs der Kirchengeschichte“, war es noch gegönnt, den Abschluß des großen Unternehmens zu erleben. In dem sieben- bzw. (unter Einrechnung der Teilbände) zehnbändigen Werk besitzen wir nun einen material- und kenntnisreichen Überblick über die Geschichte der Kirche, der vor allem durch die umfassenden Literaturhinweise dzt. keine Parallele hat.

Der VII., von 24 Mitarbeitern erstellte Bd. ist insofern etwas irreführend betitelt, als er die Ereignisse erst ab dem Jahr 1914 bietet. Eine gewisse Uneinheitlichkeit der Darstellung äußert sich u. a. darin, daß den Päpsten Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. gesonderte Kurzbiographien gewidmet sind, während das Leben Johannes' XXIII. im Zusammenhang mit dem 2. Vatikanum (101 – nicht 110, wie das Inhaltsverzeichnis sagt – bis etwa 103) und dasjenige Pauls VI., überhaupt nicht behandelt wird. Die hierfür im Vorwort gegebene Begründung (VII) macht den Mangel nicht wett. Schwerpunkte und Höhepunkte des Buches stellen die Abschnitte über die Zeit des Nationalsozialismus (die allerdings nicht geschlossen dargestellt wird) und über das 2. Vatikanische Konzil dar. Etwas enttäuscht ist man dagegen von dem spärlichen Register, das die Wünsche, die man an ein so wichtiges Nachschlagewerk hat, nicht ganz erfüllt.

Man spürt dem Buch noch den mühsamen Prozeß des Entstehens an. Insgesamt aber ist man dankbar für das zeitlich so weit heraufgeführte Kompendium. Das zu Eingang dieser Rez. formulierte Gesamturteil bleibt vollinhaltlich bestehen.

Linz

Rudolf Zimnhöbler

LANGHE M. / IBLACKER R., *Christenverfolgung in Südamerika.* Zeugen der Hoffnung. (Herderbücherei 770) (189 S., 20 Abb.) Freiburg 1980. Kart. lam. DM 7.90.

Bei Meldungen über Menschenrechtsverletzungen in Südamerika sind wir mißtrauisch gewor-

den; es gibt darüber zuviel Literatur, die andere Ziele verfolgt als objektive Information und echte Hilfe. Umso dankbarer muß man sein für die vorliegende sachliche Dokumentation. Ist der Buchtitel nicht überzeichnet? Gewiß nicht. Die lateinamerikanischen Christen werden zwar nicht wegen Gottesdienst oder Missionsarbeit verfolgt; viele Minister und Regierungschefs besuchen die Sonntagsmesse. Aber wo Gläubige aus ihrem Glauben Konsequenzen ziehen und die himmel-schreienden sozialen Ungerechtigkeiten beim Namen nennen, geraten sie unter die Räder der Mächtigen. Seit der Bischofskonferenz von Medellín (1968) hat das Engagement für die Armen und Ärmsten beträchtlich zugenommen. Die Parteinarbeit für die „geschundenen Bilder Gottes“ wird aber mit brutalen Methoden beantwortet, die von Verleumdung und Einschüchterung bis zur Festnahme, Folter und Ermordung reichen. In den letzten 11 Jahren wurden über 850 Priester festgenommen, ausgewiesen, gefoltert oder ermordet. Die Zahl der verfolgten Laien ist noch weit höher.

Das Buch schildert das sklavenartige Los der Landarbeiter, das Schicksal der vom Aussterben bedrohten Indios und die Not der in den Elendsvierteln dahinvegetierenden Menschen. Es berichtet aber auch (und vor allem) von den Zeugen der Hoffnung, die aus dem Volk Gottes und für das Volk Gottes erstehen. Stellvertretend für viele sei auf das Lebensbeispiel von Daniel Esquivel (104 ff) verwiesen.

Der Einsatz und das radikale Christsein unserer lateinamerikanischen Brüder und Schwestern ist eine Anfrage an unseren Mut, unseren Glauben und unsere Liebe. Unser Engagement für die Kirche drüben könnte die eine Kirche bezeugen und das Elend mindern.

Bischof Georg Moser zitiert in seinem Geleitwort das wenig bekannte Wort des hl. Basilius: „Kämpft für die Völker und seht nicht allein auf euch, die ihr im windstillen Hafen seid . . . Reicht den sturmbewegten Kirchen die Hand . . .!“

Im Nachwort nennt K. Rahner das Buch ein Fragment eines „Lateinamerikanischen Martyrologiums unserer Zeit“.

Für ein intensives Studium der lateinamerikanischen Situation bietet der Buchanhang mit verschiedenen Registern sowie Medien- und Adressenhinweisen gute Hilfen.

Die Hg. hätten gerne ein vollständiges lateinamerikanisches Martyrologium erstellt. Dies scheint mir erst möglich, wenn ein Institut „Dritte Welt“ geschaffen wird, ähnlich dem Institut „Glaube in der 2. Welt“ (Zürich), das im Hinblick Ostblock wertvolle Recherchenarbeit leistet.

Linz

Jakob Förg

GRÖTZINGER EBERHARD, *Luther und Zwingli*, Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe – als Wurzel des Abendmahlsstreites. (Ökumen. Theol., hg. v. Jüngel / Kasper / Küng / Moltmann, Bd. 5) (165.) Benziger, Zürich / Mohn, Gütersloh 1980. Kart. DM 39.–.

Die für heutige Verhältnisse mit 121 Textseiten schmale Tübinger Dissertation (bei E. Jüngel), verspricht zu viel, sofern der Obertitel, der auf dem Umschlag allein figuriert, erwarten läßt, hier werde in toto über das Verhältnis der beiden Reformatoren berichtet; sie verspricht zu wenig, sofern nicht nur über die Abendmahlslehre, sondern über das grundlegende Sakramentsverständnis der Protagonisten Auskunft gegeben wird. Ihr Ziel ist die Erhellung der Vorgeschichte des Marburger Religionsgesprächs von 1529, durch das die Gegensätze in der Abendmahlsauffassung offenkundig und konfessionsbestimmend hervorgetreten sind. Bis 1524 (Empfang des Hosius-Briefes) hatte sich Zwingli zur Realpräsenz bekannt, erst dann lehrt er ein symbolistisches Verständnis. G. weist nun nach, daß die Differenz zu Luther bereits im unterschiedlichen Ansatz der Kritik am spätmittelalterlichen Meßverständnis, in der beide grundlegend übereinstimmen, begründet ist. Gegen die Darstellung als gutes Werk und Opfer sieht Luther den Wert der Eucharistie in der Verheißung Christi gegeben, den Empfängern die Sünden nachzulassen. Adressat des Tuns ist daher nicht Gott, sondern der Mensch, Urheber aber Gott in Christus allein. Das sakramentale Zeichen gewinnt hier wesentliche Bedeutung als Erweis der Verheißung; ein realistisches Verstehen liegt damit auf der Hand. Beim Züricher Reformator dagegen liegen alle Akzente auf dem Kreuzesopfer Christi, so daß die Messe lediglich eine Erinnerungsfeier wird. Die Elemente sind dann ein bloßer Hinweis auf ein transzendentes Ereignis und bleiben real, was sie immer waren. Zu dieser Konsequenz sieht er sich berechtigt durch die Exegese von Joh 6: die kath. wie die luth. Lehre von der Realpräsenz erscheinen ihm dann als Fortsetzung des kapharnaitischen Mißverständnisses. Brot und Wein sind als Leib und Blut Christi nur im Sinn einer metonymischen Katachrese zu deuten, wie Zwingli im Brief an Thomas Wytttenbach schreibt. Erst Ende 1524 freilich dürfte ihm ganz deutlich geworden sein, daß er sich damit in scharfer Distanz zum Wittenberger stellte, den er ansonsten bislang hoch verehrte, bei aller Eigenständigkeit der eigenen Meinung. Das reich dokumentierte Buch ist ein interessanter Beitrag zur Reformationsgeschichte. Seine Bedeutung aber liegt auch im aktuellen ökumenischen Bereich. Es zeigt wieder einmal, daß der Hintergrund der konfessionellen Differenzen auf weite Strecken in der Ekklesiologie zu suchen ist: sowohl der Wittenberger wie der Züricher Reformator lösen die Spannungseinheit zwischen Immanenz und Transzendenz auf, wie sie im traditionellen Kirchen- und Sakramentsverständnis gegeben (wenn auch durch die abusiven Praktiken verdunkelt) war; jener zugunsten der Transzendenz, wobei dann das sakramentale Zeichen rein göttlich wird, dieser in Richtung auf die Immanenz, wobei es rein menschlich gefaßt wird. Der Gefahr des Spiritualismus drohen dann aber beide zu erliegen. Dahinter stehen christologische Differenzen. Der heutige Dialog der Konfessionen müßte sich daher dezidiert der

Frage zuwenden, wie weit man einen Konsens über die Sakramentalität der Kirche selber erzielen könnte. Grötzingers Studie ist ein Baustein für diese schwierige, aber wesentliche Arbeit.  
Regensburg Wolfgang Beinert

MEINHOLD PETER (Hg.), *Kirche und Bekenntnis*. 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.

M. Legt hier folgende 6 Beiträge des wissenschaftlichen Symposiums des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz vom September 1979 vor: H. Immenkötter, Der politische und reichsrechtliche Hintergrund des Reichstages von 1530; G. Seebass, Die reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana; J. Stadlke, Bekenntnis und Kirche aus reformierter Sicht; H. Meyer, Die Confessio Augustana als katholisches und lutherisches Bekenntnis – Ein Weg zur Einheit der Christen?; B. Lohse, Das Konkordienwerk von 1580; W. Kasper, Die gesamtchristliche Relevanz der reformatorischen Bekenntnisschriften.

Es fehlt der Raum, Inhaltsangaben und Auseinandersetzungen im einzelnen zu liefern. Meine volle Zustimmung findet Meyer, wenn er die Diskussion um die mögliche Anerkennung der CA durch die röm.-kath. Kirche dahingehend erläutert, daß eine solche den Weg zu einem wirklich gemeinsamen Bekennen des einen Glaubens hier und heute freimachen könnte, aber: „Ein wirklich gemeinsames katholisch/lutherisches Bekenntnis oder gemeinsame Bekenntnisaussagen, die wir – Katholiken und Lutheraner – heute zusammen sprechen können und müssen, sind durch Rezeption historischer und insofern in unserem Rücken stehender Bekenntnisdokumente wohl kaum zu erreichen. Hier handelt es sich im wesentlichen um vor uns liegende Aufgaben“ (92). Kasper zeigt in ungemein klaren und das Wesentliche herausstellenden Bemerkungen, daß wir am Anfang einer ökumenischen Bekenntnisbildung stehen: „Es gilt die Vielfalt der einander teilweise bis heute gegenseitig abschließenden Bekenntnisse auf dem Weg wechselseitiger Rezeption in eine neue Vielfalt zu transformieren, bei der die eine Kirche im Bekenntnis der anderen ihren eigenen Glauben in einer anderen theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Ausprägung wiedererkennt. Damit müßte die Erklärung verbunden sein, daß die Verwerfungen der Vergangenheit den Bekenntnisstand des heutigen Partners nicht mehr treffen. Eine solche ökumenische Gestalt des Bekenntnisses bedeutet keine Fusionierung und Nivellierung, sondern durchaus Profilierung des Eigenen bei gleichzeitiger Anerkennung einer legitimen Pluralität in der Ausprägung der gemeinsam verbindlichen ‚Sache‘“ (141). Kasper scheut sich nicht auszusprechen, daß der kath. Anspruch der Augustana ein Gericht für die

kath. Kirche bedeutet, der es nicht gelungen sei, ihre Katholizität in einer glaubwürdigen Weise zu verwirklichen, und es in ihr viel Nichtkatholisches, ja auch Un- und Antichristliches gebe (139); aus dieser Krise erwachse eben die Aufgabe der Rezeption.  
Graz Johannes B. Bauer

GAULY PETER, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis?* Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion. (126.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam DM 18.80.

Zunächst bietet G. einen prägnanten Überblick über die Entstehung der „Confessio Augustana“ und ihren Stellenwert im Jahr der Abfassung (1530). Ihr damaliges Ziel war es, im 1. Teil (Art. 1–21) „die grundsätzliche Übereinstimmung“ zwischen Protestanten und Katholiken „in den Kernfragen des Glaubens“ und im 2. Teil (Art. 22–28) die bestehenden Differenzen in der Praxis aufzuzeigen. Die Augsburger Einigungsbemühungen scheiterten. Trotzdem verfaß man auch in der Folgezeit den ökumenischen Charakter der CA nicht ganz, wie G. anhand einiger interessanter Beispiele nachweist (21–27). Durch V. Pfnür (1974) und J. Ratzinger (1976), der in der Folge als „Patron der Anerkennungsdiskussion“ galt, wurde das Gespräch im Hinblick auf das Jubiläumsjahr 1980 erneut in Gang gebracht. Das Pro und Contra fand in zahlreichen Abhandlungen seinen Niederschlag. Es ist das große Verdienst Gs., daß er eine klare, zusammenfassende Information über den Gesprächsstand bietet (28–118). Die Arbeit entstand 1978 und wurde für die Veröffentlichung bis 1979 fortgeführt. Zu den seither erfolgten Aktivitäten vgl. man einen anregenden Aufsatz von M. Liebmann (Ökumenisches Forum 3, Graz 1980, 109–126).

Den bleibenden Wert der Diskussion, die bisher zu keiner kath. Anerkennung der CA geführt hat, darf man mit G. in einer Wiederentdeckung zahlreicher Gemeinsamkeiten in den beiden konfessionellen Lagern sehen, was dem ökumenischen Bemühen nur Auftrieb geben kann.

Linz

Rudolf Zinnhobler

ESTRADE JEAN B., *Die Erscheinungen in Lourdes*. Aufzeichnungen und Erinnerungen eines Augenzeugen des Geschehens von 1858. (223 S., 10 Abb.) Schnell & Steiner, München 1980. Ppb. DM 14.80.

Estrade, zur Zeit der Erscheinungen Steuerbeamter in Lourdes, mit leicht skeptischer Ausgangsposition, Beobachter der Ereignisse um die Grotte, kennt seit der ersten Einvernahme beim Polizeikommissar Bernadette persönlich, sieht sie in Ekstase, hört die Berichte aus dem Mund des Mädchens selbst, registriert auch den Unfug von Erscheinungsimitationen in der Folge, beschreibt die Schwierigkeiten, die aus dem ungläubigen Zeitgeist und auch von seiten der staatlichen Behörden entstanden, schildert den Prozeß der vorsichtig klugen kirchlichen Perzep-

tion sowie das weitere Leben der Visionärin bis zu ihrem ergreifenden Sterben.

Die in der Aufzeichnung ungewollt miteingefangenen Reflexe der verschiedensten Geisteshaltungen des 19. Jh., der naiv atheistischen Wissenschaftsgläubigkeit z. B., des antireligiösen Fanatismus im Namen des Fortschritts, der Präpotenz staatlicher Behörden, oder auch der Angst des gläubigen Intellektuellen vor eventueller Preisgabe an die Lächerlichkeit, stellen auch den Menschen der Gegenwart vor den Spiegel seiner Wirklichkeit.

Tröstlich wirkt die abgeklärte und doch engagierte Stellungnahme des zuständigen Bischofs Msgr. Laurence sowie der Glaubenssinn des schlichten Volkes.

Das Buch verhilft dazu, die Ereignisse an der Grotte mitzerleben und ihre Wirkkraft für die Gegenwart zu erkennen. Man möchte es in den Händen all derer sehen, die für die Zeichen der Zukunft wach sein wollen.

Linz

Franz Huemer-Erbler

SCHILSON ARNO, *Lessings Christentum*. (110.) (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 1463) Göttingen 1980. Kart. DM 9.80.

Es ist sehr zu begrüßen, daß sich jetzt auch kath. Theologen ernsthaft mit der Theologie des deutschen Aufklärers und Klassikers beschäftigen. Man möge solch ein Interesse nicht als bloße Liebhaberei von Gelehrten auffassen. Nicht ganz zu Unrecht spricht man in der Kirche nach dem II. Vatikanum von einer neuen Aufklärung. Eine ganze Reihe von theol. Problemen, die die Zeit Lessings beschäftigten, sind auch wiederum unsere geworden. Da ist die Frage der Geschichtlichkeit der Offenbarungstradition, des rechten Schriftverständnisses, der Beziehung von literarischer Form und geistlichem Gehalt, der Bedeutung auch der kirchlichen Tradition, des Verhältnisses der christlichen zu den nichtchristlichen Religionen, der Toleranz, der Theodizee angesichts von Auschwitz und Archipel Gulag. Einen Dichter als Theologen zu studieren, ist ebenso schwierig, wie die Frage zu beantworten, ob Mozart ein guter Theologe war oder nicht. Lessing will sich daher auch nicht als Theologe, sondern nur als „Liebhaber der Theologie“ (9) verstanden wissen. Trotzdem hat er durch die Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente eines Unbekannten die Leben-Jesu-Forschung des 19. und 20. Jh. initiiert und damit wohl auch die moderne Bibelkritik eingeleitet. Die Frage ist müßig, ob diese Krise des neuzeitlichen Offenbarungsverständnisses verhindert hätte werden können, wenn die Manuskripte des Samuel Reimarus (1694–1768) in einer Schublade der Wolfenbüttler Bibliothek liegen geblieben wären. Sch. lastet Lessing diese Tat nicht an. Er macht vielmehr in sorgfältiger Analyse, durch die keine Schwierigkeit unter den Teppich gewünscht wird, klar, daß Lessing für seinen Zweifrontenkrieg die Edition brauchte. Lessing hatte erkannt, daß die zersetzende Kritik des Hamburger Orientalisten Reimarus nur in der 150jährigen Tradition prote-

stantischer Orthodoxie und verbalinspiratorischen Schriftverständnisses entstehen konnte. Wenn er beide Extreme zu überwinden trachtete, so war es im Grunde nur eine Wurzel, die es zu bekämpfen galt. Reimarus und der Hauptpastor Goeze waren geistesverwandter, als man zu nächst annehmen möchte. Angesichts des Dilemmas zwischen einer dogmatischen „Bibliolatrie“ einerseits und der zersetzenden Kritik eines an sich frommen Gelehrten fand Lessing zu vorreformatorischen und kath. Kategorien des Schriftverständnisses zurück. Das trug ihm nebenbei den Vorwurf ein, daß er „katholiziere“. Er sieht nur eine Möglichkeit, mit den tödlichen Argumenten des Reimarus fertig zu werden, indem er wieder zur alten Unterscheidung von Buchstaben und Geist zurückkehrte. Das inspirierte Bibelwort war eben auch Menschenwort. Das scheint mir Lessings entscheidender theol. Beitrag für die nächste Zukunft gewesen zu sein. In etwa gehen auch die Thesen des Vf. in diese Richtung. Dem jungen Tübinger Theologen ist zu danken, daß er m. E. äußerst kritisch und umfassend die theol. Aussagen Lessings analysiert, ohne ihn voreilig zu kanonisieren. Die Schwachstellen dieser „aufklärerischen“ Theologie werden deutlich sichtbar gemacht, sie verblissen jedoch vor dem historischen Verdienst des Wolfenbüttler Bibliothekars. Auch war es nie Aufgabe eines Dichters und Literaten, eine theol. Summe zu schreiben.

Regensburg/Wilhering

Gerhard B. Winkler

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

KERN WALTER, *Disput um Jesus und um Kirche*. Aspekte – Reflexionen. (196.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Kart. lam. S 240.–, DM 36.–.

Der bekannte Innsbrucker Fundamentaltheologe legt 7 Beiträge vor, die bereits alle anderswo, teilweise sogar in selbständiger Publikation, veröffentlicht worden sind. Die 3 ersten behandeln christologische Fragen, die gegenwärtig diskutiert werden: einleitend finden wir einen Aufsatz über „marxistische und tiefenpsychologische Jesus-Deutungen“; dankenswerte Orientierungshilfen gibt die Vorstellung der christologischen Werke von W. Kasper, H. Küng und K. Rahner; eine disputatio mit E. Biser („Christologie ‚von innen‘ und die historische Jesusfrage“) beschließt diese Themengruppe. Ausgesprochen ekklesiologische Abhandlungen aus fundamentaltheologischer Sicht sind die Reflexion „Außerhalb der Kirche kein Heil“, die als Separatdruck schon veröffentlicht worden ist, sowie der sehr lesens- und bedenkenswerte Beitrag „Kirche im Horizont der Ideologiekritik“. Anhand der Problemkreise Nationalismus, Dogmatismus, Institutionalismus weist K. nach, daß das Christentum zwar aus sich selber heraus dezidiert anti-ideologisch ist, aber dennoch immer wieder Mitschuld an dem Entstehen ideologischer Verhaltensweisen getragen hat und trägt. Zwei weitere Essays befassen sich mit der Inter-

ferenz von Verkündigung und persönlichem christlichem Zeugnis („Mein Glaube – und die anderen“) sowie mit dem Thema „Christentum und Menschenrechte“; hier kann K. darauf hinweisen, daß (wieder manchem praktischen Verhalten der Christen zum Trotz) die Religionsfreiheit am Ursprung der Menschenrechte gestanden hat. Die Sachkenntnis und Kompetenz des Autors bedarf weder einer Vorstellung noch einer Empfehlung. Aber eigens erwähnt zu werden verdient (da in theol. Büchern gewöhnlich Mangelware) der gelassene Humor, der auf vielen Seiten durchblitzt und die Lektüre nicht nur informativ, sondern auch erfreulich werden läßt im sehr ursprünglichen Sinn des Wortes.

Regensburg

Wolfgang Beinert

KHOURY ADEL TH., *Begegnung mit dem Islam*. Eine Einführung. (128.) (Herderbücherei 815), Freiburg 1980. Kart. lam. DM 5.90.

Die seit dem Konzil spürbare Bereitschaft zu einem Dialog mit dem Islam ist in den letzten Jahren einer zurückhaltenden Ernüchterung gewichen; dies nicht aus religiösen, sondern aus politischen Gründen. Der Islam ist für viele eine gnadenlose Sphinx geworden. Warum sich noch mit ihm auseinandersetzen, wo es ein Gespräch anscheinend doch nicht gibt oder geben darf?! – Dieses Büchlein versucht trotzdem, die Brücke von christlicher Seite her nicht abzubrechen. Der Islam gehört nun einmal zu den großen Weltreligionen, der auch dann noch bestehen wird, wenn die heutigen diktatorischen Systeme verschwunden sein werden. –

M. E. gibt Kh., ein gebürtiger Libanese und z. Z. Leiter des Seminars für Religionswissenschaft im Fachbereich der kath. Theologie der Universität Münster, eine Einführung an die Hand, die im Wirrwarr der Zeit sachlich richtig und thematisch leicht faßbar über das Wesen des Islam informiert, wie es der Zielsetzung der Herderbücherei entspricht.

Graz

Claus Schedl

## MORALTHEOLOGIE

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.–.

Die materialreiche Tübinger Doktorarbeit wird auch Rezensenten aus den in erster Linie zuständigen Fächern, nämlich der Moral- und der Pastoraltheologie finden. Wenn sich ein Vertreter der Historischen Theologie in einen dergestalteten Weinberg deutschen Doktorandenfließes verirrt, dann braucht er sich nicht wie der Sohn des Isai vorzukommen, vielmehr darf er darauf pochen, daß die großen Tübinger der ersten Hälfte des 19. Jh. nie die historische Sicht neben den philosophischen Interessen vernachlässigten. Dazu darf er sich einen Beitrag zur Katholizismusforschung des 19. Jh. erwarten. Denn wer kann die kirchlichen und theol. Probleme der

letzten 150 Jahre recht ohne die Tübinger und deren neuscholastische Gegner verstehen?

Diese historischen Desiderate leistet F. im 1. Teil (75–292). Dabei zeigt die vielfältige Rezeptionsgeschichte dieses Jh., daß sich originelle Ideen und schöpferische Konzeptionen immer wieder ihren Weg suchen, auch wenn sie zeitweise vergessen waren. Der 2. Teil (293–568) enthält eine Darstellung der Theologie Hirschers. 50 Seiten Literatur- und Quellenverzeichnis nötigen zunächst dem Leser Respekt ab. Der Leser fragt sich jedoch dabei (wie übrigens auch der Vf. 64), wie in dieser Fülle der Sekundärliteratur ein junger Forscher noch etwas Neues finden kann. Vf. will das im Begriffspaar des Buchtitels „Freiheit“ und „Wahrheit“ (317) gefunden haben. Es geht Hirscher wie den Tübingern überhaupt darum, „das Freiheitsstreben der neuzeitlichen Subjektivität mit der Wahrheit der objektiven christlichen Tradition im Interesse des Menschen zu versöhnen“. (316f) Ich frage mich nur, ob dieses Anliegen nicht doch etwas zu allgemein gefaßt ist. Vielleicht wird man dieses Ziel sogar für die Bemühungen der Neuscholastik beanspruchen können. Der Rez. hält sich hier für ein abschließendes Urteil nicht zuständig, nur ist er persönlich der Meinung, daß ihm die Thesen des Vf. plausibler geworden wären, wenn das Konvolut von 600 Seiten in einer Druckfassung von 100–150 vorläge. Die geleistete Abstraktion wäre für den Leser eine Wohltat gewesen.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

CHIAVACCI ENRICO, *Teologia morale*. 1/Morale generale. (168.); 2/Complementi di Morale generale. (254.) (Collana Teologia / Strumenti) Cittadella editrice, Assisi 1980. Ppb.

Einer der führenden italienischen Moraltheologen wagt sich hier an eine umfassende Darstellung der Fundamentalmoral, wobei er sich als guter Kenner der modernen Ethik, vor allem auch der englischen Ethik ausweist, die er ebenso wie die wichtigeren Neuerscheinungen der deutschen Moraltheologen im Urtext zu lesen versteht. Seine Kenntnis der modernen ethischen Strömungen erstreckt sich ebenso auf den Marxismus wie auf die Existenzphilosophie. So gelingt es ihm, vom Standort kath. Moral aus, durchaus fruchtbar sich mit den modernen ethischen Systemen auseinanderzusetzen, deren Themen ein „Drama des modernen Menschen“ signalisieren. Die Bedeutung des „Lichts des Evangeliums“ wird umso eindrucksvoller vom Autor in die Probleme einbezogen, als er sich nicht einfach auf überkommene kath. Metaphysik zurückzieht, aber die Beiträge der Tradition durchaus in die Diskussion einzubringen versteht. Das Ergebnis ist eine modern aufgeschlossene und zugleich tragfähige Fundamentalmoral, die sich um keine Frage drückt und doch viel Klarheit bringt, was nicht immer bei dieser Literaturgattung heute zu finden ist. Dazu kommt eine flüssige und doch wissenschaftliche Sprache, die bei manchen Verklammerungen deutscher Autoren nicht so zu finden ist.

Nach dem Einstieg ins Thema der Ortung der moralischen Grundfrage behandelt Ch. die sittliche Erfahrung, die er zur Transzendenz offen erweist, um dann Moral im AT und NT zu besprechen. Im folgenden Abschnitt über den *Actus humanus* als sittlichem Akt und seine Voraussetzungen ist die Lehre des Vaticanum II voll eingearbeitet. Die Lehre vom Gewissen steht auch in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus. Das sittliche Gesetz gibt Gelegenheit, über Gesetzesmoral zu handeln, aber auch der Verantwortung der Einzelperson gerecht zu werden wie dem Einfluß der Situation, und sich gegen Gesetzesrigorismus zu wenden. Die Bedeutung der Offenbarung für das sittliche Gesetz und seine Erkenntnis wird behandelt. Dennoch, das Sittengesetz als Naturgesetz wird gezeigt unter Hinweis auf die Wertethik, aber unter Anschluß an die „*inclinationes*“ der *natura humana*. Ch. kennt die deutsche Diskussion seit Mitte der 60er Jahre gut. Ist das Sittengesetz zwar in der Lehrfassung durchaus variabel, so geht es doch nicht in Veränderlichkeit auf. Die Tradition des christlichen Naturrechtsdenkens wird verarbeitet, ohne in die Fehler eines Legalismus zu verfallen. Einen „christlichen Überschuß“ in der Moral kennt Ch. inhaltlich nicht, aber er beleuchtet die Rolle des kirchlichen Lehramtes bei der Verkündigung des Sittengesetzes, wobei er auch die Diskussion um *Humanae vitae* behandelt. Nun erst wendet sich Ch. einem der klassischen Prinzipien der Moraltheologie zu, dem Prinzip für eine moralische Handlung mit doppeltem Effekt, die er eine praktische Regel nennt, mit der nicht alles eindeutig gelöst werden könne. Dabei bleibt er bei der Lehre von in sich bösen Handlungen aus ontologisch-theol. Argumentation unter Ablehnung einer bloßen Deontologie.

Eine wertvolle Weiterführung dieser Fundamentalmoral ist Bd. 2, der sich vom gleichen Ansatz her als Grundlegung der Sozialmoral erweist, die selten so ethisch argumentativ zunächst, aber durchaus offen dem christlichen Sozialgedanken, von einem Moraltheologen dargeboten wird und damit auch in der Auseinandersetzung mit den sozialethischen Zeitströmungen. Ch. geht dem christlichen Sozialgedanken zunächst in der Geschichte nach und arbeitet die Sozialprinzipien heraus: Sozialnatur des Menschen, Subsidiarität, das Wesen von Gesellschaft (unter Einfluß des gesellschaftlichen Pluralismus und des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft), schließlich das Gemeinwohl. Die Grenzen des vorkonziliären christlichen Sozialgedankens werden im Hinweis auf *Gaudium et spes* dargestellt, wobei der Unterschied besonders an den „Zeichen der Zeit“ und dem stärkeren Einbau der Offenbarung deutlich gemacht wird. Daher folgt hier auch die Darlegung des Sozialen aus der Hl. Schrift.

Teil 2 des 2. Bd. steht unter der Thematik Moral und Kultur: Das Soziale in seiner Komplexheit macht die Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften ebenso wie mit den anderen sozialphilosophischen Ansätzen dringlich, Marxismus, Strukturalismus, Neomarxismus wer-

den u. a. besonders behandelt. Die Konsequenzen für die Theologie kommen zur Sprache. Auf den Gedanken weltweiter Solidarität wird unter Verwendung von Redemptor hominis besonders hingewiesen. Ch. unterscheidet normative Ethik von Normensystemen, die uns im Pluralismus der Kulturen entgegentreten. Einer autonomen Moral stellt er nicht einfach die christliche Moral entgegen, sondern sieht es als Aufgabe der Moraltheologie mit der Tradition seit Augustinus und Thomas an, die Moralnormen mit Hilfe der Vernunft aus dem Gewissen heraus reflektiv immer neu zu begründen. Auf den letzten Seiten seiner Untersuchung bringt Ch. noch eine klare Zusammenfassung seiner Arbeit in Schlußfolgerungen und macht damit sein Werk, trotz der ausführlichen Auseinandersetzung mit den Gegenwertsströmungen der Ethik und Sozialethik, zu einer klaren Aussage über zeitoffene und doch verlässliche Moraltheologie, zu einem Lehrbuch, das man sich auch ins Deutsche übersetzt wünschen möchte. Ein Autoren- und Sachregister, das man vermißt, würde die Lektüre noch erleichtern.

Wien

Rudolf Weiler

## SOZIALWISSENSCHAFT

RUHNAU CLEMENS, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*. Die Einheit theologischen und sozialethischen Denkens im Werk Heinrich Peschs. (493.) (Abh. z. Sozialethik, hg. v. Weber/Rauscher, Bd. 18) Schöningh, Paderborn 1980. Kart. DM 44.—

Über die gelungene Würdigung des Opus von H. Pesch hinaus ist dem Autor mit diesem Bd. die Darstellung eines wesentlichen Kapitels des deutschen Sozialkatholizismus zu danken, nämlich der Periode, die an die Vogelsang-Tradition und ihre romantische Prägung anschloß, hin zu einem mehr realistischen Sozialdenken mit der schrittweisen Verbesserung der sozialen Zustände und Lösung der Arbeiterfrage. Dementsprechend wurde damals um die Jahrhundertwende die kath. Soziallehre neu erarbeitet, vor allem auch sozialwissenschaftlich und philosophisch vertieft. Sie sollte nach den Worten des Autors „nicht nur den Katholiken Normen für ein christliches Leben im industriellen Zeitalter an die Hand geben, sondern zugleich der Kirche einen sozialen Standort innerhalb der modernen Industriegesellschaft erobern“. Einer der wesentlichen Gestalter kath. Soziallehre in dieser entscheidenden Periode war H. Pesch, dessen Werk R. in den Kontext der Zeit hineinsetzt und damit die Katholizismusproblematik der Jahrhundertwende so bringt, daß vieles, was sich heute entwickelt, erst aus der Kenntnis dieser Zeit verständlich wird.

Pesch (1854–1926) hatte schon vor der Theologie und dem Eintritt in den Jesuitenorden rechts- und sozialwissenschaftliche Studien begonnen und studierte als 46jähriger nochmals 2 Jahre lang die Volkswirtschaftslehre. Sein großes

Opus, das fünfbändige Lehrbuch der Nationalökonomie, ist aber vor allem im Bereich der Wirtschaftsethik, also der Sozialphilosophie, verdienstvoll. Pesch war sich auch bewußt, daß es nicht seine Aufgabe war, „praktische Rezepte für die Staatswirtschaft“ zu geben, sondern die Grundrichtung anzugeben und Grundsätze herauszuarbeiten, wenn er sich gleichermaßen mit dem Liberalismus und dem Sozialismus auseinandersetzte. So war es denn auch der Sozialethiker G. Gundlach, der dann gegen sein Lebensende von Pesch die Fackel übernahm, und nicht Oswald von Nell-Breuning, den er auch sehr schätzte, der sich vor allem aber als Nationalökonom versteht und die Philosophie Grundlach überlassen hat. So zielt die Grundfrage der vorliegenden Untersuchung auf die geschichtlich geprägte Einheit theol. und sozialethischer Anliegen, auf die „Einheit theologischen und sozialethischen Denkens im Werk H. Peschs“. Dem sind zunächst die systematischen Kapitel 3 bis 6 gewidmet, in denen R. die Lehre Peschs darstellt: Kirche und Kultur, christliche Gesellschaftsordnung, Solidarismus und in Fortsetzung desselben noch eigens die Nationalökonomie. Man wird den Wortgebrauch von „Solidarismus“ nur dann verstehen, wenn man sich nicht zuletzt durch dieses Werk informiert und weniger darin eine engbegrenzte Schullehre versteht, sondern die Mitte des realistischen kath. Sozialdenkens bis heute. Daran schließt R. drei Exkurse, die im „Längsschnitt“ Bleibendes und Sich-Wandelndes in Peschs Umgang mit einigen wichtigen Detailfragen darstellen: Peschs Position in Grundfragen der sozialökonomischen Organisation, die Kapitalismus-Problematik in Peschs Werk und Peschs Position im Gewerkschaftsstreit. Ein abschließendes 7. Kapitel behandelt Peschs Werk in der Kritik.

Dieses ausgezeichnete Buch zeigt das bleibende Verdienst Peschs um die phil. Grundlagen einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung nach der kath. Soziallehre und im theologischen Teil Bedeutung und Leistung der Religion und der Kirche für die Lösung der sozialen Probleme. Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zum besseren Verständnis der kath. Soziallehre in ihrer klassischen Periode neuer Formulierung nach den ersten Entwürfen im 19. Jh. Es ist ebenso wichtig, um die heutige Lehrentwicklung zu verstehen, in der noch immer tiefe Spuren dieser Periode sichtbar sind. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister runden die hohe wissenschaftliche Verwendbarkeit des Buches ab.

Wien

Rudolf Weiler

ARETZ JÜRGEN, *Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus*. Der Verband der kath. Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923–1945 (Veröff. d. Komm. f. Zeitsgeschichte/Forschungen, Bd. 25 (XXXIX u. 252.) Grünewald, Mainz 1979, Ppb. DM 56.–).

Diese Diss. zeichnet sich durch große Sachkenntnis aus. Umfangreiche Quellen- und Lite-

raturstudien führten zu wertvollen Ergebnissen. Die Geschichte der KAB in ihrer Auseinandersetzung mit dem NS zeigt überraschende Facetten. So wurde die KAB z. B. – trotz ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der neuen politischen Kraft – nie verboten, während die sozialistischen Gewerkschaften bei aller Anpassungswilligkeit der Auflösung verfielen. Die Schikane gegen die KAB nach der Machtergreifung nahmen freilich ständig zu und gipfelte nach dem 20. Juli 1944 in einer Reihe von Todesurteilen gegen führende Mitglieder. Als markantestes Opfer wurde Bernhard Letterhaus, der Verbandssekretär der westdeutschen KAB, am 14. 11. 1944 in Berlin-Plötzensee erhängt. Die Ablehnung des Ermächtigungsgesetzes durch die KAB brachte sie in eine gewisse Distanz zum Zentrum. Ähnlich reserviert verhielt sich die Bewegung gegenüber dem Abschluß des Reichskonkordats und der Kompromißbereitschaft eines Teils der Bischöfe. Letterhaus meinte einmal, die Bischöfe sollten in vollem Ornat vor die Reichskanzlei ziehen und dort mit ihren Stäben an die Tür klopfen (102). Im Lauf der Jahre kam es zu einer stärkeren Annäherung an die kirchliche Autorität, um nach außen hin „weniger politisch“ zu erscheinen und so leichter überdauern zu können. Dabei blieb die KAB eine Zelle des Widerstandes.

Die ersten 2 Kap. des Buches bieten einen guten Überblick über die Entstehung und Entwicklung der KAB bis zur Machtergreifung. Die Kap. 3–6 behandeln die Zeit der Auseinandersetzung von 1933 bis zum Kriegsausbruch. Das allzu knapp geratene 7. Kap. (223–237) über die Jahre des 2. Weltkriegs schildert hauptsächlich Einzelschicksale und rechtfertigt die im Untertitel angegebenen Zeitgrenzen nicht ganz. Die Sprache ist etwas spröde und wird dem Buch nicht so viele Leser bringen, wie sein Inhalt es verdient. Prägnant und überzeugend wirkt die Zusammenfassung (238–242).

LinZ

Rudolf Zimmhobler

## PASTORALTHEOLOGIE

ZIEGENAUS ANTON, *Gegenwart der Zukunft*, Meditationen zur Apokalypse mit Bildern von Heinz Seeber. (56 S., 16 Bilder) Auer, Donauwörth 1979. Pappbd. DM 24.80.

Das Bändchen vereint 4 Referate, die auf der Ottobeurer Studienwoche 1978 gehalten worden waren. Der Philosophiehistoriker Halder skizziert das gewandelte Religionsverständnis in der neomarxistischen Religionskritik, der Pastoraltheologe Forster umreißt die Aufgaben, die sich für die kirchliche Verkündigung durch die neu aufbrechende Religiosität ohne Kirche stellt. Der Dogmatiker Ziegenaus befaßt sich mit dem Tod, kritisiert mit Recht jene medizinische Sterbeliteratur, die pharmakologisch, neurologisch und psychologisch erklärbare Visionen, von denen Reanimierte (also eben nicht in einem absoluten Sinne Tote) berichten, vor dem unkritischen Le-

ser als Jenseits-Erlebnisse ausbreitet. Der gegenwärtige Endlichkeitsschock, der auf den innerweltlichen Fortschrittsglauben der ersten siebziger Jahre folgte, verleitet dazu, der bitteren Einsicht durch den Hinweis auf die Harmlosigkeit des Todes zu begegnen. Z. spricht dann vom Leben nach dem Tod als einem Postulat erfüllten Menschseins; das Problem „Auferstehung oder Unsterblichkeit“ sieht er so: „Die Unsterblichkeit der Seele ist zwar platonisch-philosophischer Provenienz, aber diese Lehre ist den Offenbarungsaussagen im Hinblick auf das Leib-Seele-Thema assimilierbar und muß dann als Stützdogma für die einzelnen, theologisch relevanten Daten festgehalten werden“ (77). Er schließt mit Hinweisen auf das Geheimnis des Todes, „das nicht mit irdischen Kategorien einzufangen ist“ (78). Schließlich setzt sich der Münchner Dogmatiker Scheffczyk gegen Moltmanns „trotz allen sprachlichen Glanzes inhaltlich merkwürdig vage“, „stark innerweltlich“ gehaltene Darstellung der Hoffnung (107) für „die Leibhaftigkeit der Auferstehung oder ihre Geschichtlichkeit“ (ein), die freilich zugleich auch alles Geschichtliche transzendiert (106). – Epikur und Lukrez sollte man nicht aus zweiter Hand zitieren. Die Seele ist keine Strafexpedition (74); 63 Z. 12 v. n. I. Interviewten statt Interviewern; 80 Z. 1 I. wie statt wir.

Graz

Johannes B. Bauer

SCHMIDT-LAUBER H. CHR., *Theologia scientia eminens practica*. (FS f. F. Zerbst) (335.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 268.–, DM 39.80.

Die Festschrift für den evang. Pastoraltheologen (Wien) eröffnet W. Dantine. Er sieht den Praxisbezug in der Zusammenarbeit aller Fächer zur theol. Wahrheitsfindung. W. Trillhaas geht es um die Allseitigkeit der Thematik für alle Felder kirchlicher Verantwortung, um den Primat der Erfahrung vor der Regel, um den Folgecharakter aller Theorien aus der Praxis und um die Kirchlichkeit der prakt. Theologie. K. Lüthi bringt kritische und konstruktive Überlegungen zur interdisziplinären Symboldebatte und formuliert die These: Die Sprache der Symbole ist dann kompetent, wenn sie humane Befreiungsprozesse auslösen kann, wenn sie Kritik, Betroffenheit und Nachdenken bewirkt, wenn sie lebendig und offen ist. Schmidt-Lauber (Hg.) führt in das evang. Amtsverständnis ein. Luther hat den Auftrag Christi (Mt 16, 18) auf die ganze Kirche bezogen und durch das allgemeine Priestertum den Unterschied zwischen Klerus und Laien aufgehoben. An die Stelle der Priesterweihe tritt die Taufe. Alle Vollmachten liegen bei der Gemeinde als *communio sanctorum* im Gegensatz zur kath. Lehre vom hierarchischen Amt. Der ökumenische Dialog hat bisher zwei Grundkenntnisse gebracht: Das Amt dient der Versöhnung (die der ganzen Kirche übertragen wurde) und beinhaltet das Apostolische in der Konzentration auf den Inhalt des Evangeliums und auf das recte docere und nicht sosehr im formalen Garantiestreben. Die Freiheit des Amtes folgt nach

A. Dietrich aus der Unmittelbarkeit des Glaubens. Wort und Handeln eines geistlichen Amtsträgers müssen durch seine eigene Glaubensüberzeugung gedeckt sein. Doch sind Weisungen legitim aufgrund des Aufsichtsrechtes. Wer diese nicht befolgt, hat die begründete Ablehnung dem Vorgesetzten mitzuteilen. Gemeindearbeit ist nur auf der Basis einer Dienst- und Liebesordnung möglich, nicht aber durch juristische Perfektionierung.

Zum Bereich Gottesdienst bringt die FS 3 Beiträge: K. Frör: „Lernprozesse des Predigthörers“; E. Hertzsch: „Über die neue Ordnung der evangelischen Eucharistiefeyer“; J. H. Emminghaus (kath.): „Über die Reform des Meßbuches in ökumenischer Sicht.“ Der Religionspädagoge E. Hofhansl schreibt über „Jugendbewegung und Schule“; H. W. Surkau über „Judentum und jüdischer Glaube im evangelischen Religionsunterricht“. Dazu liefert H. Metzger einen Bericht über den Dialog mit gesetzestreuen Juden auf einer jüdisch-christlichen Bibelwoche. Zur Seelsorge, Diakonie und Mission finden sich Beiträge von H. Markl, Th. Schobers und E. Damm.

Zum Thema Kirchenrecht schreibt A. Stein: „Die Bedeutung der Kirchenrechtswissenschaft für das Studium der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der österreichischen Verhältnisse“ und Ch. Link: „Bemerkungen zum Verhältnis von Kirche und Staat in Österreich“. Einen geschichtlichen Beitrag liefert K. Schwarz über Karl Kuzmany und die Neuordnung des protestantischen Kirchenwesens in Ungarn. Der kath. Exeget W. Kornfeld untersucht „Die Liebeswerke Mt 25, 35 ff, 42 ff in atl Überlieferung“. K. Niederwimmer stellt den wohl ältesten und wertvollsten Kodex der Stiftsbibliothek Melk, die *doctrina apostolorum*, vor, der schon im 11. Jh. in der Taufkatechese der westlichen Kirche in Gebrauch war. W. Kühnert erfaßt biographisch „Dionysios von Korinth – eine Bischofsgestalt des 2. Jh.“ und A. Raddatz bringt eine Bilderklärung „Ecclesia in throno Synagoga“ zur Metzger Elfenbeintafel Paris“. W. M. Plöchl hält die Vorgänge bei der Wahl des ersten evangelisch-theologischen Rektors der Universität Wien, Erwin Schneider, fest. H. Schulze geht bei seinen „Sozialethischen Reflexionen“ vom gestörten Verhältnis von Zivilisation und Natur aus und fragt nach der Position der christlichen Ethik, nach dem politischen Engagement der Kirchen. Zum Schluß weist K. E. Schiller Freuds These von der Religion als Illusion oder Zwangsneurose entschieden zurück und bezeichnet die schöpferische Phantasie als Instrument des Hl. Geistes.

Zusammenfassend kann diese Festschrift Theologen und Seelsorgern zum Studium bestens empfohlen werden.

Graz

Karl Gastgeber

HARTMANN GÜNTHER, *Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis*. Erfahrungen im Nordosten Brasiliens. (Gesellschaft u. Theologie / Fundamentaltheol. Stud. 2) (216.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1980, Ppb. DM 28.–.

H. hat mehrere Jahre im Bundesstaat Bahia beim Aufbau von Basisgruppen mitgearbeitet. Hier beschreibt er diese Arbeit. Manches liest sich zu optimistisch; denn die sogenannten „obras“ (Werke, Bauten u. dgl.) sind ja immer ein Problem, dessen sich der Autor auch bewußt ist. Die eigentliche Arbeit muß ja die Bewußtseinsbildung (Schlüsselbegriff „conscientização“) sein. Um dies besser verstehen zu können, gibt der Autor zuerst einen guten Überblick über die geschichtliche Entwicklung dieser Region: er stellt die soziale, politische und menschliche Situation in den Gesamtkontext Brasiliens. Im 3. und 4. Teil wird über die theoretischen Ansätze der praktischen Arbeit in den Basisgruppen (besser Basisgemeinschaften) reflektiert. Der Autor zeigt sehr gut auf, wie sich in Lateinamerika (ausgehend von Medellín) der „Akzent“ von Entwicklung auf Befreiung hin verschiebt. Von daher gibt er ein paar Hinweise über Theologie der Befreiung. Er zeigt mit Recht, wie diese Theologie in den Gesamtkontext Lateinamerikas hineingestellt werden muß (was nicht ausschließt, daß dieser Ansatz für die Theologie der Gesamtkirche bedeutsam werden könnte). Die historische Komponente, die soziale und politische Situation der Gegenwart und die praktische Arbeit mit dem Volk sind der Hintergrund für die Theologie der Befreiung. Wenn man diese Theologie in Europa manchmal mißverstehen, kommt das u. a. daher, daß man das Ausmaß der Unfreiheit und der Unterdrückung nicht kennt; Theologie als Botschaft der Befreiung ist ja ein Grundthema der Bibel. – Eine Frage ist, ob man wirklich von einem „Bruch“ (189) innerhalb der Kirche Brasiliens (im Episkopat) reden kann; das hängt wohl davon ab, ob man die Extreme vergleicht, oder ob man auf das Gesamte schaut. Die Volksfrömmigkeit oder Volksreligion (134 ff) ist ein kompliziertes Phänomen, das sich nicht leicht in objektive Kategorien fassen läßt.

Das Buch gibt jedenfalls einen guten Einblick in eine der Formen pastoraler Arbeit in Brasilien und erschließt das Verständnis für Basisgemeinschaften und deren befreiende Theologie; es zeigt auf, wie das Evangelium beim einfachen Volk (povo) Brasiliens echt dynamische Kraft sein kann für eine Erneuerung der Strukturen und für die Befreiung des Menschen aus einer unmenschlichen Situation.

Barreiras/Brasilien

Ricardo Weberberger

LAUER WERNER, *An der Seite des Patienten*. Krankenschwestern und Krankenpfleger melden sich zu Wort. (93.) (Grünwald Praxis) Mainz 1980. Ppb. DM 12.80.

L. hat die Bandaufzeichnungen der Podiumsdiskussion am 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg 1978 zum Thema „Krankenpflege im Spannungsfeld zwischen Machbarkeit und Verantwortung“ thematisch geordnet und strukturiert. Die Auswahl der Fragen und Fragestellungen ist durch die Schwerpunkte bestimmt, die Schwestern und Pfleger am Krankenbett selber in der Diskussion gesetzt haben. Zu den Wortmeldun-

gen und anschließenden Fragen des Autors haben Experten Stellung bezogen, wodurch die Thematik erweitert und vertieft ist. Pastoral besonders wertvoll ist der jeweilige Kommentar von Anton Székely, dem Leiter der Arbeitsgemeinschaft kath. Krankenhauseelsorger Deutschlands, zu den 3 Hauptkapiteln des Buches.

Wien

Peter Bolech

ENGELKE ERNST, *Sterbesakramente und die Kirche*. (Gesellschaft u. Theologie / Praxis der Kirche 32) (196.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1980. Ppb. DM 25.–.

E. versucht, eine empirische Forschungsweise mit einer theol. Voraussetzung so zusammenzustellen, daß die Ergebnisse eine echte Relevanz für die gewählte Thematik sein können. 153 Sterbensranke wurden untersucht, um ihre Erwartungen gegenüber der Kirche zu eruieren. Die Daten wurden mittels einer Analyse von Gedächtnisprotokollen (Verbatims) genommen, die kath. und evang. Seelsorger über ihre Gespräche mit Sterbenden aufgeschrieben hatten. Aus dieser Analyse ergab sich, daß nur eine Minderheit sich eine Hilfe durch den Empfang der Sakramente erwartet, daß aber doch alle Verständnis und Respekt für ihre Situation verlangen und fast alle den Besuch des Seelsorgers wünschen. Diesen Erwartungen gegenüber bietet die Kirche hauptsächlich die Krankensalbung in der neuen liturgischen Fassung an. E. gibt im 3. Teil seiner Forschung eine kurze historische und kritische Geschichte des Ritus, der noch nicht genügend angepaßt ist an die konkrete Situation des Patienten. Vor allem möchte E. die abweisende, abwehrende Haltung des Kranken in den Ritus mit einbeziehen. Gerade darin bestehen die eher unbestimmten Impulse, die er am Ende vorschlägt.

Diese Arbeit ist zweifellos als einer der ersten Versuche eines ernst gemeinten und methodischen Beitrages zu dieser Problematik anzusehen. Kostbar ist die übersichtliche Information der entsprechenden Literatur und der wichtigsten Überlegungen der anderen Fachleute. Man muß aber dem Autor in gewissem Sinne zustimmen, wenn er von „Anfängen“ spricht. Sind 153 Patient(inn)en nicht zu wenig, um solche Vorschläge zu begründen? Werden nicht in den Verbatims die unausgesprochenen, verdrängten Gedanken der Patienten übergangen? Wird nicht das Angebot der Kirche auf Liturgie allein reduziert? Ist nicht der Seelsorger selbst der wichtigste Beitrag der Kirche? Mit Recht macht der Autor aufmerksam auf die Schwierigkeit dieser Aufgabe, bietet aber für diese keine Lösung.

Wien

Peter Bolech

GERSTENBERGER / SCHRAGE, *Frau und Mann*. (199.) (Biblische Konfrontationen, Kohlhammer-TB 1013) Stuttgart 1980. Ppb. DM 16.–.

Ein Alttestamentler (Gerstenberger) und ein

Neutestamentler (Schrage) stellen das hochaktuelle Thema „Frau und Mann“ aus der Sicht der Bibel dar. Das Buch ist seriös gearbeitet. Doch wird der Katholik aus seiner Sakramentenlehre heraus dem an sich großartigen Satz nicht voll zustimmen: „Sie (Sexualität) ist als Gabe des Schöpfers weder als rein profan zu vergleichgültigen oder gar als sündig zu disqualifizieren, als stamme nicht auch sie vom Schöpfer, noch ist sie sakramental aufzufüllen oder kultisch-religiös zu überhöhen . . . , als ob man in ihr dem Geheimnis Gottes in besonderer Weise auf die Spur komme. Sie ist vielmehr eine gute Anordnung des Schöpfers, die zur Menschlichkeit des Geschöpfes zählt und in seine Personalität eingebunden ist“ (97).

Wenn man bedenkt, was außerhalb der Bibel in alter und in neuer Zeit über Frau und Ehe gesagt worden ist, ist die Lektüre dieses Buches direkt eine Badekur der Vernunft. Der Grund hierfür ist die Bibel. Sie spricht über Frau und Mann, Geschlechtlichkeit und Familie usw. sehr nüchtern. Selbst im NT fehlt „das Überspannte und Illusionäre, das Verkniffene und Aufgeregte, das Exzessive und Aggressive, das sich oft an dieses Thema knüpft und immer wieder zu realitätsblinden Lösungen und Experimenten geführt hat“ (184). „Das NT ist auch beim Thema Frau und Mann besser als sein Ruf“ (183). Den Vf. ist es gelungen, auch den voreingenommenen Leser – soweit er Argumenten zugänglich ist – davon zu überzeugen.

Besonders heilvoll für die Bewältigung der Problematik „Frau und Mann“ in unserer Zeit halte ich die Betonung, daß von der Bibel her nicht schon endgültige Antworten gegeben werden. „Das AT hat eben darum für uns eine bleibende Bedeutung, weil es die Wandelbarkeit der Glaubensaussagen Israels festgehalten hat“ (18). „Das NT entwirft gewiß keine Pläne und Strategien einer umfassenden Veränderung von Kultur und Gesellschaft zugunsten einer Verbesserung der Geschlechterbeziehungen, es bahnt aber solcher Verbesserung den Weg“ (185).

Allen, denen eine Verbesserung der Geschlechterbeziehung am Herzen liegt, wird dieses Buch zur Orientierung wärmstens empfohlen.

St. Pölten

Heinrich Wurz

GRABER RUDOLF, *Die Familie als häusliches Heiligtum*. (103.) Schnell & Steiner, München 1980. Ppb. DM 9.80.

Das Buch wendet sich seiner Anlage nach zunächst an gläubige Christen in deren überschaubaren Bereich, also innerhalb der Familie. In ihr kann sich „Hauskirche“ entfalten, die freilich schon in der christlichen Urzeit sonstige Hausgenossen, nahe Angehörige, Freunde und selbst Sklaven oder im Haus ständig Beschäftigte umfaßte.

Mit Recht knüpft Vf. am allgemeinen Priestertum der Getauften an und zieht daraus auch für die Hauskirche Konsequenzen hinsichtlich liturgischer Funktionen, des Leitungsamtes, der Pro-

phetie und der Diakonie. Mit dem damit verbundenen Charisma vermögen die Jünger des Herrn auch den modernen Heiden nahezukommen. So sehr die Klagen des Autors über deren Bosheit und Schlechtigkeit berechtigt sind, so sollte doch nachdrücklich bedacht werden, daß das Werk der Erneuerung in und durch die Kirche eine dauernde Aufgabe bleibt.

Der 2. Teil des Buches enthält Vorschläge, wie die Familie als Hauskirche stärker ins religiöse Leben einzubinden wäre. Frömmigkeitsformen sind freilich nach Zeit und Umständen aufgetaucht und wieder verschwunden. Die im Buch aufgezählten Weisen werden heute eher noch bei älteren Leuten geübt, während junge Menschen ein neues Angebot erwarten, das ihrer äußeren und inneren Verfassung besser entspricht. Gebete abzufassen ist schwer, Weihegebete noch schwerer. In ihrer Zielsetzung sollten sie eine Hilfestellung bieten, damit die Jünger Jesu „Unmündigen“ aller Art als Glaubensbegleiter dienen können. Wir neigen mitunter dazu, das opus operatum allein zu sehen und das unabdingbare opus operantis zu vernachlässigen.

Der 3. Teil widmet sich mit knappen Darstellungen verschiedenen Gepflogenheiten im Ablauf der liturgischen Jahres-, Wochen- und Tageszeiten. Die in den Texten angeführten Gebete haben kaum einen Bezug auf die Hauskirche; sie sind fast ausschließlich in der Ich-Form abgefaßt. Die Gemeinschaft kommt zu kurz. Auch in der Hauskirche geht es um die Heilung und Versöhnung der vielen durch Christus. Eine Orientierungshilfe wären die in den Evangelien gebotenen Gebete Jesu, die Gebete der frühen Kirche laut Apostelgeschichte und die zahlreichen Gebete und Hymnen in den paulinischen Briefen. Insofern wären aufgeschlossene Leser für einige Erweiterungen dankbar gewesen.

Guntransdorf

Josef Schoiswohl

FREDET FRANCINE, *Trotzdem gebe ich mein Kind nicht auf*. Leben mit einem geistig behinderten Kind. (151.) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 16.80.

Das Buch ist ein erschütternder Bericht einer Mutter, die den Lebens- und Leidensweg mit ihrem autistischen Kind beschreibt. Autismus ist die krankhafte Unfähigkeit zu menschlichem Kontakt, zu normalen Beziehungen. Nach und nach wird die Familie ganz in den Bann dieser Krankheit gezogen. Immer bleibt noch ein Funke Hoffnung, die Entwicklung würde einen anderen Verlauf nehmen. Als die Mutter das Buch schreibt, ist Vinzent 22 Jahre alt und durch verschiedenste Behandlungen, Schulen und Heime gegangen. Dem Verständnis, das man den Eltern und dem Kind entgegenbringt, steht ebensoviel Unverständnis und Härte gegenüber, gerade auch von sog. professionellen Helfern.

Das Buch ist ein Appell an die Menschlichkeit und unser Verständnis den Behinderten gegenüber; es macht auf das Schicksal der geistig Kranken und besonders auch deren Familien

aufmerksam – ein Appell, der im Jahr der Behinderten nicht ungehört verklingen darf.  
Linz Eugen Mensdorff-Pouilly

GÜGLER ALOIS, *Mut zum Kind*. Praktische Impulse für die Seelsorge. (144.) Rex-V., Luzern 1980. Linson sfr 17.80.

Einleitend gibt G. eine kurze Darstellung der Geschichte der Kindheit nach dem gleichnamigen Buch von Ph. Ariés und zeigt die wachsende Bedeutung der Anthropologie des Kindes in der neueren Zeit auf. Es folgt eine Übersicht über die Wertung und Einstellung des Kindes aus der Sicht der Bibel, wobei besonders die Aufwertung des Kindes und der kindlichen Haltung durch Jesus herausgearbeitet wird. Die widersprüchlichen Haltungen dem Kind gegenüber sind Thema des nächsten Teiles: Einerseits leben wir im Jh. des Kindes und veranstalten ein internationales Jahr des Kindes, andererseits beobachten wir eine zunehmend kinderfeindliche Einstellung und den Rückgang der Kinderzahl in weiten Kreisen der westlichen Welt. Vf. geht dem Phänomen der Kinderfeindlichkeit nach und sieht ihre Ursachen u. a. in einem krassen „Egoismus zu zweit“ und in einem starken Druck der öffentlichen Meinung auf kinderreiche Familien. Im folgenden Teil werden dem Leser Hilfen angeboten, die zu einer kinderfreundlichen Einstellung beitragen sollen. In loser Aneinanderreihung geht G. auf Aspekte des kindlichen Wesens ein: kindliche Offenheit, seine empfangende Haltung, Gelöstheit, Leben in der Gegenwart, Freude am Spiel . . . Den Abschluß bilden Modelle für Wortgottesdienste zum Thema Kind.

Ein lesenswertes Büchlein, das aus reicher Erfahrung und aus einer liebevollen Einstellung zum Kind geschrieben ist.  
Linz Eugen Mensdorff-Pouilly

MARTINI W. / SCHROIF A., *Der Tod wird keine Grenze für uns sein*. Wir begleiten Martin beim Sterben. (144.) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 14.80.

Das Buch schildert das Erlebnis eines jungen Menschen, der an Lungen-Sarkom erkrankt und erfährt, daß er unheilbar ist und dem baldigen Tod ins Auge sehen muß. Seine Frau sowie ein befreundeter Priester begleiten diesen sterbenskranken Menschen bis zum letzten Tag seines Lebens. Der Patient wie seine Begleiter erleben von Stunde zu Stunde tiefer eine Gemeinschaft des Gebetes und des Vertrauens. Nicht nur der Patient, auch die Begleiter werden fähig, ohne Bitterkeit und Ressentiments die letzten Tage durchzustehen. Es ist nicht so, daß der Patient resigniert, er will sogar leben, nicht so sehr für sich als für seine Frau, er mobilisiert alle seine Kräfte dafür. Aber im Licht des tiefen Glaubens ist er in der Lage, von Tag zu Tag innerlicher zu werden und (wenn man so sagen kann) sein Schicksal aus der Hand Gottes anzunehmen, und er erfährt gerade in diesen Tagen, daß das

Leben nicht hier endet, sondern durch den Tod erst beginnt. Durch diese Tage der Krankheit lernen er und seine Begleiter den echten Sinn des Lebens kennen und sie versuchen als Gemeinschaftsaufgabe, Sinn und Ziel des Lebens anzunehmen. Ergreifend ist, wie tief innerlich der Patient selber und seine Begleiter die Sterbegebete sprechen mit vollem Bewußtsein und in der Kraft des christlichen Glaubens, überzeugt von der Nähe Gottes gerade in dieser Situation. Auch „das Leben nach dem Tode“ stellt für die Hinterbliebenen eine Herausforderung dar, die angenommen oder zurückgewiesen werden kann.

Wien Peter Bolech

OLECHOWSKI RICHARD (Hg.), *Geburtenrückgang – besorgniserregend oder begrüßenswert?* (210.) Herder, Wien 1980. Ppb. S 212.–, DM 29.50.

Dem alarmierenden Geburtenrückgang in Europa steht eine Bevölkerungsexplosion in den Entwicklungsländern gegenüber. Das veranlaßte die „Gesellschaft für Familie und Kind in Österreich“, sich mit dem Problem des Geburtenrückganges zu beschäftigen. Seit 1963 haben sich die Geburten in Österreich um 36,6 Prozent verringert. Welche sozial- und wirtschaftspolitische Auswirkungen ergeben sich daraus für unser Volk? Gibt es geeignete Maßnahmen, das generative Verhalten der Bevölkerung zu beeinflussen, und welche Entscheidungen muß eine gesunde Geburtenpolitik treffen?

Zu den allgemeinen Aspekten der Geburtenentwicklung brachte *Hansluwka*, Chefstatistiker der WHO, eine Fülle von Statistiken und Überlegungen bei. Schematisch ergibt sich für die Europäerin das 1- bis 2-Kind-System, Geburt der Kinder zwischen dem 23. und 29. Lebensjahr, mit 46 Jahren erlebt sie die Geburt des 1. Enkelkinds. *K.-H. Wolff* zeigt die Determinanten und Konsequenzen des Geburtenrückganges auf: Trend zur Kernfamilie, Zahl der noch nicht und nicht mehr Erwerbsfähigen fällt, die Zahl der Erwerbsfähigen steigt bis zum Jahr 2000. Zur Problematik der Rechtfertigung und Steuerung des generativen Verhaltens weist *A. Müller* auf das Absinken der bundesdeutschen Einwohnerzahl auf 44 Millionen im Jahr 2030 hin, die Rentenfrage ist trotzdem kein akutes Problem, Geburtenprämien motivieren nur Frauen der unteren Schichten für mehr Kinder. Mehr Kinder sollten kollektivistisch von oben her verordnet werden. Die Probleme der konkreten Lebensbedingungen werden von *J. Schmid* in seinem Referat „Kinderwunsch und moderne Industriegesellschaft“ eingebracht. Niedrige Fruchtbarkeit ist das Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses, wenn auch in der konkreten Entscheidung der psychologische und ökonomische Nutzen von Kindern den Kosten gegenübergestellt werden. Er führt auch zehn mutmaßliche Determinanten für den Geburtenrückgang an. Inwieweit das Bevölkerungsproblem in den volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen eine Rolle spielt, zeigt *G. Steinmann* auf. Gegen die These von Malthus weisen amerikanische Forscher

nach, daß durch Bevölkerungsschwund wirtschaftliche Stagnation und Arbeitslosigkeit entstehen. *Simon* sieht zwischen dem technischen Fortschritt und dem Bevölkerungswachstum einen positiven Zusammenhang. *M. Haider* befürchtet durch die Bevölkerungsexplosion eine weitere Umweltverschlechterung. Daher müßten die noch intakten Ökosysteme soweit wie möglich erhalten werden.

Auf die Frage: Wie kinderfreundlich sind die Wohn- und Wohnumfeldbedingungen? kann *Cl. Geißler* auf viele ungünstige Bedingungen am Wohnungsmarkt hinweisen. Für kinderreiche Familien, für unterbemittelte, für ausländische Familien gibt es kaum entsprechende Wohnungen. Geschloßwohnungen eignen sich oft nicht für Familien mit Kindern. Die Doppelbelastung der Frauen durch Kindererziehung und Beruf ist nach *Ch. Höhn* mit eine Ursache für das negative generative Verhalten der Frauen. Die motivationspsychologische Forschung kann nach *Lutz v. Rosenstiel* darauf hinweisen, daß auch beim generativen Verhalten die Menschen durch ihre Beziehungen zur Gesellschaft bestimmt werden. Durch die sichere Handhabung von Verhütungsmethoden werden die biologischen Grundtriebe der Sexualität weitgehend vom Zeugungsakt abgekoppelt. Oft wissen die Ehepaare selbst nicht den Kinderwunsch des Partners. Als Ergebnis bevölkerungssoziologischer Forschung in Österreich hält *R. Münz* fest, daß sich die überwiegende Mehrheit der Frauen ein Kind wünscht. Das soziale Leitbild der Zweikind-Familie wirkt prägend. Trotz Kenntnis der Kontrazeption sind immer noch drei von vier Schwangerschaften ungeplant. 40% der Frauen nehmen die Pille, 17% wenden den Coitus interruptus an, 11% der Frauen beobachten die Zeitwahl. Pille und Abortus haben nur instrumentelle Bedeutung, um die generelle Ablehnung des Kindes zu realisieren.

Die umfassenden Ausführungen sind mit einer Fülle statistischen Materials belegt. Auch die Ergebnisse der Diskussionen sind zusammenfassend festgehalten. Dadurch bekommt der Leser des Buches einen guten Überblick auf das komplexe Problem der Bevölkerungsentwicklung, wofür dem Hg. sehr zu danken ist.

Graz

Karl Gastgeber

MAYER-SCHEU J. / KAUTZKY R. (Hg.), *Vom Behandeln zum Heilen*. Die vergessene Dimension im Krankenhaus. (Pastoralanthropologische Reihe, Bd. 4) (180.) Herder, Wien / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. Kart. lam. DM 23,80, S 168.-.

In der bekannten pastoralanthropologischen Reihe „Sehen – Verstehen – Helfen“ ist mit dem 4. Bd. ein wichtiger, hochaktueller Beitrag zur Krankenseelsorge erschienen, der sowohl den Problemen in der Tiefe wie auch den konkreten Situationen in unseren Krankenhäusern gerecht wird. Die Mitarbeiter haben ihre Thematik gut aufeinander abgestimmt und auch im Sinne der Ökumene einen Fortschritt erzielt.

Durch geschichtliche Rückblicke, wie sie *H. Schipperges* an Hand der Entwicklung der Cura (Sorgemuster) im Verständnis der therapeutischen Dienste aufrollt, wird uns Menschen des ausgehenden 20. Jh. erst bewußt, welche gewaltigen Entwicklungen zum Nutzen, aber auch zum Nachteil des Patienten sich vollzogen haben. Zum kurativen Auftrag der modernen Medizin gehört in erster Linie dieses sorgende Mitsein mit dem Patienten, aber auch die Nachsorge und die Vorsorge in einer prophylaktischen Medizin, wie sie schon im Altertum vorhanden war. Unser aufgeblähtes Gesundheitswesen befriedigt oft nicht die alten menschlichen Bedürfnisse nach Pflege, Befreiung von Schmerz und Angst. *W. Böker* bringt in seinem Beitrag „Sprache, Ursachenkonzepte und Hilfesuchverhalten des Kranken in unserer Zeit“ die Leiden und Nöte unserer Kranken zu Wort. Krankheit wird als das Unklärliche, als das Hinzugekommene, als Bewegung oder Störung einer Funktion, als Normabweichung oder Folge seelischer Entwicklungshemmungen empfunden. Im Krankheitserleben wird ein starkes Hilfesuchverhalten sichtbar. Es richtet sich an das therapeutische Team, aber auch an den Seelsorger. Es fördert das Ansehen und die Wirksamkeit der Helfer, wenn sie die Ansprüche der Kranken mit den medizinischen Behandlungsprinzipien zu integrieren vermögen. *H. Chr. Piper* bringt seine Erfahrungen als evang. Krankenhausseelsorger über Kranksein – Erleiden und Erleben zum Thema ein. Wie viele Zeitprobleme, Kommunikationsschwierigkeiten, Rituale und falsche Rollenerwartungen stören da nicht die vielfältigen Beziehungen der Kranken und Therapeuten. Mit innerer Notwendigkeit laufen diese Erfahrungen auf die Frage nach dem Sinn hinaus. Das Rechten mit dem eigenen Schicksal, mit der unverdienten Strafe, mit Gott selbst sind dem Seelsorger bekannt. Findet er aber auch das geeignete Heilmittel, zeigt er durch Solidarität dem Kranken, daß Gott den kämpfenden und hadernden Menschen wie den Dulder Job annimmt und ihn nicht verläßt?

*R. Kautzky* gibt die Antwort des Therapeuten. Selbst erfahrener Klinikvorstand zeigt er zunächst, wie Therapie für die Kranken ist: ein an Ausmaß, Anzahl und Umfang nicht mehr abzusehender therapeutischer Apparat mit viel Technik und Anonymität. Kein Wunder, wenn der Kranke mit Angst und Mißtrauen reagiert. Die Kranken müßten aber auch den Therapeuten verstehen, der ein naturwissenschaftliches Leitbild hat, sich in der Rolle des Reparateurs sieht, selbst unter den Folgen der hierarchischen Struktur leidet und für die Versager im Pflegedienst nicht generell verantwortlich gemacht werden kann. Die Situation des Krankenseelsorgers ist desolat; er ist isoliert, und was er anzubieten hat, ist nicht überzeugend. Den Therapeuten ist nur zu helfen, wenn sie das Ziel der Therapie und die Solidarität mit den Kranken mehr beachten. *J. Mayer-Scheu* trägt mit seinem Beitrag „Vom Behandeln zum Heilen“, die Aufgabe von Theologie und Seelsorge im Krankenhaus, we-

sentlich zu einer neuen Sicht der Krankenseelsorge bei. Ausgehend von einer Situationsschilderung definiert er das Begleiten als das geforderte „Mehr“ aller therapeutischen Dienste am Kranken. Der Verlust der Cura hat sich im Krankenhaus inhuman ausgewirkt. Ihr folgte auch der Auszug von Theologie und Seelsorge aus dem Krankenhaus. Auf der gemeinsamen Basis des Begleitens werden Krankenbesuch, Glaubensgespräche und Sakramentspendung aufgebaut. Ausführlich verwendet er die Hl. Schrift, um seine Neuansätze überzeugend dokumentieren zu können. Eine großartige Sicht der Glaubenshilfe für den heutige Kranken. Jeder Seelsorger sollte sich eingehend mit diesen Problemen beschäftigen und sie in die Praxis umsetzen. Graz *Karl Gastgeber*

## RELIGIONSPÄDAGOGIK

HOFFSÜMMER WILLI, *Starthilfen für dich*. Geschichten durchs Kirchenjahr mit Klaus und Monika. (119 S., 30 Zeichnungen) Grünewald, Mainz 1978. Kart. lam. DM 14.80.

Die Geschwister Klaus (14 Jahre) und Monika (10 Jahre) haben Schwächen, Probleme und Fragen, in denen viele ihrer Altersgenossen schmunzelnd ihre eigenen erkennen können. Dabei sind Klaus und Monika von ihren Eltern, die zwar nicht mehr unumstritten, aber doch glaubwürdig sind, nicht allein gelassen.

Die Geschichten bieten Anregungen, wie man die alltäglichen Probleme christlich bewältigen könnte, und versuchen auf manche Fragen unaufdringlich Antwort zu geben. Sie eignen sich als Impuls in Gruppen- und Religionsstunden, aber auch zur persönlichen Lektüre für Eltern und Jugendliche.

Linz

*Mirjam Griesmayr*

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

W. – ein Hauptschullehrer aus dem Bundesland Salzburg – bringt in recht lebensnahen Erzählungen die vielfachen religiösen Probleme und Schwierigkeiten der Kinder etwa im Erstkommunionalter (Andrea, die Hauptgestalt, ist 8 Jahre) zur Sprache (Was heißt „Mit Gott, dem Unsichtbaren, reden“, „Den Leib Jesu essen[!]“, „Todsünde – Erbsünde“; „Wo ist der Opa [eben begraben] wirklich?“; verschiedene biblische Erzählungen u. dgl.). Er versteht es als Pädagoge recht gut, sich in die Seele und Denkweise solch 7- bis 9-jähriger Kinder hineinzuversetzen und mit viel Geschick deren Fragen zur christlichen Antwort zu führen. Ein sicher sehr nettes Geschenk für Erstkommunikanten, für Eltern und Religionslehrer eine gute religiöse Erziehungshilfe. Manche Erzählungen aus dem Leben Jesu wären wegen ihrer kindgemäßen „Übersetzung“ gut für Kindergottesdienste verwendbar.

Ich könnte mir vorstellen (und möchte es wün-

schen), daß dieser begabte Kinderbuchautor die kath. Liturgie auch in ihrer „Normalform“ Kindern mundgerecht machen könnte.

Linz

*Franz Greil*

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.-.

Vf. schuf zum zentralen Thema „Kommunion“ ein dreiteiliges, völlig aufeinander abgestimmtes Werk mit wesentlichen Schwerpunkten wie: Hinführung zur Eucharistie, zur Begegnung mit dem Herrn, Hineinwachsen in die Gemeinschaft der Pfarrgemeinde (über Familie, Gruppe, Klasse) und in die Verbindung mit Christus.

Das *Elternbuch* bringt nicht nur Informationen, sondern praktische Vorschläge, wie Lebenshaltung auf der Basis des täglichen Familienlebens eingeübt werden können.

Das *Schülerbuch* mit dem reichen Angebot an Bildern, Liedern, Texten und Aufgaben ist als Arbeitsheft gedacht.

Im *Katechetenbuch* findet der Religionslehrer eine Fülle an Impulsen für den Kommunionunterricht in allen 27 Lektionen, die unmittelbare Hinführung jedoch erst ab Kap. 13. Jedem Unterrichtsentwurf geht eine theol. (oft auch didakt.-meth.) Vorüberlegung voraus, ebenso schließt sich an die Unterrichtsskizze eine Nachbesinnung an (Transfer).

Das sehr empfehlenswerte Werk zielt auf die Zusammenarbeit der Eltern und der Pfarrei hin und bietet eine wertvolle, optimale Hilfe allen, die Kinder auf die Eucharistie vorbereiten: vor allem Katecheten, Eltern und auch Erstkommunion-Gruppenmüttern.

Linz

*Fabiola Six*

EMEIS DIETER / SCHMITT KARL HEINZ, *Grundkurs Sakramentenkatechese*. (287.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 29.80.

Tiefgreifende Veränderungen im Denken und Verhalten der Menschen, Umstrukturierungen in Gesellschaft und Kultur, sowie neue religiöse Einstellungen und Vollzugsformen wirken sich auch und vor allem auf die sakramentale Praxis aus. Nicht zuletzt sind es die von der heutigen Theologie ausgehenden starken Impulse, die gebieterisch nach einer Revision bisherigen Sakramentenverständnisses verlangen und folglich auch ein Neuüberdenken des sakramentalen Vollzugs fordern. In dieser Richtung ist in den letzten Jahren Verschiedenes publiziert worden, das zu einer Neubesinnung bezüglich einzelner Sakramente geführt hat.

Mit diesem „Grundkurs Sakramentenkatechese“ ist nunmehr ein Werk zugänglich, das neben einer eingehenden Behandlung der einzelnen Sakramente eine beeindruckende Gesamtkonzeption des umfassenden sakramentalen Bereichs erstellt und an entscheidenden Stellen

auch immer wieder konkrete Folgerungen für Erwachsenenkatechese und RU benennt.

Das bekannte Autorenteam behandelt im 1. grundlegenden Teil die Theologie und allgemeinen Ziele der Sakramentenkatechese. Was hier in den einzelnen Abschnitten über anthropologische Erschließung, christologische Begründung, ekklesiologische Zusammenhänge, eschatologische Dimension, über Kirche und ihre Sakramente als Zeichen des Heils in Geschichte und Gesellschaft und schließlich über allgemeine Konsequenzen für die Sakramentenkatechese gesagt wird, greift nicht nur den gegenwärtigen theol. Reflexionsstand auf, sondern verbindet diese Erkenntnisse durchgehend mit den maßgebenden Erfahrungen des heutigen Menschen. Besonders bedenkenswert und geradezu befreiend erscheinen mir dabei jene Überlegungen zu sein, die angesichts der allorts feststellbaren sakramentalen Entfremdung angestellt werden, sowie die Begründungen für sakramentalen Vollzug angesichts der Erkenntnis, daß Gott über allen kirchlichen Bereich hinaus an jedem Menschen durch seinen Geist wirkt.

Der 2., umfassendere Teil greift in 7 Kap. die 7 Sakramente auf, wobei folgende Fragekreise besprochen werden: Gegenwärtige Situation – Inhalt des Gesprächs bzw. der Katechese – Ziele der Katechese – praktische Hinweise für Vorbereitung und Hinführung zum sakramentalen Empfang.

In der Bezeichnung dieses Werkbuchs als Standardwerk der Sakramentenkatechese ist auch schon seine Empfehlung deutlich ausgesprochen.

Linz

Franz Huemer

FRÖHLICH ROLAND, *Grundkurs Kirchengeschichte*. (172.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 24.80.

Die Fülle von Detailwissen von Spezialisten entmutigt nicht selten den Interessierten. Dem antwortet dieser neue und gewiß auch zukunftsweisende Buchtyp, der bis in die graphischen Formen großen Wert auf Klarheit, Einprägsamkeit und Übersichtlichkeit legt. Die vielen Daten und Fakten sind auf die wesentlichen reduziert und auf der rechten Seite in der Grundeinteilung A „Kirche und Umwelt“ und B „Innerliche Entwicklung“ gesehen. Außerdem sind die Ereignisse jeweils in den Rahmen eines Jh. zusammengefaßt. Parallel dazu werden auf der linken Seite die Darstellungen durch sonst schwer greifbare Karten, Tabellen und Dokumente verdeutlicht.

Dieses Buch ist ein überaus wertvoller Behelf für alle, die sich mit dieser Thematik befassen. Es bietet sich an für den Hochschulbereich, die Erwachsenenbildung, das Privatstudium und besonders für den RU an höheren Schulen.

Linz

Josef Hager

LANGER WOLFGANG u. a., *Sittliche Erziehung im Religionsunterricht*. (63.) Auer, Donauwörth 1980. Kart. lam. DM 8.80.

Das schmale Bändchen hat die Vorträge des rel.-päd. Kurses 1978 in Donauwörth zum Inhalt. Im 1. Referat (Langer) geht es um die christl. Begründung einer biblischen Moralpädagogik. Vom atl Dekalog und von der ntl Bergpredigt her wird aufgezeigt, daß biblischer Glaube im Bereich der Sittlichkeit andere Akzente setzt als manche Form (verkürzter) katechetischer Darlegung. Ort zeigt in ihrem Referat auf, welche Bedeutung die Rede von Gott und die Rede von Jesus Christus für die sittliche Erziehung haben. Im 3. Beitrag versucht Werbig unter dem Titel „Umkehr und Verheißung“ die Themen Schuld und Umkehr mit Hilfe biblischer und psychologischer Überlegungen in den Gesamtzusammenhang des Lebens zu stellen.

Die geäußerten Gedanken sind überlegenswert und eröffnen dem Praktiker neue Zusammenhänge und Einsichten; darüber hinaus erweisen sich auch die Literaturangaben als nützlich.

Linz

Josef Janda

OTTO GERT (Hg.), *Sachkunde Religion I. Bibel – Kirche – Theologie*. (284.) (Kohlhammer-TB 1031/1) Stuttgart 1980. Ppb. DM 14.–.

Die „Sachkunde Religion“, 1969 in 1. Aufl. erschienen, liegt jetzt (erweitert und überarbeitet) in 6. Aufl. vor. Die in diesem Bd. gesammelten Themen (Bibel des AT und NT, Kirche in der Geschichte, Grundfragen theol. Denkens) sollen in absehbarer Zeit durch einen II. Bd. (Religion und Religionswissenschaft) komplettiert werden.

Änderungen im Vergleich zur 1. Aufl. wurden vor allem im letzten Kap. vorgenommen, wo die theol. Texte z. T. ausgewechselt wurden. Aber auch sonst haben textliche Veränderungen dem Buch gutgetan. Beispielfhaft sei auf den letzten Absatz in den Überlegungen über die Auferstehungsberichte hingewiesen (126); die Neufassung ist etwas behutsamer und wird wohl dadurch den Berichten und dem darin ausgedrückten Glauben eher gerecht.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Eine Fülle von Informationen wird auf knappem Raum und in übersichtlicher Form dargeboten. Allerdings setzt die Knappheit entsprechendes Vorwissen und die Fähigkeit der Zuordnung voraus; andererseits wird gerade dadurch die Übersichtlichkeit und die Möglichkeit einer raschen Information gewährleistet.

Linz

Josef Janda

MOKROSCH REINHOLD, *Ethik und religiöse Erziehung*, Thema: Frieden. (212.) (Urban-TB 650) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 18.–.

Hier liegt ein erfreuliches Werk vor. Anhand eines zentralen Themas aus dem Bereich der sittlichen Erziehung (Konfliktbewältigung – Friedenserziehung) werden die Grundsätze des Lernens neuer sittlicher Verhaltensweisen überlegt. Dabei wird der lange Weg von den theoretischen Voraussetzungen bis zur praktischen Arbeit mit konkretem Material (Bilder, Texte . . .) gegangen.

Das Thema Friedenserziehung ist nicht nur zentral, sondern gegenwärtig auch etwas modisch aktuell; umso mehr ist es den Verfassern zu danken, daß sie sowohl eine allzu pragmatische Vereinfachung wie auch eine vordergründige politische Parteilichkeit vermieden haben. Mit Hilfe der Untersuchungen von Piaget und Kohlberg wird dargelegt, was auf dem Gebiet der Konfliktbewältigung auf welche Weise und auf welcher Entwicklungsstufe gelernt werden kann. Die Überlegungen stehen außerdem im Zusammenhang mit geschichtlichen ethischen Entwürfen und im Kontext mit den neuen Möglichkeiten, die durch die Predigt und Erlösungstat Jesu eröffnet wurden.

Als Anfrage bleibt sicherlich bestehen, wie weit die Ergebnisse der Arbeiten von Piaget und Kohlberg der Wirklichkeit entsprechen und damit (wenn auch in adaptierter Form) dem Pädagogen die richtige Theorie für seine Arbeit liefern. Auf jeden Fall aber vermögen die dargelegten Gedanken den in der Erziehungspraxis Stehenden auf Zusammenhänge hinzuweisen, die gegenwärtig nicht selbstverständlich sind.

Linz

Josef Janda

DEUTSCHER KATECHETENVEREIN MÜNCHEN (Hg.), *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.

Schon lange gibt es im deutschen Sprachraum den Wunsch nach einem modernen Katechismus. Die gebräuchlichen Unterrichtswerke lassen (bei allen pädagogischen Vorzügen) Lernertexte vermissen, durch die ein systematisches Glaubenswissen vermittelt werden könnte. Der alte Frage- und Antwortkatechismus ist heute pädagogisch überholt. So kam es zu diesem „Grundriß des Glaubens“, dem neben der allgemeinen Ausgabe 2 andere zugeordnet sind, die wort- und seitengleich auf den „Zielfelder RU“ bzw. auf „Suchen und Glauben“ verweisen.

Auf die Einleitung „Wer ist ein Christ?“ folgen 4 Hauptteile: Vaterunser, Glaubensbekenntnis, Kirche und Sakramente, das Hauptgebot. Schon die ersten 3 Teile bieten Ausblicke ins christliche Leben, so daß die Behandlung der Sittlichkeit nicht dem 4. Teil allein aufgelastet ist. Die Darstellung der Lehrstücke hat viel Gemeinsames mit dem Holländischen Katechismus, ist aber inhaltlich auf Vat. II. ausgerichtet. Im Lehrtext wird in einer bibelnahen, gehobenen, aber leicht verständlichen Sprache das Thema behandelt. Daran schließt (eingerahmt, z. T. in Fettdruck) ein Lerntext, genommen aus der Bibel, aus dem Gotteslob (Lied oder Gebet), aus der Literatur. Gerade der Bezug zur Liturgie ist wertvoll. Themen wie Zölibat, vorehelicher Verkehr, Jungfrauengeburt werden mutig angegangen und im Sinn der kirchlichen Lehre behandelt. Dabei

werden Lebensäußerungen und Denkmuster der Kirche nicht einfach als Wahrheiten hingestellt, sondern bescheiden, dialogbereit und ökumenisch eingeleitet: ein Christ glaubt, ein Christ ist überzeugt. Die Kirche wird als Ursakrament dargestellt, die Eucharistie als ihre Mitte und Quelle aufgezeigt, Kirche und Sakramente gemeinsam behandelt.

Das gründlich gearbeitete Stichwortverzeichnis gibt Antwort auf jede Frage aus dem Bereich christlicher Lehre, Sittlichkeit, Liturgie und Kirchenjahr. Als Hgg. zeichnen 9 angesehene Religionspädagogen, 30 weitere haben mitgearbeitet oder wertvolle Hinweise gegeben: ein Beweis für die Gediegenheit des Werkes, dem man uneingeschränktes Lob spenden kann. Leider kann es bei uns in Österreich kaum in die Schulbuchaktion aufgenommen werden. Als Handbuch wird es gerade den Laien-Religionslehrern wichtige Dienste leisten, könnte auch Schülern der Oberstufe als Buch fürs Leben empfohlen werden. Über die Schule hinaus ist es eine ausgezeichnete Orientierung im Glaubensbereich für tätige Christen in der Gemeindekatechese oder in der KA.

Linz

Sylvester Birngruber

BIEMER GÜNTER, *Was deinem Leben Tiefe gibt.* Eine Schule des Glaubens. (125.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 9.40.

Vf., Prof. für Religionspädagogik und Katechetik (Freiburg), beschäftigte sich während seiner Auslandssemester mit J. H. Newmann. Von ihm lernte er, daß religiöses Lehren und Lernen immer von der Erfahrung ausgehen und den Menschen als Ganzes mit Herz und Verstand einbeziehen müssen. In den einzelnen Kap. wird eine bestimmte Methode verfolgt. Es geht um die gegenseitige Auslegung der Welt (durch die Offenbarung) und Gottes (durch sein Schöpferzeugnis in der Welt). Die entsprechenden Erzähl- und Analysetexte sind in den Zusammenhang mit bibl. Texten gestellt. Jedes Kap. mündet demnach in einen Impuls oder in ein Gebet. Die lose aufeinanderfolgenden Abschnitte sind überschrieben: „Menschsein ist transparent“, „Gott ist unterwegs“, „Der gerufene Mensch“, „Verwandlung der Welt“, „Auf dem Weg“. In diesen Überschriften verbergen sich allerdings die zentralen Inhalte der christlichen Glaubenslehre, die in der Bild- und Existenzsprache der alltäglichen Lebenserfahrung zur Sprache gebracht werden. Dieser „Alternativ-Katechismus“ ist kein Buch zum flüchtigen und eiligen Durchlesen. Die Texte müssen gleichsam meditativ abgeklopft und so eröffnet werden. Unter dieser Handhabung ist es eine wertvolle und tiefgehende Lektüre und besonders als vornehmes Geschenk bestens geeignet.

Linz

Josef Hager

PESCH OTTO HERMANN, *Heute Gott erkennen.* (152.) (Topos-TB 100) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 6.80.

P., Prof. für systematische Theologie (Hamburg), ist den Lesern der Topos-TB und besonders den theol. Interessierten längst bekannt aus dem „Kleinen katholischen Glaubensbuch“, den „Zehn Geboten“ und dem überaus wertvollen Büchlein „Das Gebet“. Das Wohlthuende an seinen Büchern ist, daß er seine überragende Kenntnis der Fachliteratur in einfache Worte, die für jedermann verständlich sind, zu kleiden vermag.

Im 1. Teil wird die Frage angegangen: *Wie können wir Gott erkennen?* (Erkennen, Fühlen, Erleben.) Im 2. Teil wird die Thematik fortgesetzt: *Wo können wir Gott erkennen?* (Natur, Jesus, Gottesdienst, Kirche, Mitmenschen, Technik und Kunst.) Im letzten Teil wird die Problematik zu Ende gedacht: *Warum ist es gut, Gott zu erkennen?* (Freude, Leid, Schuld, Freiheit.) Den Abschluß bilden Hinweise auf weiterführende Bücher.

Gemäß der Absicht des Vf. ist dieses Büchlein jedem zu empfehlen, der sich privat oder beruflich mit der Gottesfrage auseinandersetzen will.

Linz

Josef Hager

## HOMILETIK

HOFFSÜMMER WILLI, *Anschauliche Predigten für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste.* (143 S., 19 Zeichnungen) Grünewald, Mainz 1979. Kart. lam. DM 16.80.

Vf., seit 10 Jahren als Kaplan und Pfarrer in der Seelsorge tätig, ist schon mehrfach mit Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Glaubensverkündigung an Kinder hervorgetreten. Er bietet in diesem Arbeitsbuch (durch 19 Zeichnungen von Andreas Wittig illustriert) eine bunte und reichhaltige Palette von Anregungen und Modellen, wie man Kindern das Evangelium verkünden kann. Neben guten Gedanken für den Inhalt der Predigt selbst findet man hier zahlreiche Vorschläge, wie man die Kinder zum Mittun motivieren oder verschiedene Medien einsetzen kann.

Jedem, der auf der Suche nach Ideen und Anregungen ist, kann man dieses äußerst originelle Buch bestens empfehlen. Es ist eine Schatztruhe, in der man zu allen Zeiten des Kirchenjahres und zu vielen Themen christlichen Lebens Material findet. Ein Sachregister und ein Register der behandelten biblischen Texte vergrößern die Verwendbarkeit.

Neumarkt im Hausruck

Engelbert Leitner

KASPAR FRANZ / ZELLER DIETER (Hg.), *Predigten zum Lesejahr C.* (150.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. DM 18.80.

Zu den Mitarbeitern an diesem Bd. zählen neben den beiden Hg. noch weitere 7 Autoren. Sie bieten Predigten zu liturgischen Lesungen (es sind nicht immer die Evangelien) des Lesejahres C im durchschnittlichen Umfang von 2 Seiten. Nicht jeder Verkünder des Wortes Gottes kann

bekanntlich etwas anfangen mit vorgefertigten Predigten. Denen aber, die mit derartigen Behelfen arbeiten können, ist das Werk bestens zu empfehlen. Die Homilien zu den einzelnen bibl. Texten beginnen immer mit einer klaren Angabe des Zieles und bieten solide Gedanken, welche die eigene Phantasie des Predigers auf gute Weise ergänzen können.

HÜNERMANN PETER, *Wort in Worten.* Predigten zum Kirchenjahr. (224.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 26.--.

Der Bd. bringt 38 Predigten zum Kirchenjahr, ohne sich an ein bestimmtes Lesejahr zu binden. Die Homilien gehen durchwegs von bibl. Perikopen aus, die jedesmal im vollen Wortlaut abgedruckt sind (nach der Übersetzung der Herder-Bibel).

Der Münsteraner Dogmatiker bietet zu den wesentlichen Fragen des christlichen Glaubens Überlegungen von hoher Qualität. Sie eignen sich als Denkanstöße für die persönliche Meditation ebenso wie als Anregungen und Ausgangspunkt für Predigten.

Neumarkt im Hausruck

Engelbert Leitner

MÜLLER HEINZ JOACHIM, *Mut zur Familie.* Hilfen für die Verkündigung – Reflexionen – Predigtvorlagen – Fürbitten. (Offene Gemeinde, Bd. 33) (206.) Lahn-V., Limburg 1979. Kart. lam.

Nach einem kurzen ersten Teil mit grundsätzlichen Aussagen zur Situation bietet der Hauptteil 10 Predigtvorlagen, die durch Kap., in denen die Thematik sachlich aufbereitet wird, vorbereitet werden. Daraus ergibt sich, daß vieles doppelt gesagt werden muß. Die ausgeführten Predigten selber werden für die meisten Gelegenheiten zu lang sein. M. hat ja „die Chance des sonntäglichen Dienstes am Wort“ (9) im Auge, weil die vielen Angebote der Ehe- und Elternbildung zu wenig in Anspruch genommen werden, während immer noch ein hoher Prozentsatz der Christen an den sonntäglichen Gottesdiensten teilnimmt. Der Prediger wird also auswählen müssen. Ob nicht unter diesem Gesichtspunkt das entsprechend aufbereitete Material genügt hätte, mit dem der Priester dann sowieso entsprechend seiner individuellen Art umgehen muß? Uneingeschränkt brauchbar sind die jeweils angefügten Fürbitten.

Inhaltlich wird die natürliche Bedeutung der Familie behandelt, der sakramentale und katechetische Aspekt, die Familie als Kirche im kleinen, aber auch die Spiritualität in Ehe und Familie, die Fragen der Sexualität und die Bedeutung der Familie für Gesellschaft und Pfarrgemeinde. Vf. will bei allem das betonen, was aus Sacheinsicht und Glaube gewiß ist (nicht das Problematische), ohne allerdings umstrittene Materien auszuklammern. Diesem Vorsatz bemüht er sich auch im Detail gerecht zu werden. Z. B. bei der Wahl der Methode der Empfängnisregelung muß die kirchliche Lehre (hier hält er sich an die Deutsche Synode) „in die gewissenhafte Prüfung mitein-

bezogen werden“ (27). Oder bei der Problematik wiederverheirateter Geschiedener legt er die traditionelle Regelung dar, erwähnt aber den Stand der Diskussion und die Praxis der Zulassung zu den Sakramenten im Einzelfall. So findet der Prediger in allen Kap. eine gesunde Mitte, geeignet für eine verantwortungsvolle Verkündigung. In einem Punkt wäre eine klare Begriffsunterscheidung zu wünschen, nämlich zwischen Empfängnisregelung und Geburtenregelung. Die positive Linie charakterisieren einige optimistische Stichworte der letzten Predigtvorlage: Mut zur Zukunft, Mut zur Bindung, Mut zur Treue, Mut zu Kindern.

Linz

Bernhard Liss

PIETRON JOSEF, *Geistige Schriftauslegung 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.

Diese Diss. zieht mit wenigen Sätzen eine (durch Zitate abgesicherte) negative Bilanz aus dem homil. Ertrag der historisch kritischen Exegese und sucht dann bei Origenes nach anders gearteten hermeneutischen Anregungen. P. entscheidet sich, das von Origenes übernommene Verfahren „geistige Schriftauslegung“ zu nennen, weil er findet: „Im Gegensatz zum Begriff ‚geistlich‘ erlaubt der Alternativbegriff ‚geistig‘ eine Verknüpfung mit seinen Gegenbegriffen wie ‚leiblich‘, ‚körperlich‘, ‚sinnlich‘, ‚weltlich‘, um diese Gegensätze durch eine höhere Einheit zu überwinden“ (30). Hier kann man sicher anderer Meinung sein. Abwehr stellte sich beim Rez. auch ein angesichts des 1. Hauptteils, in dem P. (relativ kurz und gut lesbar) „die geistige Schriftauslegung bei Origenes“ darstellt. Das phantasievolle und unkritische Denken des Origenes kann auch der wohlwollende Interpret P. mir nicht plausibel machen, ja, er versucht (das ehrt seine Redlichkeit) auch keine Überredung und stellt Origenes sine ira et studio, zugleich auch wohlwollend und offen dar. So macht P. neugierig auf den 2. Teil: „Die Möglichkeit einer Erneuerung geistiger Schriftauslegung.“ Diese Möglichkeit wird nun zunächst als historische Realität vorgezeigt. Wie das AT immer wieder ergänzt, neu interpretiert und umgeschrieben wurde, so gehen auch die ntl. Hagiographen recht frei mit dem Erbe um, und fast alle verwenden (wie P. zeigt) allegorische Auslegungskünste. Im Durchgang durch die Geschichte zeigt sich, daß selbst Hieronymus, Luther und Bultmann da und dort allegorisch auslegen, so stark sie anderwärts gegen diese Methode sprechen mögen. Ein eigenes Kap. (3.3) macht deutlich, daß auch die kiritsch-historische Auslegungsmethode keine zulängliche Alternative zur Frage nach einem geistigen Schriftsinn anbietet, die Frage vielmehr nur verschärft. Dazu ist der geschichtliche Befund zu komplex und zu konfus. Immerhin bestärkt er den Vf. (und vielleicht auch den Leser) in dem Wunsch, zur Naivität des Ori-

genes nicht zurückzukehren, aber zu einer „zweiten Naivität“ vorzudringen und „christologisch vermittelt, den Sinn der Schrift im Blick auf die Vollendung des Heilsplans Gottes zu erfassen“ (120).

Um für eine solche Auslegung das Handwerkszeug zu gewinnen, greift Vf. im 3. Teil „Das Symbol als Mitte und Grund geistiger Schriftauslegung“ die Symboltheorien von Cassirer und Ricoeur auf. Mit ihren Instrumentarien ausgerüstet, findet er in der Bibel vor anderen sensus spirituales den christologischen und (im Gefolge von Bloch) den eschatologischen Sinn verbreitet. Als christologischer Sinngehalt prävaliert dabei die Lehre von der Menschwerdung Gottes, also ein Interpretament, das sich mehr durch kirchliche Orthodoxie als durch zentrale Stellung in der Bibel selbst (z. B. in der Lehre Jesu selbst) auszeichnet. Zu diesem Ergebnis hätte man sicher auch ohne das schwierige phil. Instrumentarium gelangen können. Der 4. Teil stellt dann „Methoden und Möglichkeiten, Gefahren und Grenzen geistiger Schriftauslegung“ dar und schließt mit Predigtbeispielen.

Am Ende der Lektüre hat man viel Interessantes und allerhand Neues aufgenommen und dies auf angenehme Weise. Als Durchbruch zu einer erneuerten Hermeneutik und Predigt wird man den mitvollzogenen Gedankengang nicht leicht empfinden. Aber die Notwendigkeit dürfte deutlich und dringend geworden sein, die Frage nach dem Sinn der Schrift im Horizont der Gegenwart neu zu stellen.

München/Linz

Winfried Blasig

## LITURGIK

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.-.

Das neue Römische Meßbuch ist in seiner deutschen Übersetzung noch relativ jung; diese Übersetzung ist approbiert, amtlich und für den Gebrauch bei den Gottesdiensten vorgeschrieben. Unter Berufung auf den Hinweis von Fachleuten, daß Übersetzungen nicht für die Ewigkeit geschaffen werden, legt Sch. erneut einen Versuch vor, neben der im offiziellen Meßformular oft allzu lateinisch klingenden Übersetzung der Sonn- und Festtagsgebete eine Alternativübersetzung zu bieten, die vornehmlich ausgerichtet ist auf deutsches Sprachempfinden und auf die Aufnahmefähigkeit beim Hörer dieser Texte. Die im Anhang beigefügten 70 zusätzlichen Textformulare bieten eine wertvolle Hilfe für die Gestaltung gruppenspezifischer thematischer Gottesdienste. Ausführende Sach- und Schriftstellenregister ermöglichen es, die entsprechenden Lesetexte und umgekehrt auch passende Tagesgebete zu vorgegebenen Lesungen aufzufinden. Als Leser- und Benützerkreis sind vor allem die Mitglieder liturgischer Gruppen und Arbeitskreise angesprochen, die sich um die aktive Mit-

gestaltung und Vorbereitung von thematischen Gottesdiensten, priesterlosen Feiern und Wortgottesdiensten bemühen.

Linz

Peter Gradauer

STARY OTHMAR, *Fürbitten und Einführungsworte für Wochentage im Jahreskreis*. (222.) Styria, Graz 1980. Kln. S 250.-, DM 34.-.

Der rührige Benediktiner aus Seckau legt einen weiteren Band der „Fürbitten und Einführungsworte“ vor, zu den Texten für die Wochentage des Kirchenjahres. Damit wird in 3 Bd. der Ring des lit. Jahres geschlossen. Die neue Leseordnung sieht für diese Wochentage einen Zweijahreszyklus für die Lesungen und einen Einjahreszyklus für die Evangelien vor. In diesem Buch sind nur die Evangelien berücksichtigt. Jeder Tag wurde unter ein bestimmtes Thema gestellt, das den Hauptaussagen des Evangeliums entnommen ist. Dadurch sind die Einführungsworte und Fürbitten auch außerhalb dieses einen Wochentages, etwa bei themenzentrierten Wortgottesdiensten oder anderen kirchlichen Feiern, in vielfältiger Weise verwendbar. Ein Themenverzeichnis und ein Verzeichnis der Bibelstellen leisten dazu gute Dienste. Die veröffentlichten Texte sind größtenteils für den Gottesdienst einer bestimmten Gemeinde entstanden. Durch Berücksichtigung konkreter Situationen und Nöte im Leben der Christen von heute soll ein Weg aufgezeigt werden, wie die Liturgie lebendig und ihrem Wesen gemäß gefeiert und auf den Alltag hin bezogen werden kann. Die Seelsorger und Pfarrgemeinden können an diesem Bd. eine willkommene Hilfe finden zu einer würdigen und fruchtbringenden Gestaltung der Eucharistiefiern und auch der Wortgottesdienste.

Linz

Peter Gradauer

LAUTERBACHER FRANZ, *Neues Andachtsbuch*. Kirchliche Festzeiten, Prozessionen und Wallfahrten, Besondere Anlässe. (280.) Styria, Graz 1980. Kln. S 250.-, DM 34.-.

Die liturgische Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat zusammen mit einem neuen Lebensstil der Bevölkerung die Andachten in den Hintergrund gedrängt oder gänzlich zum Verschwinden gebracht. Die sonntäglichen Nachmittagsandachten gingen in einer Abendmesse auf, viele festliche Anlässe wurden und werden mit einer Eucharistiefeyer verbrämt und abgeschlossen. Bei aller Hochschätzung der Messe wäre aber doch „nur“ Eucharistie zu feiern eine Einseitigkeit und Verarmung in unserem Christenleben, durch die Maßfeier können nicht alle Bedürfnisse der Gläubigen abgedeckt werden. Darum zeigt sich wieder ein zunehmendes Verlangen nach den früheren Andachten, dem heutigen Geschmack angepaßt.

Der Benediktiner von Michaelbeuern ist seit Jahren mit Begeisterung und Spürsinn daran, zeitgemäße Andachten auszuarbeiten. Sein „Neues Andachtsbuch“ bietet eine Fülle von Texten für

Festzeiten, Prozessionen, Wallfahrten und besondere Anlässe. Für die Mitfeier des Kirchenjahres reicht das Angebot von der 1. Adventandacht über die Jahresschlußandacht, Aschermittwoch, Kreuzweg, Anbetung beim Hl. Grab bis zum Totengedächtnis zu Allerseelen und Friedhofsfeier. Unter den Situationen im Leben der Gemeinde sind die kirchlichen Berufe, die Einheit der Christen, die Sendungsfeier für Sternsinger und Firmgruppen ebenso berücksichtigt wie die Erstkommunikanten, der Erntedank, die Andacht mit Kranken und die Totenwache. Die Heiligenandachten wollen zu einer zeitgemäßen Verehrung Mariens, der Pfarrpatrone und Schutzengel hinführen. Ein besonderes Anliegen sind dem Vf. die Prozessionen (z. B. an den Bittagen) und die Wallfahrten, ebenso die Belebung des Rosenkranzgebetes und die Litaneien; zu diesen gelingen ihm treffende neue Formulierungen. Insgesamt werden 70 Modelle angeboten, dazu im Anhang Texte verschiedener Mitarbeiter für Andachten mehr persönlicher Art.

Sie sind alle im pfarrlichen Leben erprobt worden, lassen sich aber auch in priesterlosen Gemeinden oder in der Form der Familien- oder Hausliturgie verwenden. Dieses Andachtsbuch will keine Konkurrenz zum Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“ sein; im Gegenteil: der Vf. bemerkt, daß man für die Feier seiner Andachten das „Gotteslob“ und die Bibel brauche, er bringt sogar eine spezielle Einführung zu den Andachten im „Gotteslob“. Der Hinweis auf musikalische Einlagen dürfte vielen Benützern ebenso willkommen sein. Der ausreichend große Druck erleichtert die Verwendung.

Jeder, der nach diesem Andachts- und Arbeitsbuch greift und es zweckentsprechend verwendet, wird selber neue Freude am Beten bekommen und auch das religiöse Leben und Beten der Gemeinschaft um ihn befruchten können. So möge diesem neuen Andachtsbuch reicher Erfolg beschieden sein.

Linz

Peter Gradauer

## SPIRITUALITÄT

KEHL MEDARD / LÖSER WERNER, *In der Fülle des Glaubens*. Hans Urs von Balthasar – Lesebuch. (408.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 46.-.

Der 75. Geburtstag Hans Urs von Balthasars wurde zum Anlaß genommen, um aus der kaum zu überschauenden Fülle seines Werkes ausgewählte Texte zu einem Lesebuch zusammenzustellen. Kehl verfaßte die Einführung in Leben und Werk und Löser besorgte die Auswahl der Texte.

In der Einführung wird dem Leser die im ursprünglichen Sinn des Wortes „katholische“ Welt B.s vergegenwärtigt: die Kirchenväter und daneben die großen Gestalten kirchlichen Denkens und Lebens der vergangenen Jahrzehnte: E. Przywara, K. Barth, Henri de Lubac, Adrienne von Speyr, P. Claudel, R. Schneider

und Georges Bernanos. Auch Ignatius von Loyola und Theresia von Lisieux haben ihren Platz. Sie sind aus der großen Zahl derer angeführt, mit denen B. als Deuter ins Gespräch tritt oder die er als Übersetzer zum Sprechen bringt. Vergegenwärtigt wird auch die kath. Zusammenschau B.s: Da zeigt sich der systematische Theologe als Vf. einer theol. Ästhetik, „Herrlichkeit“, die er im Werk „Theodramatik“ weiterführt, wo er das Handeln Gottes am und mit dem Menschen darstellt. Die Erwähnung einer geplanten „Theologischen Logik“ rundet das Porträt B.s und schließt die Einführung.

Damit ist der Fundus umschrieben, aus dem ein großer Teil der Texte stammt. Es ist zu begrüßen, daß auch die eine oder andere Stelle eines nur schwer zu erreichbaren Zeitschriftenaufsatzes oder Zeitungsartikels aufgenommen wurde. Jedenfalls nützten die Hg. die Fülle des Vorhandenen durch eine breite Auswahl und ordneten 120 Textbeispiele innerhalb der großen Themen: Der Mensch – Gott – Die Kirche – Das Leben im Glauben – Die Vollendung.

Wer B. noch nicht gut kennen sollte, wird in diesem Lesebuch bald jenes Anliegen verspüren, das aktuell ist, ohne plausibel zu sein. Er wird dieses Buch als eine Art Katechismus, zur Hinführung und Unterweisung im Glauben, weiterempfehlen.

Seckau

Benedikt Schleicher

ZVĚŘINA JOSEF, *Ich habe mich entschieden*. Mut zum Glauben. (160.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 19.80.

Jeder im Westen tut sich schwer, das Glaubenszeugnis eines „Märtyrers“ der Kirche des Schweigens zu rezensieren. Ein solches Zeugnis ist dieses Buch des tschechischen Theologen und Mitunterzeichners der Charta 77, der selbst seit 1950 rund 14 Jahre in Gefängnissen verbrachte. Dankbar ist man für die beiden Vorworte, die Leben und Werk des Autors, aber auch die Situation der Kirche in der ČSSR etwas näherbringen. „Wir lieben den Menschen, den wirklichen Menschen, wie er ist, klein und zugleich groß in dieser Zeit und im Hinblick auf die Ewigkeit“ (23). Dieser Einsatz für die volle Würde des Menschen steht hinter allen ursprünglich für das kath. Prager Wochenblatt bestimmten Beiträgen, die von Predigtskizzen und Briefen bis zu theol. Essays reichen. Immer wieder steht dahinter der Ruf nach der von Gott geschenkten Freiheit gegen Unterdrückung und falsche Kompromisse, die Forderung nach Verwirklichung von Freundschaft und Brüderlichkeit, zumal unter den Christen. „Der Mut, Kirche zu sein“ (39–74), wird sich deshalb vor allem auch in der Gestaltung der bestehenden menschl. Beziehungen, im gemeinschaftsstiftenden Charakter der Kirche und in deren Beitrag für das Heil der Menschen und der Welt auswirken. Trotz der Sünde inmitten der Kirche und trotz der Erfahrung der Torheit des Kreuzes als Wesen des Christentums erscheint die feste Überzeugung von der Kirche als dem allumfassenden Heilssakrament. Es fehlt nicht an

Mut, auch an die Bischöfe anlässlich der Synode 1974 ernste Worte zu richten; die konkreten Vorschläge sind in Diagnose und Therapie lange noch nicht überholt.

Verschiedene Beiträge befassen sich mit dem Bischofsamt und dessen Aufgabe heute, mit dem Priestertum und dem Ordensstand. Die Bedrängnis der verfolgten Kirche läßt das Wesentliche des Priestertums deutlich hervortreten, zeigt aber auch die Notwendigkeit echter Freundschaft unter Priestern auf. Vf. weiß, daß im Westen die Fülle der Literatur über Orden nicht über die in Auflösung befindliche Lebenspraxis hinwegtäuschen kann; er weiß auch um die Schwierigkeiten der Orden im Osten, aber zugleich, daß sie Salz der sozialistisch-materialistischen Gesellschaft sind und „ihre Treue, ihre Beharrlichkeit und ihre Zuverlässigkeit . . . zu den großen geistigen Energien der Kirche“ (109) gehören. Geistliche Besinnung über Ohnmacht, Schmerz, Armut, Buße, Freude, Brüderlichkeit, Schwesternschaft und geistige Mutterschaft schließen den weiten Bogen dieses Zeugnisses, dessen existentiell Anspruch sich der Leser nicht entziehen kann.

Der Autor will „den Geist der Liebe, der uns gegeben worden ist, über eine Welt hinauchen, in welcher der Staatsatheismus zu der reaktionärsten Ideologie geworden ist“ (62). So ist das Buch ein Plädoyer für „das Leben, das volle Leben . . . die Freiheit und die Wahrheit, die Gerechtigkeit, eine rechte Behandlung der Gläubigen“ (70). Von der Hoffnung getragen, daß Hunger und Durst darnach wachsen werden, und überzeugt, daß der Gott Jesu „der Gott der Menschen und für den Menschen“ (71) ist, legt der Autor ein gesundes christliches Selbstbewußtsein an den Tag, wie es uns verbürgerlichten Christen des Westens mit unserem eigenartigen christlichen Minderwertigkeitskomplex zu wünschen wäre. Die Lektüre ist deshalb allen Gläubigen, besonders Priestern und Ordensleuten, eine gesunde Herausforderung.

Linz

Walter Wimmer

LÉGAUT MARCEL, *Summe meines Lebens*. Innerlichkeit und Engagement. (Gestalten und Programme, Bd. 6) (213.) Lahn-V., Limburg 1980. Ppb. DM 24.80.

L. ist inzwischen über 80 Jahre alt geworden, seit fast 40 Jahren lebt er als Bauer in den südfranzösischen Voralpen. Seine Bücher haben mehrere Auflagen erlebt und ihn über die Grenzen seines Landes hinaus bekannt gemacht. „Die Summe meines Lebens“ baut auf seinen früheren Büchern auf. In 3 Themenkreisen (Innerlichkeit, Gebet, Abendmahl) soll zu einer Einheit zusammengefaßt und weitergeführt werden, was schon früher an verschiedenen Stellen gesagt wurde.

Dieses letzte Buch von L. ist gewiß kein leichtes Buch. In komprimierter Form greift L. die Gedanken, die ihn offenbar seit Jahrzehnten beschäftigen, wieder auf. Es sind zugleich die uralten Fragen eines jeden, der sich auf Glaube und

Christentum ernstlich einläßt. Die spirituelle Auseinandersetzung setzt L. allerdings tiefer an, als dies gegenwärtig meistens geschieht. Seine Antworten wirken deshalb manchmal spröde und setzen beim Leser Aufmerksamkeit und innere Bereitschaft voraus. In dieser Hinsicht ist dieses Buch etwas schwieriger als die vorhergehenden; es erschließt sich nicht leicht.

Die Probleme, die angegangen werden, liegen jenseits einer Tagesaktualität, obwohl sie damit verwechselt werden können. Es geht um eine Ursprünglichkeit und eine Authentizität des Glaubens, die an biblische Ursprünge erinnert. Aus dieser Ursprünglichkeit gewinnt L. auch seine Freiheit, mit Form(e)n des kirchlichen Lebens umzugehen. Er warnt vor den Gefahren der Formen, da sie das Leben ersticken können, weiß aber gerade um die Anstrengungen, die notwendig sind, um sich lebendig zu erhalten. So sind auch seine diesbezüglichen Äußerungen nicht zu verwechseln mit oberflächlicher Kritik an Kirche und Christentum heute.

Hinter seinen Worten stehen gelebtes Leben und erlebte Erfahrung. Seine Worte drücken eine große Gelassenheit aus und sind zugleich unerbittlich; sie sind tief bis zur Schwerverständlichkeit, andererseits aber auch erhellend und vermögen auf diese Weise das spirituelle Denken und den Glauben des Lesers zu erläutern. Im besonderen trifft dies auf den letzten Teil über das Abendmahl zu, wo die tiefe Weisheit zum Ausdruck kommt, zu der L. im Laufe seines Lebens gefunden hat.

Linz

Josef Janda

SAGARDOY ANTONIO, *Das Gespräch mit Gott. Briefe nach Texten der hl. Teresa von Avila.* (80.) Veritas, Linz 1980. Kart. lam. S 66.-, DM 9.60.

Es ist ein kühnes Unterfangen, eine Anleitung zum Beten, zum „Gespräch mit Gott“, zu schreiben, die alle Stufen bis zu den Höhen der Mystik aufzeigen will. Klugerweise versteckt sich S., Novizenmeister des Karmeliterordens, hinter der großen Meisterin des Gebetes, der Kirchenlehrerin Theresia von Avila, deren Worte immer wieder angeführt werden. Sie versteht es bekanntlich, die Dinge einfach und bildreich darzustellen. Die Einkleidung in Briefform macht die Lesung des schmucken Bändchens leicht.

Zams/Tirol

Igo Mayr

CARRETTO CARLO, *Gib mir deinen Glauben. Gespräche mit Maria von Nazareth.* (126.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 13.80.

Das Konzil sagt von Maria, auch sie, die Auser-

wählte, sei den „Pilgerweg des Glaubens“ gegangen. Das bringt sie uns um vieles näher. C., der als kleiner Bruder von Charles de Foucauld in der Wüste Nordafrikas lebte, ist längst kein Unbekannter mehr. Er nimmt uns mit, und wir begleiten Maria auf den Stationen ihres Glaubensweges. Sie selber erzählt uns von den harten Prüfungen ihres Glaubens. Die Darstellung wird dadurch überaus lebendig. Menschen, die sich mit der Marienverehrung schwer tun, könnten aus diesem Buch ersehen, wie sehr uns Maria Vorbild für einen harten Glaubensweg sein kann. Sie könnten daraus beten und glauben lernen. Ein Vorschlag für eine Novene von Meditationen ist dem Werke beigefügt.

Zams/Tirol

Igo Mayr

WALTER EUGEN, *Groß und wunderbar ist dein Gericht.* (95.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 10.80.

Vf. stellt die ganze Heilsgeschichte als ein Gerichtsverfahren zwischen Gott und der Menschheit dar. Er weist mit Recht darauf hin, wie oft in der Hl. Schrift von diesem Prozeß die Rede ist. Ausführlich wird dies für das Buch Job mit den Anklagen des leidenden Menschen gegen seinen Herrn dargestellt. Das langwierige Verfahren endet mit der Rechtfertigung Gottes vor seinem Ankläger. In den Evangelien schließt das Wirken Jesu mit dem doppelten Prozeß Jesu vor dem jüdischen und römischen Gericht ab. Aber das Verfahren setzt sich durch die ganze Geschichte fort und wird erst durch die Wiederkunft des Herrn abgeschlossen. Jesus, der von den Menschen ungerecht Verurteilte, wird als Richter kommen und alle Gerechtigkeit wiederherstellen. So stellt das „jüngste Gericht“ entgegen mancher landläufigen Auffassung die große Hoffnung der Christenheit dar.

Zams/Tirol

Igo Mayr

RIEDE JOHANNES, *Hoffnung wider alle Hoffnung, Verheißungen Gottes – Erwartungen des Menschen.* (129.) Don-Bosco-V., München 1980. Ppb. DM 16.80.

Das Buch ist nicht, wie der Titel vermuten ließe, eine Abhandlung über die theol. Tugend der Hoffnung, wohl aber sind diese kurzen Meditationen geeignet, das Mutmachende an der christlichen Verkündigung aufzuzeigen. R. kommt auf die verschiedensten Dinge des christlichen Glaubens und Lebens zu sprechen und versteht es, in sehr lesbarer Darstellung überall Lichter der Hoffnung aufzustecken.

Zams/Tirol

Igo Mayr

## Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

*Johannes B. Bauer*, Die Bischofswahl, gestern, heute, morgen.

*Winfried Gruber*, Charismatische Bewegung des Geistes.

*Josef Lenzenweger*, Das Toleranzpatent vom 13. Oktober 1781.

*Eduard Schick*, Bedeutung der Neovulgata.

*Ernst Chr. Suttner*, das nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche.

*Michael Zielonka*, Christliche Lyrik: wieder lebenskräftig.

**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, Kopenhagen.

**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 1981	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich .....	S 224.—	S 70.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich .....	S 270.—	S 80.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland .....	DM 38.—	DM 11.50
Schweiz .....	sfr 36.—	sfr 10.50
Belgien, Luxemburg .....	bfr 580.—	bfr 180.—
übriges Ausland .....	öS 270.—	

(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.



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.



## Unsere Zukunft – ist sie lebenswert?

von der Österr. Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“

Herausgeber: K. E. Schiller

96 Seiten, kartoniert, Format 12 x 18,8 cm, S 64.–,  
DM 8,80.

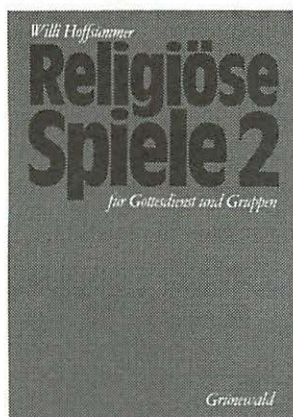
Immer schon hatte der Mensch in seiner langen Geschichte Hoffnungen, Befürchtungen und Absichten im Hinblick auf seine Zukunft. Erst in jüngster Zeit werden solche Erwartungen unter Zuhilfenahme wissenschaftlicher Methoden präzisiert. Die Ausführungen der Referenten der Jahrestagung 1979 der Österreichischen Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ zum Thema „Die Zukunft unserer Kinder in der Sicht der Wissenschaften und des Christusglaubens“ sind in diesem Taschenbuch abgedruckt. Sie bieten einen überaus informativen Ausblick auf unsere voraussichtliche Situation in den nächsten Jahrzehnten.

---

**VERITAS**  
verlag

4010 Linz  
Harrachstraße 5  
Tel. (0 73 2) 71 0 81

## Für die Gemeinde • Schule • Gruppe



### Willi Hoffsummer, Religiöse Spiele für Gottesdienst und Gruppen, Band 2

Mit Zeichnungen von Andreas Wittig  
ca. 144 S., Kt. (cell.), ca. DM 16,80

Gerade das Spiel vermag den Glauben erlebnisnah zu vermitteln. Zahlreiche ausgeführte Spiele, verbunden mit vielen weiterführenden Skizzen und Hinweisen, ergeben ein Handbuch, das Eltern, Kindergärtnerinnen, Seelsorgern, Religionslehrern und Gruppenleitern ein vielfältiges Angebot macht.

bereits erschienen:

Willi Hoffsummer, Religiöse Spiele für Gottesdienst und Gruppen, Band 1

Mit Zeichnungen von Andreas Wittig  
164 S., Kt. (cell.), DM 18,80

### Bernhard Honsel, Jeder Tag ein neuer Anfang

Zwölf Bußgottesdienste  
148 S., Kt., DM 18,80

Diese erprobten Gottesdienstvorlagen gehen unmittelbar von den Sorgen, der oft verborgenen Schuld und den Hoffnungen der Menschen heute aus, und sie machen die befreienden Anstöße des Evangeliums für einen immer wieder möglichen neuen Anfang fruchtbar.



### Paul Jakobi (Hg.), Damit unser Leben gelingen kann

Erzählungen und Märchen, aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit  
184 S., Kst., DM 18,80

Etwa 40 Geschichten, Märchen und Gedichte werden für unser aktuelles Leben aufgeschlossen. Dazu Stichworte für eine Ausdeutung, zur Vertiefung geeignete Schriftworte und ein abschließendes Gebet.



**Matthias-Grünewald-Verlag • Mainz**

# MARIA – Ursache unserer Freude



Paul Mons  
**Mutter meines Herrn**

176 Seiten, 48 z.T. vierfarbige Bilder, Pbd. DM 22,80

Eindrucksvolle Zeugnisse der Marienfrömmigkeit aus dem überreichen Schatz der ganzen Christenheit – ein Buch zum Schauen, Lesen, Nachdenken und Beten!

Helmut Sperber  
**Unsere Liebe Frau**

800 Jahre Madonnenbild und Marienverehrung zwischen Lech und Salzach. 192 Seiten, 32 z.T. vierfarbige Bildtafeln, Leinen DM 38,—

Dieses Werk ist hervorragend geeignet, das Wissen um die Darstellung und die Verehrung Mariens in Kunst und Volksfrömmigkeit zu vertiefen.



Georg Söll  
**Ursache unserer Freude**

Predigten zu den Festen der Gottesmutter – eine kleine Mariologie. 174 Seiten, kart. DM 16,80

Eine kleine praktische Mariologie anhand von Betrachtungen und Predigten über die marianischen Feste und Gedenktage im Kirchenjahr, eine Fundgrube für die homiletische Auswertung der marianischen Festgeheimnisse.



Kaspar Kiermaier  
**Mariensalter**

90 Seiten, Leinen DM 14,80

Die biblischen Texte zeichnen in immer neuen Bildern Gestalt und Bedeutung der Gottesmutter. In 40 Psalmen wird ein Weg gewiesen zu echter Marienverehrung im Geiste der Kirche.

Norbert Fuchs  
**Wir ehren Maria**

Texte und Vorschläge zur Gestaltung von Marienandachten. 88 Seiten, kart. DM 9,80

„Das Buch wird allen empfohlen, die ihre gewohnte Mariandacht durch einen Bibeltext und eine Besinnung erweitern möchten. Die gut formulierten Gebete und Meditationen sind eine große Hilfe.“  
(Linzer *Diözesanblatt*)

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG**

---

DDr. Franz Sedlak, geb. 1947, studierte in Wien Theologie, Psychologie und Soziologie. In seiner Fortbildungs- und Beratungstätigkeit hat er Kontakte mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. Er ist in mehreren Therapieformen ausgebildet und als Schulpsychologe tätig.

1978 erschien im Österreichischen Bundesverlag sein Ratgeber für Eltern, Lehrer und Schüler „Stopp den Lernproblemen“. 1980 veröffentlichte er im Herder Verlag das Buch „Begegnung“. 3 x 7 Lernschritte zu mehr Mitmenschlichkeit in Beruf, Partnerschaft und Erziehung.

Das eben erschienene Buch

## **Mensch ärgere dich – aber richtig**

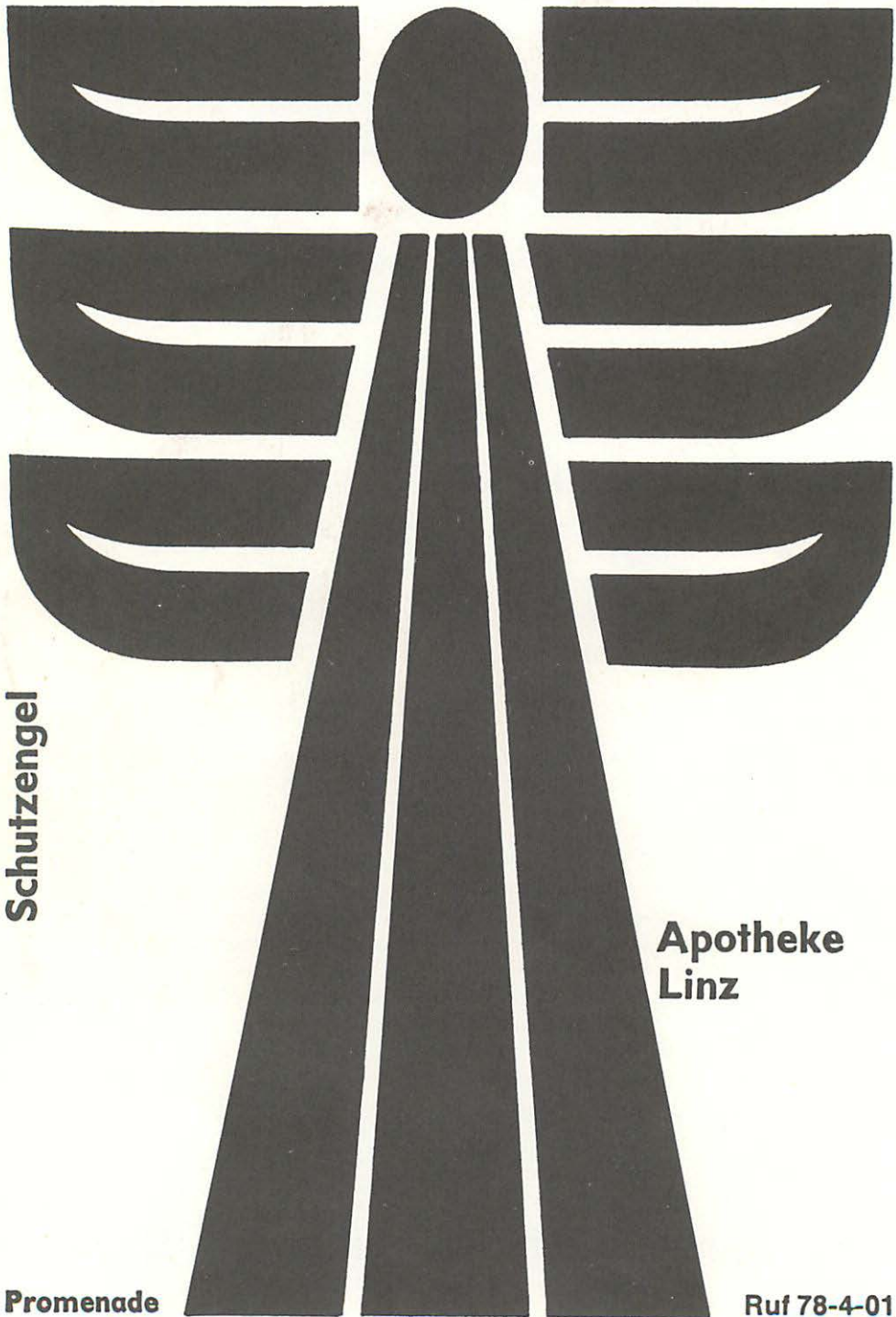
Ein praktisches Selbsterfahrungs-, Trainings-  
und Therapieprogramm

greift ein Problem auf, das in vielfältiger Weise den meisten Menschen zu schaffen macht: den **Ä r g e r**. Mit zahlreichen anregenden Tests und Analysen bietet Sedlak jedem ein Instrument an, die eigene, meist sehr subjektive Art, sich zu ärgern, kennenzulernen und in den Griff zu bekommen. Der Autor hält nichts von Ablenken und Beschwichtigen, er sieht in der Fähigkeit, sich zu ärgern, ein Phänomen menschlicher Dynamik und Lebendigkeit, die leider meist nutzlos verpuffen oder versanden. Wie man seinen Ärger nutzbringend bewältigt und zum Pfeffer und Salz seines Lebens machen kann, das lernt man in wohldurchdachten Lernschritten und Strategien. Darüber hinaus bietet das Buch eine anwendungsorientierte Übersicht über verschiedene wichtige Therapieformen. Ein Buch für jeden, der etwas aus seinem Leben machen will!

164 Seiten, Paperback, S 138.– / DM 19,80

**Verlag Herder Wien · Freiburg · Basel**

---



**Schutzengel**

**Apotheke  
Linz**

**Promenade**

**Ruf 78-4-01**

# Theologisch- praktische Quartalschrift

## Aus dem Inhalt:

- Chr. Schütz: Dogmatische Anmerkungen zu Bußsakrament und  
gemeindlicher Sündenvergebung  
Th. Schnitzler: Was ist das eigentlich – das Stundengebet?  
H. H. Sailer: Die Rechtsstellung des Angeklagten  
J. B. Bauer: Die Bischofswahl, gestern, heute, morgen  
I. Fürer: Erfahrungen mit Räten in der deutschsprachigen Schweiz  
W. Gruber: Charismatische Bewegung des Geistes  
M. Zielonka: Christliche Lyrik: wieder lebenskräftig  
Chr. Reinhardt: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation

# Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1981

---

	A b h a n d l u n g e n	Seite
Christian Schütz:	Dogmatische Anmerkungen zu Bußsakrament und gemeindlicher Sündenvergebung .....	209
Theodor Schnitzler:	Was ist das eigentlich – das Stundengebet? .....	223
Hansjörg H. Sailer:	Die Rechtsstellung des Angeklagten .....	230
Johannes B. Bauer:	Die Bischofswahl, gestern, heute, morgen .....	248
	 P a s t o r a l f r a g e n	
Ivo Fürer:	Erfahrungen mit Räten in der deutschsprachigen Schweiz .....	255
Winfried Gruber:	Charismatische Bewegung des Geistes .....	262
	 M i t t e i l u n g e n	
Michael Zielonka:	Christliche Lyrik: wieder lebenskräftig .....	274
Christa Reinhardt:	Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation .....	286
	 B e r i c h t	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen .....	288
	 L i t e r a t u r	
	Eingesandte Bücher .....	295
	Buchbesprechungen .....	297
	Bibelwissenschaft AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenik, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Spiritualität, Missionswissenschaft, Verschiedenes.	
	 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: DDr. Joh. B. Bauer, Univ.-Prof. A-8010 Graz, Alberstraße 8. Dr. Ivo Fürer,  
Bischofsvikar, CH-9000 St. Gallen, Klosterhof 6b. DDr. Winfried Gruber,  
Univ.-Prof., A-8010 Graz, Dr.-R.-Graf-Straße 17/11. Christa Reinhardt,  
Historisches Seminar Dr. E. W. Zeeden, D-7400 Tübingen 1,  
Wilhelmstraße 36. Dr. Hansjörg H. Sailer, Bezirksrichter, A-4020 Linz,  
Eisenhandstraße 1. Dr. Theodor Schnitzler, Prof., D-5000 Köln, Viktoria-  
straße 17. Dr. Christian Schütz, Univ.-Prof., D-8400 Regensburg, Uni-  
versitätsstraße 31. Dr. Michael Zielonka, I-00186 Roma, Via della Pa-  
ce 20.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche <sup>2</sup>1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

## Dogmatische Anmerkungen zu Bußsakrament und gemeindlicher Sündenvergebung

C. S. Lewis hat wohl recht, wenn er schreibt: „Wir sagen vieles in der Kirche (und außerhalb der Kirche auch), ohne das Gesagte recht zu bedenken. Zum Beispiel sagen wir im Glaubensbekenntnis: ‚Ich glaube an die Vergebung der Sünden.‘ Ich hatte diesen Satz mehrere Jahre lang gesagt, bevor ich mich fragte, warum er im Glaubensbekenntnis steht. Auf den ersten Blick scheint es kaum der Mühe wert, ihn hineinzusetzen. ‚Wenn man ein Christ ist‘, dachte ich, ‚glaubt man selbstverständlich an die Vergebung der Sünden. Das braucht man nicht besonders zu sagen.‘ Aber die Leute, die das Glaubensbekenntnis zusammenstellten, dachten offenbar, es sei ein Bestandteil unseres Glaubens, an den man uns jedesmal erinnern müsse, wenn wir zur Kirche gehen. Und dann fing ich an einzusehen, daß sie, was mich betrifft, recht hatten. An die Vergebung der Sünden zu glauben, ist bei weitem nicht so leicht, wie ich gedacht habe. Wirklicher Glaube daran gehört zu jenen Dingen, die einem leicht entgleiten, wenn man sie nicht ständig auffrischt“<sup>1</sup>. Für diese Auffrischung sorgt in der Gegenwart eine schon mehr als 15 Jahre währende Diskussion über das Thema „Buße“<sup>2</sup>. Das ist keineswegs verwunderlich, wenn man bedenkt, welche Fragen sowohl grundsätzlicher wie spezieller, theoretischer wie praktischer Art damit auf den Prüfstand gehoben werden<sup>2</sup>. Angesichts der Fächer und Disziplinen, die ein Mitspracherecht vindizieren, fällt es schwer, sich umfassend und sachgemäß zu informieren und zu orientieren.

Die Infragestellung traditioneller Positionen und die unentschiedene Haltung

<sup>1</sup> Über Vergebung: IKZ 7 (1978) 416; vgl. *ders.*, Christentum schlechthin (München 1956) 149–155.

<sup>2</sup> Es ist unmöglich, die zu einer wahren Flut angewachsene Literatur zum Thema hier anzuführen. In der Regel wollen wir uns auf die seit etwa 1970 erschienenen Veröffentlichungen beschränken; weitere Literatur- und Informationshinweise lassen sich unschwer den hier genannten Publikationen entnehmen. Zur allgemeinen Information über die Thematik vgl. E. Ch. Suttner (Hg.), Buße und Beichte (Regensburg 1972); F. Nikolasch, Die Feier der Buße. Theologie und Liturgie (Würzburg 1974); A. Ziegenaus, Umkehr – Versöhnung – Friede (Freiburg 1975); Z. Alszeghy / M. Flick, Il sacramento della riconciliazione (Torino 1976); H. Vorgrimler, Der Kampf des Christen mit der Sünde: J. Feiner / M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis V (Einsiedeln 1976) 349–461; M. Nicolau, La reconciliación con Dios y con la Iglesia en la Biblia y en la Historia (Madrid 1977); H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung = HDG IV 3 (Freiburg 1978); zum Thema „Beichte“ vgl. L. Bertsch, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche (Mainz 1970); B. Häring, Die große Versöhnung (Salzburg 1970); J. Finkenzeller / G. Griesl, Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr? (München 1971); A. Lesch, Das Sakrament der Buße: IKZ 3 (1974) 493–513; G. Greshake, Die Beichte: ThPQ 124 (1976) 324–336; K. Baumgartner (Hg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament, 2 Bde (München 1978/79); zum Thema „Bußgottesdienst“ vgl. F. J. Heggen, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte (Wien 1966); A. Exeler u. a., Zum Thema Buße und Bußfeier (Stuttgart 1971); K. Gastgeber, Der Bußgottesdienst: ThPQ 119 (1971) 40–45; O. H. Pesch, Bußandacht und Bußsakrament: FZThPh 19 (1972) 311–330; K. Rahner, Bußandacht und Einzelbeichte: StdZ 190 (1972) 363–372; H. J. Weber, Bußandacht und Bußsakrament: MThZ 24 (1973) 208–233; Dienst der Versöhnung, hg. von der Theol. Fakultät Trier (Trier 1974); E. Feifel (Hg.), Buße, Bußsakrament, Bußpraxis (München 1975); zum Problem „Erstbeichte“ vgl. H. Heimerl, Erstbeichtalter und Beichtfreiheit: ThPQ 127 (1979) 49–53; zum Thema „Andachtsbeichte“ vgl. F. Funke, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie (Mainz 1969); E. Ruffini, La prassi della „confessione frequente di devozione“: SC 104 (1976) 307–338; zur Geschichte des Bußwesens vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie XI (Zürich 1973); K. Stadel, Buße in Aufklärung und Gegenwart (Paderborn 1974); H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung 1–202.

neuen Verstehensmöglichkeiten und Versuchen gegenüber wirken sich insgesamt nicht unbedingt gerade förderlich auf Geist und Praxis der Buße aus. Dabei wird man zuweilen den Verdacht nicht los, der heimliche Unschuldswahn, der unser gesellschaftliches Bewußtsein prägt, sei auch in so manchen Äußerungen und Vorschlägen auf dem Feld der Buße am Werk<sup>3</sup>. Der Schaden, den eine unerleuchtete und verharmlosende Auffassung von Schuld, Sünde, Umkehr und Vergebung verursacht, dürfte wohl gefährlicher sein als der bestimmter entmythologisierender Interpretationen biblischer bzw. dogmatischer Aussagen. Der Zustand der Unsicherheit und des Übergangs auf dem Sektor der Buße läßt sich gewiß nicht auf dem Verordnungsweg beheben; er macht uns ein um der „Sache“ und der Menschen willen sehr offenes und ehrliches Miteinander im Suchen nach zeitgemäßen Auswegen zur Pflicht. In dieser Absicht wollen die nachfolgenden dogmatischen Randbemerkungen verstanden werden.

### 1. Geschichtliche Weichenstellungen

Theologie und Praxis der Buße in der Kirche haben eine lange Geschichte. Diese zeugt vom Ernst, mit dem man der christlichen Berufung, der Taufe, der Sünde und der Gnade begegnete. Ein Blick in diese Geschichte zeigt, daß das kirchliche Bußwesen in Theorie und Praxis erheblichen Wandlungen ausgesetzt war; allerdings sollte man im Wissen um den konstitutiven Wert von Entscheidungen, Entwicklungen und Traditionen nicht gleich auf deren grundsätzliche und unbegrenzte Variabilität, Auswechselbarkeit oder Überholbarkeit schließen.

Die für unser theologisches Verständnis und unsere Bußpraxis entscheidende Weichenstellung erfolgte auf dem Konzil von Trient<sup>4</sup>. Die einschlägigen Lehrentscheidungen stellen in mehr als einer Hinsicht eine teilweise polemische Antwort auf Positionen der Reformatoren, eine innerkatholische Kompromißformel und gewisse Aspekte des Bußsakramentes zum Nachteil anderer überinterpretierende Aussage dar. Von den zeitgenössischen Überlegungen her kommt den tridentinischen Bestimmungen über die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses und seine Art besonderer Rang zu. Die entsprechenden Lehrsätze lauten:

„6. Wer leugnet, daß das sakramentale Bekenntnis nach göttlichem Recht eingesetzt oder zum Heil notwendig ist, oder wer sagt, die Art des geheimen Sündenbekenntnisses vor dem Priester allein, die die Kirche von Anfang an stets beobachtet hat und beobachtet, sei der Einsetzung und dem Auftrag Christi nicht entsprechend und menschliche Erfindung, der sei ausgeschlossen.

7. Wer sagt, zur Vergebung der Sünden sei es nicht nach göttlichem Recht notwendig, im

<sup>3</sup> Vgl. J. B. Metz, Vergebung der Sünden. Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument „Unsere Hoffnung“: StdZ 195 (1977) 119–128.

<sup>4</sup> Vgl. dazu C. J. Peter, Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient: Concilium 7 (1971) 48–53; J. Lang, Die tridentinische Lehre vom Bußsakrament angesichts der heutigen Diskussion um eine Neugestaltung dieses Sakraments: WiWei 34 (1971) 113–130; F. Nikolasch, Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte: LJ 21 (1971) 150–167; K.-J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient: ThPh 47 (1972) 161–228; M. Nicolau, „Ius divinum“ acerca de la confesión en el Concilio de Trento: RET 23 (1972) 419–440; A. Amato, I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6–9 della sessione XIV (25 novembre 1551) (Rom 1974); A. Duval, Le Concile de Trente et la confession: MD 118 (1974) 131–180; A. Lesch, a. a. O., 508–510; A. Ziegenaus, a. a. O., 113–146, 200–209; J. Finkenweller, Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht: E. Feifel (Hg.), a. a. O., 71–79; H. Vorgrimler, Der Kampf des Christen mit der Sünde: MySal V 419–430; ders., Buße und Krankensalbung 168–186.

Bußsakrament alle Todsünden einzeln zu bekennen, deren man sich nach schuldiger und sorgfältiger Erwägung erinnert, auch die verborgenen und die gegen die letzten zwei der Zehn Gebote, ebenso die Umstände, die die Art der Sünde ändern; sondern ein solches Bekenntnis sei bloß nützlich zur Bildung und Beruhigung des Büßenden und es sei früher nur zum Zweck der Auferlegung der kirchlichen Buße in Gebrauch gewesen; oder wer sagt, wenn sich jemand bemühe, alle Sünden zu bekennen, dann wolle er nichts mehr der göttlichen Barmherzigkeit zum Verzeihen überlassen; oder endlich, es sei nicht erlaubt, die läßlichen Sünden zu beichten, der sei ausgeschlossen.

8. Wer sagt, ein Bekenntnis aller Sünden, wie es die Kirche beobachtet, sei unmöglich und eine menschliche Überlieferung, die von gottesfürchtigen Menschen abgeschafft werden müsse; oder es seien nicht alle Christgläubigen beider Geschlechter nach der Bestimmung der großen Kirchenversammlung im Lateran einmal im Jahr dazu verpflichtet, und deshalb solle man den Christgläubigen raten, in der Fastenzeit nicht zu beichten, der sei ausgeschlossen“<sup>5</sup>.

Einer Erklärung bedarf zunächst der Ausdruck „sakramentales Bekenntnis“ aus Kanon 6. Der theologische Kontext ergibt, daß darunter das Bekenntnis im allgemeinen noch vor der Unterscheidung in öffentliches und geheimes Sündenbekenntnis verstanden ist; diese Bezeichnung darf nicht im Sinne von allgemeines Bekenntnis interpretiert werden. Kanon 7 präzisiert das „sakramentale Bekenntnis“ dahingehend, daß alle Todsünden einzeln zu beichten sind, deren man sich bei einer vernünftigen Gewissenserforschung entsinnt. Dahinter steht der aktualistisch gefärbte Todsündenbegriff der Theologie jener Zeit. Aus dem Zusammenhang des Kanons erhellt, daß das Konzil keineswegs um eine erschöpfende Darstellung der katholischen Auffassung hinsichtlich der Vollständigkeit des Bekenntnisses bemüht war. Kanon 8 stellt eine Schlußfolgerung aus dem vorhergehenden Kanon dar und verteidigt die bestehende Lehre und Praxis der Kirche.

Erhebliche Interpretationsschwierigkeiten bereitet der Rekurs auf das „göttliche Recht“ in den Kanones 6 und 7: „Zur Zeit des Tridentinums und auf diesem Konzil unterschied man mehrere Grade des ‚ius divinum‘; der 1. Grad umfaßte alles in der Schrift beider Testamente Enthaltene, der 2. Grad das implizit darin Enthaltene bzw. was sich in formeller Konsequenz (logisch stringent) aus dem Expliziten deduzieren ließ, in einem 3. Grad des ‚ius divinum‘ verstand man a) entweder die Beschlüsse der Kirche und der Konzilien oder b) das, was in der Kirche als zweifelsfrei apostolische Institution, aber ohne Anhaltspunkt in der Schrift galt; im Falle 3b unterschied man noch einen 4. Grad des ‚ius divinum‘, die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien. die Grade 1 und 2 nannte man ‚ius divinum simpliciter‘, der Grade 3b und 4 ‚ius divinum secundum quid‘ oder ius humanum simpliciter“<sup>6</sup>.

Eine subtile Auswertung der Konzilsakten ergibt nach H. Vorgrimler, daß die Väter des Tridentinums das „göttliche Recht“ der Kanones 6 und 7 im Sinne des „ius divinum simpliciter“ verstanden haben<sup>7</sup>. Demnach sei das sakramentale Bekenntnis aller einzelnen Todsünden als eine theologisch verbindliche Lehraussage zu betrachten. Die nachtridentinische Theologie und Praxis der Buße liegen auf dieser Linie: „Die Forderung, daß alle nach der Taufe begangenen schweren

<sup>5</sup> J. Neuner / H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung (Regensburg 1975) Nr. 665–667.

<sup>6</sup> H. Vorgrimler, Der Kampf des Christen mit der Sünde: a. a. O., 424.

<sup>7</sup> Vgl. H. Vorgrimler, a. a. O., 425.

Sünden in der sakramentalen Beichte im einzelnen bekannt werden müssen, ist für die Theologen dieser Zeit historisch und spekulativ ein so selbstverständlicher Besitz, daß es ihnen nur um die Frage geht, mit welchen Argumenten man sie entsprechend der Schulrichtung, der man angehört, am sinnvollsten verteidigen kann<sup>8</sup>.

Selbstverständlich ist diese Auslegung des Tridentinums heute keineswegs unwidersprochen. Es gibt die Meinung, es handle sich bei den oben zit. Kanones um revidierbare Disziplinaentscheide der Kirche, welche die konkrete Art des Sündenbekenntnisses offen- und der Entscheidung der Kirche überlassen<sup>9</sup>. H. Vorgrimler hat seinen Standpunkt dahin korrigiert, daß Kanon 7 keine definitonische Festlegung der Bekenntnispflicht aller einzelnen Todsünden enthalte, da er sich konkret gegen keine häretische Ablehnung wendet. Kirchlich verbindliche Lehre sei allein, daß das Bußsakrament ein Sündenbekenntnis einschließen müsse, das Einzelgeständnis aller Todsünden hingegen stelle eine rein kirchliche Regelung dar<sup>10</sup>.

Was ist davon zu halten? Die Erhellung der Quellen und Hintergründe des Konzils fördert Aspekte zutage, die mehr zugunsten der ersten als der zweiten Position sprechen. Die nachtridentinische Lehre und Praxis der Buße sanktionieren eine sehr eindeutige Auffassung der einschlägigen Beschlüsse von Trient; es fragt sich, ob einer solchen Tradition rückblickend nicht auch eine gewisse interpretierende und legitimierende Funktion zukommt. Fraglich bleibt schließlich auch der in der Diskussion um das Tridentinum häufig bemühte Rekurs auf die Geschichtlichkeit. Wie weit trägt er konkret, wenn er verantwortlich gehandhabt wird? Soll er dazu dienen, alles und jedes heute Mögliche bzw. als möglich Erscheinende zu rechtfertigen, dann führt er sich selber ad absurdum. Der Begriff des Sündenbekenntnisses ist sicher offen und nach mehreren Richtungen hin determinierbar; dennoch läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob die im Bußsakrament geforderte Umkehr und das sakramentale Vergebungswort nicht nach einer entsprechenden Aktion des Pönitenten verlangen, die vom Einsatz und Inhalt, von der Erfahrung und Empfindung her die Vorstellung des Bekenntnisses rechtfertigt.

Unter diesen Umständen besteht wohl kein hinreichender Grund, die bisherige theologische Verbindlichkeit des sakramentalen Bekenntnisses, wie sie in den Kanones 6 und 7 zum Ausdruck kommt, in Frage zu stellen. Die Verhandlungen auf dem Tridentinum lassen erkennen, daß sich das Konzil im Punkt der theologischen Qualifikation des „modus secreta confitendi“, nicht aber des persönlichen Bekenntnisses, nicht ausdrücklich festlegen wollte. Das Konzil argumentierte und entschied im Blick auf zeitgenössische Ansichten und Schwierigkeiten. Dabei schloß es ein allgemeines Sündenbekenntnis im Rahmen der Verhandlungen

<sup>8</sup> J. Finkenzeller, Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht: a. a. O., 80.

<sup>9</sup> Vgl. F. Nikolasch, Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte: LJ 21 (1971) 150–167; ders., Zur Theologie und Praxis des Bußsakramentes: W. Zauner / H. Erharter (Hg.), Freiheit – Schuld – Vergebung (Wien 1972) 101; P. J. Cordes, Einzelbeichte und Bußgottesdienst. Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit: StdZ 192 (1974) 3–19; K. Stadel, Buße in Aufklärung und Gegenwart (Paderborn 1974) 502; J. Finkenzeller, Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht: a. a. O., 79.

<sup>10</sup> Vgl. H. Vorgrimler, Bußgericht und Einzelbekenntnis: TGA 21 (1978) 76–84.

über das Bußsakrament aus und stellte das Junktim von sakramentalem Einzelbekenntnis und sakramentaler Vergebung in der Beichte klar heraus, ohne den Anspruch zu erheben, den gesamten Fragenkomplex der Buße einer erschöpfenden Behandlung zu unterwerfen. Darin steckt ohne Zweifel auch ein beachtliches Quantum an Offenheit für weitere Entwicklungen und Möglichkeiten, womit Theologie und Praxis der Buße heute operieren können. Es wäre aber wohl nicht ganz zutreffend, typisch heutige Fragestellungen (wie z. B. die nach dem sakramentalen Charakter der Bußfeier) durch eine entsprechende Interpretation tridentinischer Aussagen einer Lösung entgegenführen zu wollen.

## 2. Neue Weichenstellungen

Die Entscheidungen des Konzils von Trient im Fall der Buße sind sicher weiter als das, was eine theologische und praktische Engführung in der Folgezeit in sie hinein- bzw. aus ihnen herausgelesen hat. Ansätze einer gewissen offiziellen Neuorientierung auf dem Feld der Bußtheologie und Bußpraxis zeigen sich erst wieder im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum. Das Konzil selber hat zwar nicht ausdrücklich zum Bußsakrament Stellung genommen, aber es hat immerhin Akzente gesetzt, die nachher in vielfältiger Weise wirksam werden sollten. Mehr grundsätzlicher Art ist die ausdrückliche Formulierung des ekklesialen Aspektes der Sünde und der Sündenvergebung<sup>11</sup>. Die Liturgiekonstitution zieht die daraus fällige Folgerung, wenn sie vom Vorzug gemeinschaftlicher vor privaten Feiern spricht und eine Revision des Ritus und der Formeln des Bußsakraments fordert<sup>12</sup>. Von Bedeutung sind auch noch die Verfügungen des Dekrets über die katholischen Ostkirchen, die unter bestimmten Bedingungen auch im Fall des Bußsakramentes eine Sakramentengemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen gestatten<sup>13</sup>. Sie werden ergänzt durch die Anwendungs- und Ausführungsbestimmungen des ökumenischen Direktoriums<sup>14</sup>. Unter dem 16. 6. 1972 hat die Glaubenskongregation seelsorgliche Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution erlassen, welche die in mehreren Einzelentscheidungen und einer früheren Instruktion gewährte Möglichkeit einer sakramentalen Absolution ohne vorausgehendes vollständiges Sündenbekenntnis auf weitere Fälle ausdehnt<sup>15</sup>. Ihre Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse wurde der Kompetenz der einzelnen Bischofskonferenzen übertragen; konkret handelt es sich dabei vor allem um die Interpretation des Begriffs „schwerwiegender Notfall“ (*gravis necessitas*). Die bundesdeutsche Bischofskonferenz hat das Bestehen der Voraussetzungen für diesen Notfall zum gegenwärtigen Zeitpunkt verneint<sup>16</sup>. Die österreichischen Bischöfe lassen eine unvorhersehbar große Zahl von Pönitenten als Rechtfertigungsgrund für die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution gelten. Der französische Episkopat rechnet außerdem die Gruppenbeichte von Kindern dazu. Abgesehen von den außereuropäischen Ländern hat die Schweizer Bischofskonferenz die Anwendungsmöglichkeiten der Generalabsolution

<sup>11</sup> Vgl. Konstitution über die Kirche 11; Dekret über Dienst und Leben der Priester 5.

<sup>12</sup> Vgl. Nr. 27 bzw. 72.

<sup>13</sup> Vgl. Nr. 27.

<sup>14</sup> Vgl. Nr. 42-44, 46.

<sup>15</sup> *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*: AAS 64 (1972) 510-514.

<sup>16</sup> Vgl. H. B. Meyer, *Auf dem Weg zu einer erneuerten Bußdisziplin*: LJ 23 (1973) 76 f.; J. Finkenzeller, a. a. O., 89.

verhältnismäßig weitherzig gefaßt<sup>17</sup>. Diese römischen Bestimmungen zur sakramentalen Generalabsolution haben neben anderen Richtlinien Eingang gefunden in den von der Kongregation für den Gottesdienst unter dem 2. 12. 1973 veröffentlichten neuen „Ordo Paenitentiae“, der die letzte offizielle Verlautbarung zum Thema Buße darstellt<sup>18</sup>. Die darin publizierte „Pastorale Einführung“ zählt unter der Überschrift „Die Feier des Bußsakramentes“ folgende Möglichkeiten auf:

a) Die Feier der Versöhnung für einzelne: Damit ist die traditionelle Form des Bußsakramentes gemeint. Von ihr heißt es klar: „Das vollständige Sündenbekenntnis und die Lossprechung des einzelnen sind nach wie vor der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche, wenn ein solches Sündenbekenntnis nicht physisch oder moralisch unmöglich ist“<sup>19</sup>. An diese Aussage richten sich viele Fragen sowohl grundsätzlicher wie praktischer Natur; an ihrer regulierenden und normierenden Grundintention ist nicht zu zweifeln, wie dies die Hinweise und Verstehenshilfen Johannes Pauls II. deutlich unterstreichen<sup>20</sup>.

b) Die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen: Diese Möglichkeit stellt eine Art Kombination von Bußgottesdienst und Einzelbeichte dar. Sie bildet ein offizielles Zugeständnis an die seit 1947 im französischen Sprachraum und anderswo aufgekommenen Bußfeiern. Über die Rolle des Bußgottesdienstes im Rahmen der verschiedenen Weisen der Versöhnung des Sünders mit Gott und Kirche äußert sich der „Ordo Paenitentiae“ sehr zurückhaltend. Die Bußfeier gilt als eine liturgische Ausdrucksgestalt der bleibenden Umkehr, die zum christlichen Leben gehört. Ihr Nutzen und ihre Bedeutung werden vor allem im Hinblick auf die Vertiefung der Bekehrung und Bußgesinnung sowie den Empfang der Einzelbeichte formuliert<sup>21</sup>. Der Ermutigung zur Teilnahme an Bußgottesdiensten steht die Warnung, sie nicht mit der sakramentalen Beichte und Lossprechung zu verwechseln, gegenüber. Über den Eigencharakter des Bußgottesdienstes reflektiert der neue Ordo nicht. Von der teilweise sehr heftig geführten Debatte über die Sakramentalität der Bußfeier scheint nichts auf; die Diskussion darüber ist in den Hintergrund getreten. Weder das zögernde römische Ja noch die sie zum Sakramentsersatz hochstilisierenden Übertreibungen haben den Kairos der Bußandacht erkennen und wirksam werden lassen. Als eine gemeinschaftliche Form der Buße und ausgezeichnete Möglichkeit der Gewissensbildung hätte sie die ohnehin recht kümmerliche Palette

<sup>17</sup> Vgl. H. B. Meyer, a. a. O., 77 f; J. Baumgartner, Die Einführung der neuen Bußordnung in der Schweiz: ThPQ 125 (1977) 233–249; F. J. Buckley, Neue Entwicklungen im Verständnis des Bußsakramentes: IKZ 3 (1974) 515–526.

<sup>18</sup> Im Deutschen hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich unter dem Titel: Die Feier der Buße (Freiburg 1974); vgl. dazu O. Nußbaum, Die Liturgie der Buße und Versöhnung im Ordo Paenitentiae von 1973: LJ 25 (1975) 137–174, 224–258; D. Dye, Recherches sur la pénitance: MD 124 (1975) 111–129; H. B. Meyer, Zur Bußpraxis nach dem Erscheinen des neuen Ordo Paenitentiae: LJ 26 (1976) 156–164.

<sup>19</sup> A. a. O., 23.

<sup>20</sup> Vgl. Redemptor hominis Nr. 20; Predigt zum Thema Priester, Diakone, Seminaristen im Dom zu Fulda am 17. 11. 1980: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Papst Johannes Paul II. in Deutschland = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25 (1980) 112; Dives in misericordia Nr. 13.

<sup>21</sup> Vgl. a. a. O., 37.

des Bußetuns heute wertvoll bereichern können. Dazu wäre wohl auch ein beherztes und positives Wort zur Frage der Vergebung erforderlich gewesen, das durchaus nicht die bestehenden Grenzen hätte aufweichen oder verwischen müssen. Heute gleicht die Bußfeier (abgesehen von den Fällen, wo sie mit einer sakramentalen oder quasi-sakramentalen Absolution verbunden wird) einer veräüßerten Gelegenheit<sup>22</sup>.

c) Die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution: Diese Form der Buße greift zurück auf die „Pastoralen Normen für die sakramentale Generalabsolution“ der Glaubenskongregation und zieht daraus für die Reform des kirchlichen Bußwesens die entsprechenden Konsequenzen, welche mit den für die Feier der Generalabsolution wichtigen liturgischen Anweisungen versehen werden. Es besteht kein Zweifel, daß die pastorale Einführung diese Möglichkeit der Sündenvergebung eher restriktiv und als Ausnahme gehandhabt wissen will. Diese ursprüngliche Intention, die mit einem pastoralen Notstand operiert, ist in der Zwischenzeit durch die auf nationaler Ebene erfolgten Anpassungsversuche in der Praxis teilweise schon unterlaufen oder wenigstens verdeckt worden. Das führt zur paradoxen Situation, daß mancherorts die sakramentale Generalabsolution zum „ordentlichen Weg“ der Buße und Versöhnung geworden ist, während die Einzelbeichte den Ausnahmefall darstellt. Sicher sind die römischen Bestimmungen selber an dieser Entwicklung nicht ganz unschuldig<sup>23</sup>. Sie erfüllen die Bedingungen und Erwartungen, die man an eine kirchliche Rahmenordnung richten müßte, in einem nur bedingten Maße. Es ist richtig, daß sie den für die Pastoral Verantwortlichen einen verhältnismäßig großen Ermessensspielraum gewähren, gleichzeitig aber sind Begrifflichkeit und Argumentationsweise dazu geeignet, der Kasuistik in Theorie und Praxis ein weites Tummelfeld zu eröffnen. Verschiedene Tendenzen scheinen diese Befürchtung zu bestätigen. Für die Buße dürfte eine nicht zu verbergende Diskrepanz zwischen der Lehre der Kirche und der in einzelnen Räumen propagierten Praxis äußerst nachteilig sein; sie führt auf die Dauer zu einer Aushöhlung beider.

Dazu kommt, daß in die theologische Diskussion teilweise ein Denken Eingang gefunden hat, das die Fragen der Buße nicht aus der Mitte und Fülle des christlichen Verständnisses von Umkehr und Versöhnung erörtert, sondern eher von peripheren und kasuistisch klingenden Positionen aus argumentiert. So dürfte es nicht unbedingt ein besonderes Gütezeichen einer Theologie sein, die meint, aus dem Fehlen einer offiziellen Ungültigkeitserklärung der im Rahmen einer Bußfeier erteilten sakramentalen Absolution auf eine mögliche Sakramentalität des Bußgottesdienstes schließen zu können. In eine ähnliche Richtung weist die allzu früh erfolgte Verengung der verschiedenen Wege der Buße auf die Frage nach dem sakramentalen Charakter der Vergebung. Die damit verbundene Fixierung fördert möglicherweise neben einer tutoristischen Glaubens- und Frömmig-

<sup>22</sup> Vgl. K. Schlemmer, Wert und Grenzen des Bußgottesdienstes: Klerusblatt 61 (1981) 51–53 (Lit.).

<sup>23</sup> Vgl. K. Lehmann, Generalabsolution – Einzelbeichte – Bußgottesdienst: IKZ 1 (1972) 474–478. Zur Geschichte und gegenwärtigen Problematik der Generalabsolution vgl. A. Eppacher, Die Generalabsolution. Ihre Geschichte (9.–14. Jh.) und die gegenwärtige Problematik im Zusammenhang mit den gemeinsamen Bußfeiern: ZkTh 90 (1968) 296–308, 385–421; G. A. Bentath, Buße, Historisch: TRE VII (1980) 452–473.

keitshaltung zugleich eine Entleerung der „*veritas sacramenti*“ (Thomas von Aquin). Zu bedenken bleibt außerdem, daß die im „*Ordo Paenitentiae*“ der Generalabsolution zuerkannte Sakramentalität eine ganz und gar von der Beichte abgeleitete und auf sie hingeeordnete ist. Das läßt theologisch den Eindruck entstehen, daß die sakramentale Generalabsolution voll und ganz im Kontext des Bußsakramentes, nicht aber als selbständige Weise der sakramentalen Buße verstanden werden will. Legt man, wie es recht und billig ist, eine nicht-aktualistische Auffassung von Umkehr, Buße und Vergebung zugrunde, dann könnte man die sakramentale Generalabsolution geradezu als einen antizipierten Bestandteil des Bußsakramentes begreifen, da dieses nach wie vor als „der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche“ bezeichnet wird<sup>24</sup>.

Überblickt man jene Wegstrecke, die Theologie und Praxis der Buße im Anschluß an den „*Ordo Paenitentiae*“ zurückgelegt haben, dann zeigt sich weder eine eindeutige Klärung noch eine Beruhigung in der theologischen Fragestellung und pastoralen Situation. Die Entwicklung weist kein deutliches Profil auf; angesichts ihres Verlaufs läßt sich die Beobachtung nicht unterdrücken, wie sehr theologisches Problembewußtsein und pastoraler Takt gefragt sind. Zu den relativ festen Orientierungsdaten gehören die hinsichtlich ihrer Intention klaren und in der Regelung der kirchlichen Bußpraxis bis heute gültigen Weisungen des Tridentinums. Ihnen zufolge kommt dem Bußsakrament in Gestalt der Einzelbeichte eine unverwechselbare Priorität zu. Diese verdiente es, daß sie in all ihren Implikationen und Zusammenhängen in den Blick genommen wird; dazu gehören neben der vollen Realität und Gestalt des Sakramentes auch der Spender und Empfänger, denen die darin enthaltenen Möglichkeiten und Hilfen in ihrer unersetzlichen Rolle bewußt gemacht werden sollen. Man wird wohl ohne Übertreibung behaupten können, daß ein Teil der gegenwärtig angestellten Überlegungen nicht unbedingt sehr bußsakramentsfreundlich ist.

Die im „*Ordo Paenitentiae*“ zusammengefaßten Richtlinien sprechen sich klar zugunsten der Einzelbeichte als der sakramentalen Form und des Bußgottesdienstes als der nicht-sakramentalen Form der Buße aus; deutlich abgesetzt davon erwähnen sie die an bestimmte Voraussetzungen gebundene Möglichkeit der sakramentalen Generalabsolution, die in unverkennbarer Abhängigkeit vom bisherigen Bußsakrament und in ebenso entschiedener Hinordnung auf es gesehen wird. An der Eindeutigkeit der lehramtlichen Verteilung der Akzente und Prioritäten kann kein Zweifel bestehen. Es wäre wohl im Interesse der Ganzheit der „Sache“, wenn Theologie und Seelsorge diesen Zusammenhang und die darin ausgedrückte Zuordnung im Auge behielten, ohne vorschnell bestimmte Aspekte und Möglichkeiten zum Schaden anderer und damit des Ganzen zu isolieren. Notsituationen, Ausfallerscheinungen und Schwierigkeiten psychologischer Art sind noch kein Grund, um die Sinnhaftigkeit und Berechtigung der Einzelbeichte als solcher in Zweifel zu ziehen. Solche Erfahrungen können ebenso ein Appell dafür sein, die Bedeutung des Sakramentes neu zu erschließen und die Fehler einer einseitigen Bußerziehung und -praxis zu korrigieren. Ein Ausweg aus der Sackgasse, in die Theologie und Praxis der Buße heute mehr und mehr zu

---

<sup>24</sup> Die Feier der Buße Nr. 31.

geraten drohen, wird sich nur dann aufturn, wenn die bestehenden Möglichkeiten auf dem Hintergrund des entsprechenden theologischen Zusammenhangs gesehen und praktiziert werden.

### 3. Einige theologische Grundaspekte der Buße

Exegese, Dogmatik, Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie haben in den vergangenen Jahren eine Reihe wertvoller Dimensionen der Buße und des Bußgeschehens freigelegt, über die man nicht allzu rasch zur Tagesordnung der reinen Praxis übergehen sollte. Vor allen praktischen Weisungen bedarf die Buße bestimmter elementarer Verstehenshilfen, in denen Grundperspektiven aufgezeigt werden. Damit stellt sich zudem die Frage nach dem geeigneten Zugang und der entsprechenden Vermittlung; in dieser Hinsicht könnte die Theologie wohl einiges bei den modernen Humanwissenschaften, der Anthropologie und Psychologie, lernen<sup>25</sup>. Bevor die verschiedenen tradierten und neuen Wege der Buße zur „Therapie“ des Menschen beizutragen vermögen, bedarf die Buße selber einer „Therapie“. In diesem Sinn soll auf einige bußtheologische Schwerpunkte auswahlweise kurz aufmerksam gemacht werden.

a) *Vergebung*: Der neue „Ordo Paenitentiae“ hat das Wort „Beichte“ durch die Bezeichnung „Versöhnung“ abgelöst. In dieser terminologischen Änderung werden zugleich auch sachlich neue Akzente gesetzt. Da im deutschen Sprachgebrauch der Begriff „Versöhnung“ eine stark funktionale, sozial-ethische Tönung angenommen hat, ist es wohl sinnvoller, ihn im theologischen Sprachgebrauch durch „Vergebung“ zu ersetzen. Was Vergebung heißt, kann man am besten am Beispiel menschlicher Vergebungspraxis studieren. Dort bedeutet Vergebung: Amnestie oder Annullierung der Schuld, Stiftung neuer Gemeinschaft, Ermöglichung eines neuen Anfangs, schöpferische Erneuerung des Menschen und seines Lebens. Es dürfte nicht schwerfallen, von dieser Modellerfahrung aus auf das vergebende Handeln Gottes zu schließen: „Gott läßt sein Verhältnis zu uns Menschen nicht an unserer Schuld scheitern. Er ruft uns zur Gemeinschaft mit ihm. Er verzichtet darauf, die Schuld gegen uns hochzuhalten, weil das unsere Verstoßung bedeuten würde. Er setzt seine Allmacht vergebend ein, um des Menschen Herz zu finden und ans Ziel zu führen. Gott liebt den Menschen so, daß keine menschliche Schuld seine Liebe ermüden kann, ihn daran hindern kann, uns zu suchen. Und in der Vergebung erneuert er den Menschen, öffnet er neue Möglichkeiten, ermächtigt er ihn, die eigene Schuld geringer wiegen zu lassen als die Erfahrung, geliebt zu werden“<sup>26</sup>.

Blickt man auf den Verlauf menschlicher Geschichte und Geschichten, dann läßt sich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Vergebung nicht von ihnen her ableiten, sondern nur als ein einziges Wunder begreifen. Ursprung und Urbild aller Vergebung ist der vergebende Gott selber, wie ihn Jesus im Gleichnis von Lk 15, 11–32 unübertreffbar gezeichnet hat: „Nicht der Mensch und seine Schuld stehen

<sup>25</sup> Vg. W. Lauer, Schuld – das komplexe Phänomen (Kevelaer 1972); I. Beck, Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung (München 1976); R. Goetschi, Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge (Zürich 1976); A. M. Dorn, Schuld – was ist das? (Donauwörth 1977).

<sup>26</sup> D. Emeis, Schuld und Vergebung heute: StdZ 195 (1977) 451; vgl. O. Nufßbaum, a. a. O., 147–169; F. Wagner / I. Lönning, Buße: TRE VII 473–492.

im Mittelpunkt dieses Rechtswandels (= Vergebung), sondern Gott und seine Arbeit, Gott und sein Sieg. Daß Gott für mich eintritt, liegt darin begründet . . . , daß er für sich eintritt. Mein Heil liegt darin begründet, daß es Gott um seine Sache geht und meine (böse) Sache in diese seine (gute) Sache eingeschlossen ist“<sup>27</sup>.

Soll diese Rede von der Vergebung nicht entleert werden, so bedarf sie der geschichtlichen Konkretisierung, des geschichtlichen „Ortes“. Jesus Christus ist das Real- und Handlungssymbol des vergebenden Gottes in der Geschichte. In ihm hat Gott die bleibende Versöhnungstat gesetzt, der Welt den Geist der Vergebung eingestiftet und die Geschichte umgeschaffen. Der Radius dieser Versöhnungstat reicht in Gestalt der Kirche über den streng historischen Zeitraum hinaus: „Kirche heißt Vergebung“<sup>28</sup>. Kirche, Gemeinde und das einzelne Christenleben sind Stätten und Zeichen der Vergebung; in ihnen inkarniert sich gewissermaßen das vergebende Verhalten und Handeln Gottes fortwährend in Welt und Geschichte.

Vergebung wäre nicht, was ihr Name besagt, wäre sie nicht ein zutiefst schöpferischer Vorgang. Hier kommt ihre göttliche Komponente zum Vorschein. Vergeben übersteigt erfahrungsgemäß nur allzu oft das Vermögen von Menschen. Das vergebende Tun Gottes gilt dem Menschen als Sünden. Dieses nimmt es mit dem Nein oder Widerspruch des Sünders gegen Gott auf und wird dabei als ein äußerst schöpferisches tätig. Es erweist seine Kraft darin, daß es sich nicht nur gegen ein Nichts, sondern gegen ein Nein wendet, das in der Kehre vom alten zum neuen Menschen umgeschaffen werden muß. Darin liegt die Zukunft und Verheißung eröffnende Dimension der Vergebung. Es wäre verkehrt, wollte man diese verwandelnde Dynamik der Vergebung aktualistisch und punktuell mißverstehen. Unser Bekenntnis des Glaubens an die Vergebung der Sünden richtet sich auf ein letztes, allen Widerstand gegen Gott überwindendes Wunder der Vergebung bei der Vollendung von Welt und Mensch. Diese Hoffnung schließt keineswegs aus, daß die endgültige Überwindung aller Sünde anfanghaft und zeichenhaft bereits jetzt Wirklichkeit wird.

Von der Vergebung läßt sich die Frage nach der Vollmacht zur Vergebung nicht trennen. Die Vollmachtsfrage wurde schon an Jesus im Zusammenhang mit seiner Vergebungspraxis gerichtet (vgl. Mt 9, 2.6; Lk 7, 48f). Die Wirklichkeit der Vergebung hängt entscheidend von der Verheißung und Kraft des Geistes im Wort der Vergebung selber ab. Das vollmächtige Wort der Vergebung gehört zum gehorsamen Grundauftrag der Kirche und wird auf verschiedene Weise verwirklicht. Seine höchste Form stellt die sakramentale Absolution dar. In ihr kommen sowohl das Evangelium wie die fürbittende Funktion der Kirche in letzter Aufgipfelung und äußerstem Einsatz zur Geltung. Durch ihren amtlichen, die Subjektivität des Priesters und Pönitenten übersteigenden Charakter bringt sie auf eine sehr sachgemäße Weise die Eigenart der Vergebung und die entscheidende Wahrheit über den Menschen zum Ausdruck<sup>29</sup>.

b) *Umkehr*: Mit ihr wird eine christliche Grundbefindlichkeit angesprochen, deren Verschüttung durch die gegenwärtige Krise des Bußsakramentes signalisiert

<sup>27</sup> H. J. Iwand, Predigtmeditationen I (Göttingen 1977) 384.

<sup>28</sup> Glaubensverkündigung für Erwachsene (Freiburg 1971) 507.

<sup>29</sup> Vgl. W. Löser, „Ego te absolvo . . .“ Über die Absolution in der Beichte: IKZ 7 (1978) 405f.

wird; man spricht geradezu von der „verlorenen Fähigkeit zur Umkehr“<sup>30</sup>. Das, was biblisch und christlich Umkehr genannt wird, weist im einzelnen eine Fülle von Aspekten auf, von denen hier nur bestimmte akzentuiert werden können. Sie hat ihren Urgrund und Ursprung im Anruf Gottes, in der Begegnung mit der Heiligkeit und Liebe Gottes: „Christliche Umkehr geschieht . . . nicht in einem Monolog zwischen dem höheren und niederen Selbst des Menschen, sondern in der dialogischen Konfrontation zwischen dem Schuldigen und dem personal rufenden Gott, der sich als der tragende Grund der reinen Stimme des Gewissens enthüllt . . . Gott bricht die in sich verschlossene Existenz auf und spricht das schmerzliche, aber doch auch lösende Wort der Umkehr“<sup>31</sup>. Dem entspricht seitens des umkehrenden Menschen die Reue oder „*compunctio cordis*“ als erster Schritt der Umkehr: „Durch sie beginnt der Mensch, der erschüttert ist von der Heiligkeit und Liebe Gottes, welche uns in dieser Endzeit durch den Sohn offenbart und in Fülle zuteil geworden ist, nachzudenken, zu urteilen und sein Leben zu ordnen“<sup>32</sup>. Solche Aussagen haben nur dann einen Sinn, wenn man die Reue mit einer Therapie des Herzens in Verbindung bringt. Die spirituelle Tradition des alten Mönchtums hat um diese Zusammenhänge gewußt, wenn sie etwa von der Gabe der Tränen oder der Reinheit des Herzens spricht. Darin vollzieht sich ein Stück radikaler Selbsterkenntnis des Menschen vor Gott, die gewöhnlich vom Wort Gottes angestoßen wird und mit der Erkenntnis Gottes zusammenfällt. Sie bringt dem Sünder, der sich im Spiegel des lebendigen und liebenden Gottes anschaut, seinen wahren Zustand schmerzlich zum Bewußtsein. In den Tränen als Zeichen der Trauer durchschaut der Mensch seine Erbärmlichkeit, erleidet und überwindet sie. Sobald auf dem Weg der Reue alle Selbstrechtfertigungsversuche zerschlagen und alle Verstecke aufgedeckt sind, kann Gott in seinem Erbarmen den neuen und heilen Menschen schaffen und erstehen lassen. In der Reue wird der Sünder durch Gott von seiner Sünde geheilt. Das setzt allerdings voraus, daß die humanen und religiösen Lebenswurzeln der Schuld nicht verschüttet werden. Bedenkt man die Spannung, die zwischen der Einmaligkeit der Lebenswende und der beständigen Notwendigkeit der Buße im Leben des Christen besteht, dann wird man die Umkehr sowohl mit der Grundentscheidung eines Menschen wie mit deren wiederholender Vertiefung in Verbindung bringen können. Wann steht schon endgültig fest, daß ein Mensch sich bekehrt hat? Nur auf dem Weg echter Umkehr können Freiheit und Freude gewonnen werden.

Umkehr stellt nach ntl. Verständnis einen eminent personalen Vorgang dar. Es gibt kein pauschales oder anonymes Verhalten: „Die Konfrontierung mit Jesus, die so oft bei . . . Sündenvergebungen geschildert wird, ruft den Menschen aus seiner Versunkenheit und Anonymität in die Selbstpräsenz empor, denn nur in dieser kann er das ihm zuge dachte Wort, die ihn meinende Tat Gottes entgegennehmen“<sup>33</sup>. Diesem personalen Charakter der Buße wird wohl das individuelle

<sup>30</sup> Vgl. K. Lehmann, Die verlorene Fähigkeit zum Umkehr: IKZ 7 (1978) 385–390.

<sup>31</sup> K. Lehmann, a. a. O., 387; vgl. J. Alvarez Verdes, Der Beitrag des Menschen zur Versöhnung mit Gott: StMor 14 (1976) 189–207.

<sup>32</sup> Apostolische Konstitution „*Paenitemini*“ vom 17. 2. 1966: AAS 58 (1966) 176; vgl. M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 5–58.

<sup>33</sup> H. U. v. Balthasar, Umkehr im Neuen Testament: IKZ 3 (1974) 486; vgl. J. Ratzinger, *Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz*: E. Chr. Suttner (Hg.), Buße und Beichte (Regensburg 1972) 21–37.

Bekenntnis in der Regel am ehesten gerecht. Von A. von Harnack und S. Kierkegaard sind uns kritische Anmerkungen überliefert, die den Wegfall des persönlichen Schuldbekenntnisses bedauern und das allgemeine Sündenbekenntnis als etwas außerordentlich Leichtes, Uernstes und Abstumpfendes beklagen<sup>34</sup>. Eine solche Auffassung hat nichts mit Heilsindividualismus zu tun. Wohl grundsätzlich gilt, daß jeder noch so persönliche Akt des Glaubens und der Buße ein kirchlicher Akt ist; kirchliche und personale Dimension gehen dabei Hand in Hand. Die „Privatbeichte“ als Hochform persönlicher Umkehr ist immer auch eingebettet in einen stillen und selbstverständlichen Raum kirchlicher Verkündigung, Fürbitte und Praxis. Evangelische Theologen, die sich mit dem Phänomen der Einzelbeichte beschäftigen, stehen nicht an, diese als ein Heilmittel gegen Subjektivismus und zugleich als stärkste Hilfe zur Wiederherstellung und Vertiefung des kirchlichen Gemeinschaftsbezugs zu empfehlen<sup>35</sup>. Die isolierende Wirkung der Umkehr dient der Personalisierung des einzelnen und seiner Buße, sie fügt ihn auf dem Weg einer klaren Konfrontation mit dem Gegenüber Gottes in Jesus Christus als dem Grund, Garanten und Repräsentanten aller wahren Gemeinschaft vertieft der Gemeinde der Glaubenden ein. Eine Versammlung von Menschen, das Hören einer Predigt und das Nachsprechen fertiger Gebete können zweifelsohne ein gewisses Gemeinsamkeitserlebnis auslösen, das aber keineswegs zu den Wurzeln kirchlicher Gemeinschaft hinabreichen muß. Wer aus Erfahrung weiß, wie schwer es dem Menschen fällt, sich zu bekehren, der wird einseitigen und extremen Standpunkten gegenüber zurückhaltend bleiben. Die Umkehr darf nicht verharmlost, halbiert und entpersönlicht werden. Diese Warnung gilt im Hinblick auf alle Wege oder Weisen von Buße und Versöhnung.

c) *Kirchliche Dimension*: Sie gehörte lange Zeit zu den „vergessenen Wahrheiten über das Buß-Sakrament“<sup>36</sup>. In der Tat handelt es sich hier um eine Perspektive, deren existentielle Aneignung nach wie vor Schwierigkeiten bereitet. Während man das Stadium der theologischen Vergessenheit heute als überwunden betrachten kann, wird neuerdings ihre Berechtigung durch die auch die Kirche nicht verschonende massive Kritik aller Institutionellen in Frage gestellt. Eine theologische Vermittlung kann sich zunächst darauf stützen, daß Gottes heilendes Handeln prinzipiell auf dem Weg der Gemeinschaft sich verwirklicht und auf die Gemeinschaft der Menschen abzielt. Letzter Ort und Exponent dieses Gemeinschaftswillens Gottes ist die Kirche.

Das Nein des Menschen zur Gemeinschaft Gottes bedeutet Sünde. Der Sünder stellt sich außerhalb dieser Gemeinschaft. Da Gottes Liebe stärker ist als die Lieblosigkeit des Menschen und die Möglichkeit des Selbstausschlusses des Sünders aus der Kirche durchaus real bleibt, erscheint die Kirche selbst in einer gewissen Ambivalenz. Als Gemeinschaft von Menschen erfährt sie sich immer auch als Gemeinde von Sündern, die fortwährend der Buße und der Vergebung bedarf. Andererseits aber hat Gott seine Gemeinschaft mit den Menschen an die Kirche gebunden; nur auf dem Weg der Gemeinschaft mit ihr kann man die Gemeinschaft mit Gott haben und halten. Daraus folgt für den Umgang der Kirche mit der

<sup>34</sup> Vgl. A. Ziegenaus, *Umkehr – Versöhnung – Friede* (Freiburg 1975) 278–298; *ders.*, *Die Beichte des Priesters – Spirituelle Vorüberlegungen: Praedica Verbum, Sonderheft* (1981) 6f.

<sup>35</sup> Vgl. A. Ziegenaus, *Die Beichte des Priesters* 13.

<sup>36</sup> Vgl. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Buß-Sakrament: GuL* 26 (1953) 339–364.

Sünde und dem Sünder ein sich distanzierendes und entgegengehendes Verhalten zugleich<sup>37</sup>. Die Gemeinde solidarisiert sich mit dem Sünder gegen ihn selber. Auf diese Weise fordert sie ihn heraus, sich von seiner Schuld zu trennen und erneut in den Schoß der Gemeinschaft mit ihr und mit Gott zurückzukehren. Diese Solidarisierung erfolgt in der Weise der Fürbitte der Gemeinde; hierbei handelt es sich um ein Geschenk und Recht des Geistes, um eine „Gnade der Sozialität Gottes mit uns“<sup>38</sup>. Die Kirche nimmt darin teil an der Mittlerrolle ihres Herrn; ihr Recht, für andere eintreten zu können, ist Gnade und Zeugnis für die Wahrheit, wie sehr sie selber im gegenseitigen Füreinander gehalten und getragen wird<sup>39</sup>. Fürbittend nimmt die Kirche zugleich den Auftrag wahr, dem Sünder das Wort der Vergebung im Namen ihres Herrn zuzusprechen: „Von daher ist . . . deutlich, warum es für die Vergebung von Schuld und die versöhnte Existenz des Menschen ein Sakrament, und das heißt eine zeichenhafte, öffentliche kirchliche Vermittlung gibt. Nicht einfach deshalb, weil ein solches Sakrament ‚eingesetzt‘ ist und Gott es ‚so verlangt‘, sondern weil versöhntes Leben . . . sich konkret vermittelt und verleibt durch und im Leben der Gemeinde der Versöhnten“<sup>40</sup>. Mithin genügt es keineswegs zum Verständnis von Umkehr und Vergebung, allein auf ein isoliertes Verhältnis Gott-Mensch zu schauen, da es um die Vermittlung der konkreten und tatsächlichen Gemeinschaft beider geht. Von diesen Markierungen dürfte unser christliches Bewußtsein und unsere Bußpraxis in der Tat noch ein großes Stück entfernt sein.

#### 4. Einige Folgerungen

Buße und Vergebung rühren an den Lebensnerv christlichen Glaubens. Allein schon durch diesen Umstand sind Überlegungen und Praktiken gewisse Schranken gezogen. Nimmt man ergänzend die voraufgehenden Beobachtungen dazu, dann lassen sich folgende Konsequenzen ziehen:

- a) Was die Einstellung und Praxis im Fall der Buße betrifft, so zeigt die kirchliche Gegenwart kein einheitliches Profil mehr. An dieser Verschiedenheit sind mehrere Faktoren beteiligt: traumatisierende Beichterfahrungen in der Vergangenheit, einseitiges Beichtverständnis, neuere Entwicklung in Theologie und Liturgie, anthropologische und psychologische Wende, unterschiedliche kirchliche Weisungen, heutiger Lebensstil usw. Angesichts dieser Situation dürfte eine gründliche Gewissens- und Bußerziehung, die auf die Grundlagen und -haltungen der Umkehr abzielt, ein vordringliches Gebot der Stunde sein.
- b) Im Anschluß daran ist eine möglichst klare und fundierte pastorale und theologische Weisung gefragt. Diese hat sich an dem von Hl. Schrift, Überlieferung, kirchlicher Lehre und Praxis und repräsentativem Konsens der Theologie heute geschaffenen Ist-Stand zu orientieren. Dieser würde wohl so aussehen, daß eindeutig festgestellt wird: das Bußsakrament stellt die höchste und sakramentale Form von Umkehr und Vergebung dar; neben ihm repräsentieren die Bußgottesdienste eine wertvolle, eigenständige und nicht-sakramentale Weise der Buße

<sup>37</sup> Vgl. W. Beinert, Die ekklesiale Dimension der christlichen Buße: Cath 27 (1973) 64; L. Alessio, Das Gebet für die Sünder. Über die Teilnahme der Gemeinde am Bußsakrament: LJ 22 (1972) 196–209.

<sup>38</sup> Vgl. H. Schaller, Das Bittgebet. Eine theologische Skizze (Einsiedeln 1979) 208.

<sup>39</sup> Vgl. H. Schaller, a. a. O., 207f.

<sup>40</sup> G. Greshake, Die Beichte. Eine biblisch-anthropologische Hinführung: ThPQ 124 (1976) 335.

und Versöhnung; die Generalabsolution weist eindeutig Ausnahmecharakter auf und wird nur dann gespendet, wenn eine als solche klar erkennbare „*gravis necessitas*“ besteht. Damit soll eine Verlebendigung traditioneller wie auch neuer Bußpraktiken Hand in Hand gehen, wobei jedes Ausspielen von Möglichkeiten gegeneinander zu vermeiden ist.

c) Die Pastoral der Buße verlangt vor allem Besonnenheit und Ernst. Einseitigkeiten bekommen ihr nicht gut. Sie soll die Tradition achten und von der Vergangenheit her vorhandene Hypothesen auf eine kluge Weise durch Erschließung der heute legitimen Wege der Buße und Vergebung abzutragen versuchen. Neuen Strömungen gegenüber wird sie bei allem Wohlwollen auch eine gesunde Skepsis walten lassen. Weder Bußsakrament noch Bußgottesdienst dürfen faktisch zu Einrichtungen umfunktioniert werden, um die wahre Buße zu umgehen. Die Intention, Buße und Beichte leichter machen zu wollen, ist sehr fragwürdig. Für einen Teil der Pönitenten stellen die vorhandenen Bußformen (Beichte, Generalabsolution, Bußgottesdienst) eine echte Überforderung dar; für sie müßten eigene, im Vorfeld des Glaubens liegende, dem Stadium oder Vorstadium eines Katechumenen entsprechende Möglichkeiten der Buße geschaffen werden, da wesentliche anthropologische Erfahrungen fehlen oder nicht bewußt sind. Eine gute Pastoral verlangt heute ein Höchstmaß an Fingerspitzengefühl auf diesem Sektor. Ihre Wirkung hängt zum großen Teil auch von der Einstellung des Spenders zu Beichte und Umkehr ab; der eigenen Praxis kommt eine legitimierende Funktion zu<sup>41</sup>.

d) Der gesamte Komplex „Buße“ kann heute unmöglich von der theologischen Entwicklung abstrahieren. Es trifft zu, daß hier gegenwärtig manches in Bewegung geraten ist. Davon aber wäre auf alle Fälle die Frage zunächst noch zu trennen, welche praktischen Folgerungen zu ziehen wären. Das Urteil über den theologischen Reifegrad von Thesen, Hypothesen und Möglichkeiten sowie die Opportunität von bestimmten Konsequenzen verlangt nach einem differenzierten Vorgehen. Es fragt sich, ob der gegenwärtige Diskussionsstand über das Stadium bloßer Alternativen, einseitiger Fixierungen oder einer Possibilitentheologie bereits hinausgelangt ist zu einer Synthese der für Verständnis und Praxis der Buße wesentlichen Aspekte. Der Eindruck, daß dieser Dialog noch besser geführt werden könnte und müßte, dürfte nicht ganz falsch sein.

<sup>41</sup> Vgl. *Chr. v. Schönborn*, Bußsakrament, Bußfeier und Evangelisation: IKZ 7 (1978) 401.



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster  
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**

Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

**A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (07582) 8250/8221**

**glasmalerei**

## Was ist das eigentlich – das Stundengebet?<sup>1</sup>

Verschiedene Antworten sind auf die Frage nach Sinn und Gestalt der Liturgia horarum gegeben worden. Man sprach von der Heiligung der Zeit, vom Gebet im Namen der Kirche, von der Laus perennis, vom Brautlied der Kirche – begeisterte theologische Deutungsbegriffe. Doch im Untergrund der alltäglichen Wirklichkeit des Gebetsvollzuges schwirrten kritische Auffassungen umher wie: fromme Beschäftigungstherapie – aufgedrängte monastische Lebensform für den völlig anders lebenden „Welt“-priester – mittelalterliches Relikt, von keiner Kirchenreform erfaßt – eine fremde, kühle Welt der Psalmen aus völlig anderen Reichen der Religion und Kultur . . . Hätte das II. Vatikanum (per impossibile dictum) das Brevier abgeschafft, wer hätte ihm nachgeweint, wer hätte ein Denkmal gesetzt, wer hätte freiwillig weitergemacht?

Aber das Konzil hat nicht abgeschafft, nicht einmal über eine Abschaffung diskutiert, ja nicht einen einzigen Antrag dazu vorgefunden. Es hat die alte Schatzkammer des Stundengebetes restauriert. Die Schätze wurden neu geordnet und aufgestellt. Nun darf es nicht gehen wie einst. Vor der Weihe zum Subdiakon übte man früher mit einem älteren Mitbruder das „Brevier“ ein. Der Kirchenrechtler oder der Pastoraltheologe nahmen irgendwann die Brevierrubriken durch. Der Spiritual sagte etliches Gute und Fromme über das Brevier. Aber letztlich schickte man den jungen Subdiakon einsam und unbelehrt in das Stundengebet.

Die Besserung ist unverkennbar. Das Konzil hat in der Liturgiekonstitution vortreffliche Seiten über das Stundenbuch geschrieben, und vortrefflich ist die der Liturgia horarum vorausgeschickte Konstitution. Zum ersten Male in der Geschichte äußert sich hier die Kirche über das „Gebet der Kirche“, und sie läßt alle Herrlichkeiten dieses Gebetes aufleuchten. In der Weiterführung dieser Belehrung müßten alle Seminare und Ordenshäuser ihr Bestes hergeben, das Stundengebet begrifflich und liebenswürdig zu machen.

Die Frage bleibt: Was ist denn nun eigentlich das Stundengebet? – Woher kommt seine überzeitliche Kraft und Beständigkeit? Hier sei einmal der Versuch gemacht, folgende Antwort zu geben und zu begründen: *Das Stundengebet ist das große Jesusgebet – Jesusgedenken – Jesuslied.*

### 1. Stundengebet Jesu

Jesus Christus, unser Herr, kannte und vollzog ein Stundengebet. Die Babylonische Gefangenschaft brachte dem Volke Israel manche neue Erfahrung im Zweistromland. Zu diesen Erlebnissen gehörte auch das Stundengebet. Für Daniel (6,10) ist es eine Selbstverständlichkeit, daß er dreimal am Tage aus seinem Fenster, das sich gegen Jerusalem öffnete, Gott lobte und anflehte. Daniel tut es vor allem im Zusammenhang mit dem Verbot jedes fremden Kultes in Babylon. Die Apg zeigt, daß dieser mesopotamische Gebetsbrauch nach Israels Heimkehr

<sup>1</sup> Vgl. das Buch des Verfassers: Was das Stundengebet bedeutet. Hilfen zum geistlichen Neubeginn. Herder, Freiburg 1980.

üblich geblieben ist. Petrus betet (Sext) am Mittag (Apg 10,9), Johannes und Petrus gehen zum Gebet der Non in den Tempel (Apg 3,1). Das Pfingstereignis vollzieht sich, als die betende Urgemeinde zur Terz versammelt ist (Apg 2,15). Als gläubiger Israelit, dem Fleisch nach, hat also auch Jesus das dreimalige Tagesstundengebet gekannt.

Die Maamadot sind eine weitere Errungenschaft aus der Exilzeit. Die Synagogengemeinden wurden in der Gefangenschaft gegründet. Sie schicken zu bestimmter Zeit eine Abordnung nach Jerusalem zum Tempelgottesdienst. Wenn diese Abgeordneten an den Opfern und Feiern des Tempels teilnehmen, versammeln sich daheim zu den gleichen Stunden die heimatlichen Gemeinden in der Synagoge, um sich dem Gebet ihrer Abgeordneten anzuschließen. So ergibt sich einige Male im Jahr ein „Ewiges Gebet“ im israelitischen Dorf, das geistliche Verbindung mit dem Tempel herstellt – ein Gebetstag, der keine Stunde ohne Gebet läßt.

So gehört zum menschlichen Lebensrhythmus unseres Herrn auch das Stundengebet. In der Familie von Nazareth und in der Synagoge von Nazareth hat es seinen Platz. – Wer also Stundengebet verrichtet, führt weiter, was der Herr getan hat. Eine historische Gebetsgemeinschaft mit dem „in jener Zeit“ betenden Herrn entsteht. – Was ist Stundengebet? Fortsetzung einer Gebetsgewohnheit Jesu!

## **2. Stundengebet derer, die in Jesus sind**

Wer in Jesus Christus hineingetauft wird, der übernimmt auch die Gewohnheit seines Stundengebetes. Tertullian schreibt um 200 von der Selbstverständlichkeit, mit der selbst die mit einem heidnischen Gatten verheiratete christliche Dame das Stundengebet sogar in der Nacht verrichtet. Hippolyt von Rom weiß zur gleichen Zeit unermüdlich und immer wieder davon zu sprechen und die Tiefen dieses Betens mit Christus aufzuschließen. Nicht der Kleriker, nicht der Mönch, nicht der Bischof ergehen sich im Stundengebet, weil ihr Stand sie dazu bringt. Der Getaufte – der in Christus ist, nimmt auch das Jesusgebet der Horenliturgie auf sich. Das bleibt durch die Jahrhunderte. Der christliche Kaiser weiß sich zur Horenliturgie verpflichtet. Der Herzog, der durch sein Land reitet, murmelt sein Stundengebet. Der pilgernde Mönch und der wandernde Handelsmann erkennen diese Pflicht. Die Pilger in Jerusalem feiern Tag und Nacht Stundengebet, nicht als Kleriker, oft sogar ohne den Klerus, um in diesem Gebet Jesus zu suchen und zu finden. Wer getauft ist, muß eins mit Jesus werden im Gebet der Horen.

Erst das spätere Mittelalter löst diese Einheit von Taufe und Stundengebetspflicht in zwei Gebiete auf, in einen klerikalmonastischen und einen laikalen Bereich. Immer noch bleibt dem Getauften ein Mindestprogramm des Stundengebetes; es besteht etwa im „Engel des Herrn“ oder im Vaterunsergebet, wenn mehrmals im Tag das Stundengebet durch die Kirchenglocke angemahnt wird. Noch in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts erlebte ein „liturgischer“ Pastor in den Bergen, daß zu seiner groß angekündigten Osterandacht die Gemeinde nicht kommt, während zur nebensächlich erwähnten Vesper am Ostermontag die Gemeinde da ist, auch die Männer und die Frauen mit Hut und Kopftuch. Das Stundengebet bleibt in der sonntäglichen Vesper! Es bleibt auch in der Andacht, denn sie ist eine Umschreibung der Vesper für die Frommen im Lande.

Diese Gedanken und Erkenntnisse sind geeignet, das Stundengebet zu unterbauen. Wir leben nicht einer klerikalen Quisquilie, einem geistlichen Standesgebet. Vielmehr antwortet das Stundengebet auf die Taufe. „Christus lebt in uns“ durch die Taufe. Daraus folgt die Übernahme des Gebetsrhythmus Jesu. Das gibt dem Beter des Stundengebetes einen tiefgründenden Halt. Es gibt ihm eine Christusfrömmigkeit, die man zunächst nicht erwartet. Die Christusförmigkeit wird zur Christusfrömmigkeit. Der in Christus Eingetaufte wird in Christi Gebet hineingetaucht. Stundengebet ist Taufdank, ist Antwort auf die Taufe. Zu beklagen ist nur der Korrosionsprozeß, der die Nähe zum betenden Christus immer mehr zerbröckeln ließ, so daß sie heute dem Bewußtsein des geistlichen und monastischen Beters und erst recht des getauften, nicht geweihten Christen entschwunden ist.

Zugleich packt der Gedanke an, daß wir im Stundengebet durch die Einheit mit dem betenden Christus in das atl. Gebetserbe eintreten. Das Stundengebet ist uns das Fenster Daniels, durch das wir aus der Ferne der Gefangenschaft nach Sion Ausschau halten. – Das verhält sich ähnlich wie die Passahfeier. Christus übermittelt uns in seiner atl. Passahmitfeier das ntl. eucharistische Passah, das wahre Passah. Ähnlich gibt er, als Vollzieher des Stundengebetes, über die Zeiten die Brücke vom atl. zum ntl. Gotteslob der Getauften.

Ein Verharren vor Beginn unserer Horen: Ich bete mit Christus, wie Christus! Es wäre ein Aufatmen zu klingenderem Beten! Ein Besinnen in die Zukunft und in die Pastoral hinein: Stundengebet, nur klerikal und monastisch = klösterlich gesehen, ist nicht das ganze Stundengebet. Es ähnelt einem Orchester, das nur die Geigen spielen läßt, oder einem Chor, der nur Tenor und Baß auf einem Ton singen läßt. Zum vollen Chor und Orchester des Stundengebetes gehört die gesamte Gemeinde der Getauften. Dieser Auffassung waren Pius XII. (*Mediator Dei* 1947) und das II. Vatikanum.

### 3. Stundengebet – Jesusgedenken

Der Gegenpapst Hippolyt von Rom, derzeit Vorbeter der römischen Liturgie durch seinen Kanon (den zweiten im neuen *Missale Romanum*), berichtet in geradezu bernhardinischer Eindringlichkeit und Innigkeit über die Thematik des Stundengebetes<sup>2</sup>.

Das Gebet dreimal am Tag und an den Pfeilern des Tages, Morgen und Abend, ist nicht nur ein frommes Innehalten, vielleicht ob der Angst vor dem Dahinrinnen der Zeit. Es ist nicht nur ausgelöst vom Stundenschlag, wie heute touristisch sehenswürdige Rathausuhren bestimmte Glockenspiele und Lieder auslösen, wenn die halbe oder ganze Stunde es fordern. Das Gebet „zu den Stunden“ wird ausgelöst von der *Erinnerung*, was damals „in jener Zeit“ in dieser Stunde geschehen ist, als Jesus noch lebte. Darüber berichtet Hippolyt nicht aus frommen klösterlichen Kreisen – er schreibt mitten in der Märtyrerverzeit um 200. Er schreibt nieder, was „apostolische Tradition“ ist, was er aus dem Gebetsleben der Gemeinden, aus den Gebetsinhalten der Getauften weiß.

Der Christ betet zu nächstlicher Stunde. Das ist die Stunde der Parusie, der Wiederkunft und der endgültigen Osterherrlichkeit des ganzen Christus. Darum kreist das Stundengebet, das seine Heimat in der Nacht hat: die Lesehore, die Vi-

<sup>2</sup> Darüber hat ein österreichischer Forscher, Josef Stadlhuber, Innsbruck, lichtvoll berichtet.

gilien, die Mette, wie auch jedes zu nächtlicher Zeit verrichtete Gotteslob – um den, der da *wiederkommt in Herrlichkeit*.

Die nächtliche Stunde umschloß einst an der Schwelle der Passion das Ölbergsgebet des Herrn. Darum ist das nächtliche Gotteslob *Ölbergsgedenken*.

Wer kann Weihnachten feiern, ohne sich des Introitus zu erinnern: „Als tiefes Schweigen alles umfing und die Nacht in ihres Laufes Mitte war, da kam Dein allmächtiges Wort . . .“ Nächtliches Stundengebet kniet vor *der Geburtsgrötte in Bethlehem*. Deshalb ist und bleibt Normalfall der Weihnachtsfeier die mitternächtliche Christmette. Diese drei Memorien prägen dem nächtlichen Stundengebet das gemeinsame Siegel ANKUNFT auf: Er kommt in der Weihnacht, er kommt in der Parusie, er kommt zu seinem Opfer.

Den morgendlichen Eckpfeiler der Horenliturgie bilden die Laudes – das Morgenlob. Wer noch nicht zur Kenntnis genommen hat, daß jeder Morgen der Auferstehung Christi zugeordnet ist und das *Osterlob* herausfordert, dem ist nicht zu helfen. Die Texte der Laudes (besonders im eben erneuerten Stundenbuch) sprechen im Hymnus, in der Oratio, in den Preces von der Resurrectio Domini. Doch Hippolyt von Rom weist noch auf ein anderes österliches Ereignis hin, das wir als solches kaum werten: Das *Messiasbekenntnis Jesu* vor dem Hohen Rat am Morgen des Karfreitags: Die falschen Zeugen sind abgetan. Der Hohepriester vereidigt den angeklagten Herrn und fragt, seiner Würde als oberster Vertreter des auserwählten Volkes bewußt: „. . . ob du bist Christus.“ Der Herr antwortet: „Du sagst es!“ Zugleich weist er auf die Wiederkunft hin. Wenn auch eine würdelose Szene der Ablehnung und Verurteilung und Verspottung folgt, das Messiasbekenntnis atmet österliche Herrlichkeit.

Die hora tertia umschließt, wenn man an den Karfreitag denkt, die Geschehnisse der *Geißelung und Dornenkrönung*. Die Terz gilt also dem Gedenken der negativen Königshuldigung vor dem Herrn: Die Geißeln hüllen den Herrn in den Purpurmantel seines Blutes, die Dornen bilden eine Spottkrone. Die gleiche Terz steht in einem ganz anderen Licht da, wenn man das ihr zugeordnete *Pfingstereignis* bedenkt: Sturm und Feuer des Hl. Geistes fragen nach unserer Memoria und nach unserem Dank.

Ähnlich ungleichartig sind die Ereignisse, die der hora sexta eigen sind. Gegen Mittag wurde der Herr ans *Kreuz geschlagen*. Er bestieg den Thron, von dem aus er alle an sich ziehen wollte. Augustinus und die Jerusalemer Gottesdienste wissen am Mittag die ganz andere Sicht der *Himmelfahrt Jesu* aufzurollen. Die Pilgerin Egeria sagt uns, daß die Jerusalemer Himmelfahrtsfeier (an Pfingsten übrigens!) auf dem Ölberg am Mittag stattfand – und dies bei dem betonten Prinzip, alles müsse dem Ort und der Zeit so angepaßt sein, daß es dem geschichtlichen Geschehen entspreche. So ist die *Sext zweimal Thronbesteigungsfeier*: Kreuzesthron und Himmelsthron. Das neue Stundenbuch fügt schriftgemäß und geschichtsgetreu ein drittes Ereignis hinzu: das Gebet des hl. Petrus in Joppe, bei dem er Vision und Auftrag über die Aufnahme der Heiden in die Kirche empfängt. Die Sext wird dadurch zur Hore der *Una-Sancta-Catholica Ecclesia*.

Durch die hora nona am frühen Nachmittag klingt vielerorts heute noch an jedem Freitag das Geläut der Glocken zur Todesstunde Jesu. Jeder weiß, daß dem Tode bald die Durchbohrung der hl. Seite des Gekreuzigten folgte. Die *Non gedenkt also des Todes und des durchbohrten Herzens* unseres Erlösers. Zu dieser frühnachmittäglichen Stunde begegneten Petrus und Johannes an der Schönen Pforte des Tem-

pels dem Lahmgeborenen und heilten ihn. So wird die Non auch zum Gedenken der heilenden Kraft, die vom Kreuze ausgeht und von den Aposteln ausgesendet wird. Non: Hore des Todes und des Herzens und der *Heilskraft Jesu!*

Dreifach gliedert sich der Inhalt der Vesper. Jeder kunstgeschichtlich Orientierte weiß, was ein „Vesperbild“ ist: Darstellung des vom Kreuz abgenommenen und in den Schoß der Mutter gelegten Leibes Christi. Diese Illustration wurde von den mittelalterlichen Horenbüchern neben die Vesper gesetzt, weil eben zur *Vesperzeit die Mater Dolorosa* den Leib des Herrn umschloß. 24 Stunden vorher begann zur Vesperzeit das Ostermahl des Herrn und die Einsetzung der Eucharistie: *Vesper = Eucharistiehore*.

An der Schwelle des Lebens Jesu war der herabsinkende Abend die Stunde, da der Engel die frohe Botschaft brachte und Gottes Sohn Mensch wurde. (Deshalb stellen so viele Künstler der Vergangenheit Maria bei der Verkündigung am Betchemel bei aufgeschlagenem Buch dar: Sie betet die Vesper!) Dadurch wird die *Vesper Inkarnationshore* und Mariengedächtnis. Darum ist der Vesper das Magnificat eigen.

Bleibt die Komplet, die nachgeborene Hore des Stundengebetes. Sie ist die *Stunde der Grablegung*. Zugleich erinnert sie an den nächtens betenden Herrn.

Zur Übersichtlichkeit kann man die Memorien, die hinter den Horen des Stundengebetes stehen, folgendermaßen ordnen:

	Die großen Heilsereignisse	Der große Heilstag	Anderes
Nächtl. Gebet	Ankunft: Geburt/Parusie	Ölberg	
Laudes	Auferstehung	Messiasbekenntnis	
Terz	Geistsendung	Geißel und Dornen	
Sext	Himmelfahrt	Kreuzannagelung	Petrus und die Kirche
Non	Herzdurchbohrung	Tod	Petrus und Johannes
Vesper	Menschwerdung	Eucharistie/ Mater Dolorosa	
Komplet	Der nächtens betende Herr	Grab	

Unschwer ist zu erkennen, daß die 1. Serie der Memorien ein „Kirchenjahr im Tageslauf“ genannt werden kann, die 2. Serie ein „Karfreitag alltäglich“. Jedenfalls ist jede Hore des Stundengebetes einem Ereignis des Lebens Jesu gewidmet.

*Nun stellt sich die Frage: Was hat das zu bedeuten?*

Jede Stunde der Liturgia horarum umschließt das Gedächtnis einer Station des Lebens Jesu. Der Gesamtkomplex des Stundengebetes zeigt sich als eine Art Nachfolge Christi, als ein immer neues Gedenken dessen, den der bernhardinische Hymnus nennt: „Jesu, dulcis memoria.“ Stundengebet ist *Jesusgebet*, Gebet von seinen Heilstationen, Gebet im Sinne der Memoria. Auch das Stundengebet kann man mit dem Siegel des Kanons versehen: „Daher sind wir denn eingedenk seines so seligmachenden Leidens, auch seiner Auferstehung und seiner glorreichen Himmelfahrt.“ Leise deutet sich die Verwandtschaft mit dem Rosenkranzgebet an, das sich letztlich aus dem Stundengebet entwickelt hat: Geheimnisse des Lebens und Leidens Christi ziehen durch die wiederholten Ave.

*Wie sieht das im Vollzug des Stundengebetes aus?*

Das Mittelalter schuf die Horenbücher. Sie erinnerten durch die Illustrationen an den Memoriinhalt der Hore. Wir können die Hore durch unser Gedenken illustrieren. (Könnte man die Methode der Horenbücher heute nicht durch Andachtsbildchen ersetzen?) – Wir kennen die Methodik des Rosenkranzgebetes: Das „Gesätz“, das „Geheimnis“ ist die Hauptsache und bildet die Melodie, die Begleitung liegt im wiederholten Ave.

Darin liegt eine bedeutende Erleichterung des Stundengebetes. Die Hore sucht nicht eine Quantität des Gebetes („... viel beten!“), sondern sucht seine Qualität, seinen Kern, seinen Grundinhalt: das Heilswerk Jesu. Das muß man sich kräftig sagen und vergegenwärtigen! Das ist der Sinn der Hore! Hymnen, Psalmen, Responsorien sind das schöne Beiwerk.

Das Stundengebet verläuft nicht linear – deduktiv von einem Gedanken zum anderen. Es läuft kreisförmig – meditativ. Es umkreist die Mitte, die Memoria Domini – etwa das Ereignis den Todes –, und alle Verse und Strophen und Worte der Hore sind Begleitung. Wichtig ist letztlich nur der Kern, die Memoria.

Stundengebet – Jesusgedenken! Das große Heilsgedächtnis neben der Eucharistie! Gebet über Jesus! Wen das einmal gepackt hat, der wird seines Stundengebetes innerlich froh. Es geht um Jesus.

#### **4. Das von Jesus mitgebrachte Gebet**

Nicht etwa Visionen kontemplativer Heiligengestalten haben es verkündet, sondern die Enzyklika *Mediator Dei* des weltgewandten Pius XII. (1947) und das II. Vat.: Als der Sohn Gottes auf diese Welt kam, hat er das Gotteslob des Himmels mit auf diese Erde gebracht, vor allem im Stundengebet. Eine erstaunliche Aussage!

In der hl. Messe besitzen wir das Trishagion – das Sanctus. Der Prophet Jesaja hat es in seiner Gottesschau von den Serafim gehört und hat es berichtet und es uns so übergeben. – In den Psalmen werden Gespräche Gottes berichtet: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten . . .“ Oder: „Gott sprach zu mir: Heute habe ich dich gezeugt.“ – In der Apk gibt uns Johannes die Lieder der Heiligen des Himmels an; sie werden im erneuerten Stundengebet oftmals zu unseren „ntl. Psalmen“. In ähnlicher Weise ist das Stundengebet aus Texten und Liedern zusammengesetzt, die aus der Hl. Schrift, aus der Offenbarung, also irgendwie aus der Herrlichkeit Gottes stammen, von Jesus mitgebracht.

Vermutlich genügt diese Deutung nicht, um die Herkunft des Stundengebetes aus der jenseitigen Welt zu behaupten. Papst und Konzil haben einen anderen Gedanken verfolgt. Das innergöttliche Leben in der Hl. Dreifaltigkeit ist nicht nur vergleichbar mit einem Lebens-, Zeugungs- und Ursprungsvorgang, nicht nur vergleichbar mit Glut und Licht und Wärme, wobei alle Vergleiche inadäquat bleiben. Die Trinitas ist auch vergleichbar mit einem Gespräch. Der Vater erkennt sich, schaut sich, spricht sein Wesen aus. Diese Aussage Gottes ist, weil vom unendlichen, allgewaltigen Gott kommend, selber unendlich, selber allesumfassend, selber Gott – das Göttliche Wort: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott! Der Vater sieht sich, vernimmt sich, erkennt sich im Sohn. Der Sohn antwortet dem Vater. Sein Wort – eben das Göttliche Wort, geht zum Vater hin und spricht von der unfaßbaren, unnahbaren, unendlichen Herr-

lichkeit Gottes, die im Sohn ist. Der Logos – Wort und Antwort ist selber Gott, Wiedergabe der in ihm aufleuchtenden Herrlichkeit des Vaters. Die Antwort, die vom Sohn zum Vater geht, und doch ganz vom Vater ausgeht und vom Sohne rückgegeben ist, ist wieder so allesübersteigend in Herrlichkeit, daß sie selber göttlich, selber Gott ist: der Hl. Geist<sup>3</sup>.

Dieses innergöttliche Gespräch findet seine Entsprechung im Stundengebet, – so kann man in der Region des Vergleiches sagen. Da spricht sich der Vater aus. Denn Er gab ja, nach dem berühmten augustinischen Satz, womit wir ihn loben können. Die Kirche, der fortlebende Christus – die Kirche, bräutlich mit dem Sohn Gottes vereint, nimmt das gottgegebene Gotteslob auf und gibt es dem Vater im Sohne zurück. Diese Begegnung von Vater und Sohn stößt aufeinander in der Flamme des hl. Pneuma. Aus dem Gespräch Vater – Sohn lebt der Geist, der seinerseits die Kirche zu immer neuem Lob entflammt und sich ihr immer neu mitteilt.

Das hier Geschriebene ist ein armseliges Stammeln. Dennoch bringt es uns ganz leise die Ahnung, was in dem Wort Pius' XII. und des II. Vat. gesagt werden soll: Die Liturgia Horarum hat außerweltliche, innergöttliche Ursprünge – der Idee, nicht den Texten und Formen nach. Es ist Mitbringsel aus dem innergöttlichen Gespräch! Es ist ein Abbild jenes Lobes, das vom Vater zum Sohn und von beiden im Hl. Geist flutet! All das bleibt Vergleich und Versuch. Denn Gott übersteigt das alles „eminenter“. Nur ein Funke aus der Wirklichkeit leuchtet auf.

#### **Ausklang**

Welcher Gegensatz zwischen den Begriffen: Amtsgebet = Officium und – Bild des innergöttlichen Gesprächs! Brevier = Kurzfassung und – „Von Ewigkeit zu Ewigkeit“! Jesusgebet historisch, gedenkend, in seine Gottesherrlichkeit hineinschwingend – und Pflichtgebet! Übertrieben? Befreiend!

Die griechische Mythologie gab den drei Töchtern des Zeus und der Themis den Namen Ωρα. Die Stunde ωρα ist demnach göttlichen Ursprungs. Erst recht ist die „Hore“, die Stunde des Gebetes der Kirche in Christus Jesus, göttlicher Herkunft. Dann aber auch Geleit zu Gott!

<sup>3</sup> Solche Gedanken vom innergöttlichen Gespräch kann man bei M. J. Scheeben finden. Er hat sie in der Patristik entdeckt. Es übersteigt den Rahmen dieser Skizze, die Nachweise dafür zu bringen.

**landauf-  
landab**



**Ober-  
österreichische**  
Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt

Linz, Gruberstraße 32  
A-4010 Linz, Postfach 97  
Telefon (0 73 2) 76 5 11 - 0

## Die Rechtsstellung des Angeklagten

Eine rechtsvergleichende Betrachtung der Verfahrensordnung der römischen Glaubenskongregation in Lehrfragen.

### I. Einleitung

Ziel dieser vorwiegend aus der Sicht des Juristen verfaßten Arbeit ist, die Rechte des Angeklagten<sup>1</sup> in (österreichischen) staatlichen sowie kirchlichen Verfahren knapp zu umreißen, in denen das Entscheidungsorgan berufen ist, darüber zu erkennen, ob der Angeklagte wegen Verstoßens gegen Normen<sup>2</sup> ein bestimmtes Übel erleiden soll<sup>3</sup>. Im Anschluß und anhand der Darstellung der Verfahrensrechte der Angeklagten im kirchlichen und staatlichen Strafprozeß sowie im staatlichen Disziplinarverfahren folgt sodann eine Untersuchung der Rechtsstellung von Theologen, deren Lehren einem Beanstandungsverfahren durch die Glaubenskongregation (*Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei*)<sup>4</sup> unterzogen werden.

Gemeinsam ist sowohl staatlichen als auch kirchlichen Straf- und Disziplinarverfahren, daß sie im Fall einer Verurteilung zu äußerst schwerwiegenden Eingriffen in die Rechtssphäre des Betroffenen führen können<sup>5</sup>. Solche Verfahrensordnungen müssen daher sorgfältig am Maßstab der Grundrechte<sup>6</sup> gemessen werden, die in Österreich auf verfassungsgesetzlicher (und damit höchster) Stufe geregelt sind.

Für das Strafverfahren wesentliche Grundrechte<sup>7</sup> normierte in Österreich bereits das Gesetz zum Schutze der persönlichen Freiheit vom 27. 10. 1862 (RGBl. 87), das gemäß Art. 8 Staatsgrundgesetz noch heute gilt und das Recht auf den gesetzlichen Richter (s. auch Art. 83 Bundes-Verfassungsgesetz [B-VG] 1929) sowie

<sup>1</sup> Der im Titel enthaltene Begriff des Angeklagten wird (auch im folgenden) ganz allgemein für den vom jeweiligen Verfahren Betroffenen (und nicht im Sinn der österr. Strafprozeßordnung) verwendet.

<sup>2</sup> Damit sind nicht nur allgemeine Rechtsregeln (wie Gesetzes- oder Verordnungsbestimmungen), sondern auch spezielle Anordnungen von Vorgesetzten, aber auch Grundsätze der Moral und der guten Sitten gemeint. Letztere können besonders in Disziplinarverfahren bedeutsam sein.

<sup>3</sup> Außer den hier behandelten Verfahren fielen darunter auch noch das Verwaltungsstrafverfahren, das aber bei der gebotenen Kürze außer Betracht bleiben muß. Unter „Übel“ sollen nicht zivilrechtliche Sanktionen (Geld- und Sachleistungen, Duldungen und Unterlassungen) verstanden werden, die der Berechtigte mit gerichtlicher Hilfe durchsetzt.

<sup>4</sup> Geregelt durch die *Nova agendi ratio in doctrinarum examine*, AAS 63/1971, 234–236; Text lat.-dt. mit Kommentar von *Heinemann* in *Nachkonziliare Dokumentation* (NKD) Nr. 37, Trier 1974.

<sup>5</sup> Ganz abgesehen von der (in Österreich völlig abgeschafften und dem Kirchenrecht fremden) Todesstrafe denke man an (bis zu lebens) lange Freiheitsstrafen, an den Verlust von Amt oder Stellung und an (teilweisen oder gänzlichen) Entlohnungsentzug.

<sup>6</sup> Zu diesen zählen u. a. das Recht auf Gleichheit vor dem Gesetz, auf Glaubens- und Gewissensfreiheit, Eigentum, Freizügigkeit und Auswanderung, Lehr- und Lernfreiheit, freie Berufswahl und das grundlegende Recht auf Leben. S. hierzu umfassend *Ermacora*, *Handbuch der Grundfreiheiten und der Menschenrechte*, Wien 1963; knapper *Walter / Mayr*, *Grundriß des österreichischen Bundesverfassungsrechts*, Wien 21978, 326 ff. Zur Frage der Grundrechte im Kirchenrecht vgl. *M. Kaiser* in *Listl / Müller / Schmitz* (Hg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1980 (künftig zitiert als *L/M/S*, *Grundriß*), 112 ff, mit weiteren Literaturhinweisen in FN 8.

<sup>7</sup> Nicht zuletzt aufgrund der Europ. Menschenrechtskonvention und eines sich entwickelnden Grundrechtsverständnisses wurde etwa die österr. Strafprozeßordnung (StPO) seit ihrer Wiederverlautbarung 1960 vierzehnmal und seit der Wiederverlautbarung 1975 bereits wieder viermal abgeändert.

die genauen Voraussetzungen des Freiheitsentzuges (Haftbefehl, Befristungen, Kaution etc.) festlegt. Umfassendere Bestimmungen enthalten nunmehr die Art. 3 bis 7 der Europäischen Menschenrechtskonvention (MRK)<sup>8</sup>, die das Verbot von Folter, unmenschlicher Strafe, Leibeigenschaft und Zwangsarbeit anordnen und streng festlegen, in welchen Fällen einem Menschen rechtmäßig die Freiheit entzogen werden darf. Art. 7 bestimmt (allerdings das materielle Strafrecht betreffend), daß niemand wegen einer Tat verurteilt werden darf, die zur Zeit ihrer Begehung nicht strafbar war, und daß keine höhere Strafe als die zur Tatzeit angedrohte verhängt werden darf.

Besonders wesentlich für das hier behandelte Thema ist aber Art. 6 MRK, der vor allem den Mindeststandard des (Zivil- und bes. des) Strafverfahrens festlegt, der nunmehr in allen westeuropäischen Staaten<sup>9</sup> gilt. Nach dieser Norm hat

„jedermann Anspruch darauf, daß seine Sache in billiger Weise öffentlich (wobei Ausnahmen in bestimmten Fällen zulässig sind) und innerhalb einer angemessenen Frist gehört wird, und zwar von einem unabhängigen und unparteiischen, auf Gesetz beruhenden Gericht, das . . . über die Stichhaltigkeit der gegen ihn erhobenen Anklage zu entscheiden hat. Das Urteil muß öffentlich verkündet werden . . .<sup>10</sup> Bis zum gesetzlichen Nachweis seiner Schuld wird vermutet, daß der . . . Angeklagte unschuldig ist. Jeder Angeklagte hat mindestens (englischer Text) bzw. insbesondere (französischer Text) die folgenden Rechte:

- a) in möglichst kurzer Frist in einer für ihn verständlichen Sprache in allen Einzelheiten über die Art und den Grund der gegen ihn erhobenen Beschuldigung in Kenntnis gesetzt zu werden;
- b) über ausreichende Zeit und Gelegenheit zur Vorbereitung seiner Verteidigung zu verfügen;
- c) sich selbst zu verteidigen oder den Beistand eines *Verteidigers seiner Wahl* zu erhalten und, falls er nicht über die Mittel zur Bezahlung eines Verteidigers verfügt, unentgeltlich den Beistand eines Pflichtverteidigers zu erhalten, wenn dies im Interesse der Rechtspflege erforderlich ist;
- d) Fragen an die Belastungszeugen zu stellen oder stellen zu lassen und die Ladung und Vernehmung der Entlastungszeugen unter denselben Bedingungen wie die der Belastungszeugen zu erwirken;
- e) die unentgeltliche Beiziehung eines *Dolmetschers* zu verlangen, wenn der Angeklagte die Verhandlungssprache des Gerichts nicht versteht oder sich darin nicht ausdrücken kann“<sup>11, 12</sup>.

In der Folge werden die wichtigsten Befugnisse des von dem jeweiligen Verfahren Betroffenen dargestellt, wobei auf Fragen, die mit der Haft in Zusammenhang

<sup>8</sup> Originaltexte englisch und französisch. Der 1950 geschlossenen Konvention ist Österreich 1958 beigetreten (BGBl. 1958/210). Seit dem Bundesverfassungsgesetz BGBl. 1964/59 steht sie im Verfassungsrang. Sie enthält neben einer Präambel 66 Artikel und wurde durch 4 Zusatzprotokolle ergänzt.

<sup>9</sup> Der MRK gehören derzeit alle Mitgliedstaaten des Europarates an. Es besteht aber nicht in allen Staaten wie in Österreich die Möglichkeit für Einzelpersonen, gegen staatliche Maßnahmen die Organe der Konvention anzurufen.

<sup>10</sup> Österreich hat die MRK mit dem Vorbehalt ratifiziert, daß weiterhin Fälle nichtöffentlicher Verhandlung durch einfachgesetzliche Anordnung gem. Art. 90 B-VG vorgesehen werden können. (Vgl. dazu etwa § 488 Z 3 StPO, der wohl nicht MRK-konform wäre. Im Strafverfahren gegen Jugendliche kann auch bei der Urteilsverkündung die Öffentlichkeit ausgeschlossen werden.)

<sup>11</sup> Sperrungen durch den Autor.

<sup>12</sup> Art. 6 MRK gibt keinen Anspruch auf ein mehrinstanzliches Verfahren (zit. bei *Ermacora*, a. a. O., 234). Außerdem gilt dieser Artikel weder für das Verwaltungsverfahren (also auch nicht im Verwaltungsstrafverfahren) (*Ermacora*, a. a. O., 233) noch für das Disziplinarverfahren (ständige Rechtsprechung des österr. Verfassungsgerichtshofes, zit. bei *Walter/Mayr*, Grundriß<sup>2</sup>, 360; s. auch die bei *Klecatsky*, B-VG<sup>2</sup>, MGA 1, zu Art. 6 MRK angeführten Entscheidungen).

stehen (und daher nur für das staatliche Strafverfahren von Bedeutung sind), nicht eingegangen wird<sup>13</sup>.

## II. Österreichisches gerichtliches Strafverfahren

Wichtigste Rechtsquelle ist die Strafprozeßordnung (StPO 1975), die auf die StPO 1873 zurückgeht und mehr als 500 Paragraphen zählt, die in diesem Abschnitt ohne Nennung des Gesetzes zitiert werden.

### II. 1. Organe des Verfahrens

Nach österr. Recht entscheidet über die vom Staatsanwalt erhobene Anklage<sup>14</sup> entweder ein Einzelrichter oder ein Schöffensenat oder aber das Geschworenengericht in 1. Instanz, wobei sich die Zuständigkeit (im wesentlichen) nach der Schwere des zu beurteilenden Delikts richtet.

Das auch verfassungsgesetzlich verankerte Recht auf den gesetzlichen Richter (Art. 83 Abs 2 B-VG)<sup>15</sup> wird schon im § 1 StPO normiert und durch die Regeln über die Zuständigkeit der Gerichte (vor allem §§ 8–16 und 51–66) und über die feste Geschäftsverteilung innerhalb eines Gerichtes (Art. 87 Abs 3 B-VG, § 18 StPO, §§ 32, 34 Gerichtsorganisationsgesetz), aber wohl auch durch die Bestimmungen des Richterdienstgesetzes (RDG) über die Ernennung der Richter abgesichert. Ziel aller dieser Rechtsnormen ist, die Person(en), die einen bestimmten Fall zu entscheiden hat (haben), durch abstrakte Vorschriften von vornherein zu bestimmen. Dadurch soll ausgeschlossen werden, daß ein Prozeß von Vorgesetzten (welcher Art immer) einem Richter im Hinblick auf die von ihm erwartete (für den Angeklagten günstige oder ungünstige) Entscheidung übertragen wird.

#### II. 1. a.) Ausschließung und Ablehnung von Richtern (§§ 67–74)

Ausgeschlossen von der Vornahme richterlicher Handlungen ist ein Richter, der selbst durch die Straftat verletzt wurde oder mit einem der Verfahrensbeteiligten nahe verwandt, verschwägert oder verheiratet ist bzw. war<sup>16</sup>.

Außerdem kann der Angeklagte (ebenso wie der Ankläger und der Privatbeteiligte) Mitglieder des Gerichts ablehnen, wenn andere Gründe vorliegen, welche die volle Unbefangenheit des Betreffenden in Zweifel zu setzen geeignet sind. Die Ablehnung eines Richters ist bis 24 Stunden, die eines ganzen Gerichtshofs bis 3 Tage vor der Verhandlung geltend zu machen, bei späterer Kenntnis von den Gründen auch noch während der Hauptverhandlung, jedoch sofort nach Kenntnisnahme (§§ 73, 281 Abs 1 Z 1). Gegen die Entscheidung über den Ablehnungsantrag gibt es kein Rechtsmittel. Und nur die Teilnahme eines ausgeschlossenen Richters an der Entscheidung bildet einen Nichtigkeitsgrund, der im Rechtsmittelverfahren zur Aufhebung des erstgerichtlichen Urteils führt. (§§ 281, Abs 1 Z 1, 288 Abs 2 Z 1)

<sup>13</sup> Die Systematik der Abschnitte II–V ist gleich; aus Platzgründen werden Überschriften aber nur in Abschnitt II verwendet.

<sup>14</sup> Wenn auch in der Regel der öffentliche Ankläger (Staatsanwalt) Strafantrag stellt, kennt die StPO zum Schutz der durch ein Delikt Geschädigten das Institut der Subsidiaranklage durch letztere, falls der Staatsanwalt die Verfolgung ablehnt (§ 48 StPO). Bei bestimmten Delikten liegt das Anklagerecht nur beim Geschädigten (Privatanklagedelikte). Zum Anklagegrundsatz s. unten II. 9.

<sup>15</sup> Vgl. hiezu *Ermacora*, a. a. O., 200 ff.

<sup>16</sup> Weitere Ausschließungsgründe s. §§ 68, 69; ausgeschlossen sind z. B. der Untersuchungsrichter von der Urteilsfällung und der Richter 1. Instanz von der Entscheidung 2. Instanz im selben Fall.

## II. 1. b.) *Ausschließung des Staatsanwaltes*

Eine Ablehnung des Staatsanwaltes ist nicht möglich, wohl aber ist er bei Vorliegen bestimmter (im § 75 normierter) Gründe vom Einschreiten ausgeschlossen.

## II. 2. *Akteneinsicht*

Häufig eine wesentliche Voraussetzung für eine zweckmäßige Verteidigung ist das Recht des Angeklagten, in die Gerichtsakten Einblick zu erhalten (§ 45). Ab Mitteilung der Anklageschrift<sup>17</sup> besteht dieses Recht uneingeschränkt, vor diesem Zeitpunkt können einzelne Aktenstücke auf Weisung des Richters von der Akteneinsicht ausgenommen werden.

## II. 3. *Dolmetscher*

Ist der Angeklagte der (deutschen) Gerichtssprache nicht kundig, so ist (außer Richter und Protokollführer beherrschen die Sprache des Angeklagten) ein Dolmetscher beizuziehen (§§ 198, 163). Die Kosten hierfür fallen dem Angeklagten auch im Fall einer Verurteilung (die stets auch die Kostenersatzpflicht umfaßt) nicht zur Last (§ 381 Abs 6).

## II. 4. *Vernehmung des Angeklagten*

Die StPO regelt im einzelnen, auf welche Weise der Angeklagte durch den (Untersuchungs-)Richter zu vernehmen ist (§§ 198 ff). Dieser hat dem Angeklagten die Tat, derer er beschuldigt wird, allgemein zu bezeichnen und ihm sodann Gelegenheit zu einer zusammenhängenden Darstellung zu geben. Fang- und Suggestivfragen sind verboten (§ 200); dem Beschuldigten ist ein Sitz zu gestatten, er kann die Beiziehung von Gerichtszeugen verlangen und darf weder durch Versprechungen noch durch Irreführung oder Zwang zu einem Geständnis verleitet werden.

## II. 5. *Verteidiger*

Ein fundamentales Recht des Angeklagten, nämlich sich in allen Strafsachen eines Verteidigers (oder auch mehrerer) zu bedienen, normiert § 39. Dieser kann unter den in die Verteidigerliste eines österr. Gerichtshofes 2. Instanz (Oberlandesgerichtes) eingetragenen Personen frei gewählt werden<sup>18</sup>. Steht die angeklagte Tat unter besonders schwerer Strafdrohung oder handelt es sich um ein politisches Delikt, sodaß die Zuständigkeit des Schöffens- oder Geschworenengerichtes

<sup>17</sup> Die Förmlichkeiten des österr. Strafprozesses sind je nach der Besetzung des Gerichtes verschieden. Es gibt Einzelrichterverfahren bei den Bezirksgerichten und Gerichtshöfen 1. Instanz (Landes- oder Kreisgerichten), Schöffens- und Geschworenengerichtsverfahren. Das Verfahren vor dem Schöffensenat (2 Berufs- und 2 Laienrichter) ist das Regelverfahren, dessen Bestimmungen weitgehend auch für die anderen Verfahren gelten. Zum Rechtsmittelverfahren s. FN 23.

Das Schöffensverfahren beginnt nach Vorerhebungen bzw. einer Voruntersuchung (die beide meist ein Untersuchungsrichter führt) mit der Zustellung einer begründeten Anklageschrift an den Beschuldigten. Darauf folgt die Anberaumung der Hauptverhandlung. Diese fängt mit der Verlesung der Anklageschrift an. Nach der Vernehmung des Angeklagten folgt das Beweisverfahren, an das sich die Plädoyers anschließen. Nach geheimer Beratung des Senates wird das Urteil verkündet (und in der Folge schriftlich ausgefertigt). Näheres s. bei *Bertel*, Grundriß des österr. Strafprozeßrechts, Wien 1975, und *Roeder*, Lehrbuch des österr. Strafverfahrensrechtes, Wien <sup>2</sup>1976.

<sup>18</sup> Diese Liste enthält alle Rechtsanwälte des Sprengels sowie andere Juristen, die bestimmte Voraussetzungen erfüllen, auf deren Antrag (§ 39 Abs 3).

richtes gegeben ist, muß der Angeklagte zumindest für die Hauptverhandlung einen Verteidiger haben. Wählt er selbst keinen, dann wird ihm von Amts wegen ein von der örtlichen Rechtsanwaltskammer nominierter Rechtsanwalt als Verteidiger bestellt, der einen Anspruch auf tarifmäßige Honorierung durch den Verteidigten hat (§ 41 Abs 3). In jedem Gerichtshofverfahren kann ein mittelloser oder wenig begüterter Angeklagter die Beigebung eines kostenlosen Verteidigers begehren, auf dessen Auswahl er jedoch keinen Einfluß hat. Soweit diese Bestellung sachlich geboten erscheint, besteht ein Rechtsanspruch darauf<sup>19</sup>.

## II. 6. Beweis und Beweislast

Ein leitender Grundsatz des österr. Strafprozesses wird durch den Satz „In dubio pro reo“ zum Ausdruck gebracht: Dem Angeklagten muß die Tat so nachgewiesen werden, daß das Gericht keinen Grund hat, an Täterschaft und Schuld zu zweifeln, daß letztere mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit feststehen. Sonst ist der Angeklagte freizusprechen bzw. muß in der konkreten Frage zu seinen Gunsten entschieden werden<sup>20</sup>. Es gibt keine gesetzlichen Beweisregeln, das Gericht muß stets nach der „materiellen“ Wahrheit suchen und ist auch an ein Geständnis nicht gebunden (§§ 3, 258).

## II. 7. Öffentlichkeit der Verhandlung

Eine ebenfalls zum Schutze des Angeklagten geschaffene Einrichtung des österr. Strafprozesses ist die öffentliche, mündliche Hauptverhandlung, in welcher der gesamte Prozeßstoff vorgetragen werden muß (Art. 90 Abs 1 B-VG, §§ 228 ff, 252 und 258). Die Öffentlichkeit darf vom Gericht nur aus im Gesetz bezeichneten Gründen ausgeschlossen werden, ein zu Unrecht erfolgter Ausschluß bildet einen Nichtigkeitsgrund (§ 281 Abs 1 Z 3). Die Urteilsverkündung hat (außer bei jugendlichen Angeklagten) stets öffentlich zu erfolgen (§ 231). Diese Vorschriften sollen eine soziale Kontrolle der Justiz ermöglichen<sup>21</sup>.

## II. 8. Benennung und Befragung von Sachverständigen und Zeugen

Der Angeklagte kann schon bei seiner Vernehmung (§ 199), aber auch für die Hauptverhandlung (§ 222) zu seiner Entlastung die Einvernahme von Zeugen und Sachverständigen verlangen. Wird in der Hauptverhandlung ein derartiger Beweisantrag abgewiesen und dadurch das Prinzip des „fair trial“ verletzt, so ist das gefällte Urteil nichtig (§ 281 Abs 1 Z 4). Den in der Verhandlung vernommenen Zeugen und Sachverständigen können (u. a. auch) vom Angeklagten und seinem Verteidiger Fragen gestellt werden (§ 249). Für Sachverständige sind Ausschlußgründe normiert, außerdem können gegen ihre Person Einwendungen erhoben werden (§ 120). Zeugen können nicht formell abgelehnt werden, es

<sup>19</sup> § 41 Abs. 2. Der Rechtsanwalt, der eine solche Verteidigung übernimmt, wird dafür nicht entlohnt. Dafür leistet die Republik einen je nach der Zahl der Fälle festgesetzten jährlichen Beitrag zur Altersversorgung der Anwälte.

<sup>20</sup> Das gilt jedenfalls für Tatsachenzweifel. Der Grundsatz, auch bei Zweifeln über den Sinn des Gesetzes stets die für den Angeklagten günstigere Auslegung zu wählen („In dubio mitius“), ist sehr umstritten. S. *Leukauf/Steininger*, Kommentar zum Strafgesetzbuch, Eisenstadt <sup>2</sup>1979, 58 ff (RN 19–21). Vgl. dazu auch das Gebot, Strafgesetze eng auszulegen, in c. 19 CIC.

<sup>21</sup> Das ist ein Ausfluß des demokratischen Prinzips der österr. Bundesverfassung. Die Öffentlichkeit birgt allerdings auch Gefahren (s. unten FN 59).

dürfen aber „Personen, . . . die wegen ihrer Leibes- oder Gemütsbeschaffenheit außerstande sind, die Wahrheit anzugeben“, bei Nichtigkeitssanktion nicht vernommen werden (§ 151 Z 3).

## II. 9. Anklagegrundsatz

Im Interesse eines fairen Verfahrens ging das österr. Recht bereits vor langer Zeit<sup>22</sup> vom alten (kanonischen) Inquisitionsprozeß ab und richtete einen Anklageprozeß ein, bei dem die Person des Richters von der des Anklägers getrennt ist und der auch von der Verfassung (durch Art. 90 Abs 2 B-VG) vorgeschrieben ist. Eine Strafverfolgung ist demnach nur auf Antrag eines Anklägers möglich (§ 2 Abs 1). Dem Anklageprinzip liegt die Überlegung zugrunde, daß es für den Richter im Inquisitionsverfahren, der ja selbst das Verfahren eingeleitet und (zumindest unbewußt) eine Verurteilung anstrebt, psychologisch unerhört schwer ist, objektiv und unparteiisch zu bleiben (bzw. bei der Entscheidung wieder zu werden) sowie gegebenenfalls einen Freispruch zu fällen.

Die StPO verpflichtet den öffentlichen Ankläger, auch die für den Angeklagten sprechenden Umstände zu berücksichtigen und erforderlichenfalls sogar zugunsten des Angeklagten ein Rechtsmittel zu ergreifen (§§ 3, 282 Abs 1).

## II. 10. Rechtsmittel

Dem Angeklagten steht in Österreich gegen jedes verurteilende Erkenntnis ein Rechtsmittel an ein höheres Gericht zu, dessen Entscheidung (wenn es nicht zu einer Zurückverweisung an die 1. Instanz kommt) endgültig ist. Die Überprüfbarkeit des Ersturteils hängt von der Besetzung des Erstgerichtes ab. Vereinfacht läßt sich sagen, daß die Bekämpfung der Beweiswürdigung und damit der dem Urteilsspruch zugrundeliegenden Tatsachenfeststellungen umso weniger möglich ist, je höher das Erstgericht organisiert ist. Das Urteil eines Geschwornengerichtes ist in tatsächlicher Hinsicht praktisch unanfechtbar<sup>23</sup>.

Abschließend ist noch anzumerken, daß unter bestimmten Voraussetzungen die Möglichkeit besteht, in Abwesenheit des Beschuldigten die Hauptverhandlung durchzuführen und das Urteil zu fällen; dieses muß aber schriftlich zugestellt werden<sup>24</sup>. Bei den vor die Bezirksgerichte gehörenden Delikten kann eine geringfügige Geldstrafe mit Strafverfügung verhängt werden, ohne daß dem eine Hauptverhandlung vorausgeht. Erhebt der Beschuldigte dagegen binnen 14 Tagen Einspruch, ist das ordentliche Verfahren einzuleiten (§§ 460 ff).

## III. Österreichisches staatliches Disziplinarverfahren

Verletzt ein Dienstnehmer seine Dienstpflichten erheblich, dann hat sein privater

<sup>22</sup> Die Rechtsfigur des öffentlichen Anklägers stammt aus der Französischen Revolution, deren Geschichte allerdings sogleich auch aufzeigte, daß diese Neuerung allein noch keineswegs zu mehr Gerechtigkeit führte. In Österreich wurde der Anklageprozeß mit der StPO 1873 endgültig eingeführt; zu seiner Geschichte s. *Roeder*, Lehrbuch<sup>2</sup> 6ff.

<sup>23</sup> Der Instanzenzug geht von den Bezirksgerichten an einen Senat des übergeordneten Landes- oder Kreisgerichtes, von den Einzelrichtern letzterer zu Senaten des Oberlandesgerichtes (OLG). Gegen Urteile von Schöffengerichten und Geschwornengerichten kann wegen der Höhe der Strafe an das OLG Berufung und wegen vorliegender Nichtigkeitsgründe Nichtigkeitsbeschwerde an den Obersten Gerichtshof (OGH) erhoben werden. Der OGH entscheidet nur Rechtsfragen, er nimmt nie Beweise auf. Einzelheiten sind den in FN 17 angegebenen Lehrwerken zu entnehmen.

<sup>24</sup> §§ 427, 459 und 478. Gegen dieses Urteil steht dem Angeklagten außer den üblichen Rechtsmitteln ein Einspruch zu, wenn er unverschuldet nicht zur Verhandlung kommen konnte.

Dienstgeber das Recht zur Entlassung. Deren Rechtmäßigkeit kann der Entlassene durch Anrufung des Arbeitsgerichtes überprüfen lassen<sup>25</sup>. Der Arbeitnehmer, der seinen Arbeitsplatz behalten will, wird sich also in der Regel seinen Vertragspflichten und den Weisungen des Dienstgebers konform verhalten. Die Lage ist nicht anders, wenn der Staat als Arbeitgeber auftritt<sup>26</sup>.

Der Staat (worunter in der Folge nur der Bund verstanden wird) bedient sich zur Bewältigung seiner Aufgaben jedoch nicht nur zivilrechtlich angestellter Vertragsbediensteter, sondern entsprechend der Anordnung des Art. 20 BV-G (neben den gewählten Organen) vornehmlich „ernannter berufsmäßiger Organe“, der Beamten. Diese sind grundsätzlich streng an die Weisungen ihrer Vorgesetzten gebunden und (außer bei provisorischen Dienstverhältnissen) unkündbar. Um also auch die Beamten wirksam zur Pflichterfüllung verhalten und gänzlich untragbar Gewordene aus dem öffentlichen Dienst entfernen zu können, ist es erforderlich, ein Disziplinarrecht samt dazu gehörigen Verfahrensbestimmungen zu erlassen<sup>27</sup>.

Unter den öffentlich-rechtlich Bediensteten haben die Richter als Träger der 3. Staatsgewalt<sup>28</sup> eine von der Verfassung besonders geregelte Stellung: Sie sind in der Ausübung ihres richterlichen Amtes unabhängig (d. h. weisungsfrei; gem. Art. 87 Abs 1 B-VG) und dürfen außer wegen Erreichens der Altersgrenze „nur in den vom Gesetz vorgeschriebenen Fällen und Formen und auf Grund eines förmlichen richterlichen Erkenntnisses ihres Amtes entsetzt oder wider ihren Willen an eine andere Stelle oder in den Ruhestand versetzt werden (Art. 88 Abs 2 B-VG)<sup>29</sup>.

Zu einem Disziplinarverfahren kommt es, wenn ein Richter seine Standes- oder Amtspflichten (bzw. der Beamte seine Dienstpflichten) verletzt<sup>30</sup>. Anschließend soll die Rechtsstellung des disziplinarbeschuldigten Richters näher erläutert werden, wobei auf das Beamtendisziplinarverfahren jeweils kurz verwiesen wird<sup>31</sup>  
<sup>32</sup>.

### III. 1. Als Disziplinargericht für Richter schreitet (entsprechend Art. 88 Abs 2

<sup>25</sup> Neben der (fristlosen) Entlassung besteht die Möglichkeit, Arbeitnehmer unter Einhaltung bestimmter Fristen und Förmlichkeiten zu kündigen. Auch hierüber ist das Arbeitsgericht zur Kontrolle berufen. Zum Arbeitsrecht vgl. etwa *Spielbühler / Floretta / Strasser*, Arbeitsrecht (2 Bd.), Wien 1976.

<sup>26</sup> Staat bedeutet in Österreich: Bund, Länder, Gemeinden, Kammern etc. Für die Bundesbediensteten im privaten Dienstverhältnis gilt das Vertragsbedienstetengesetz (VBG), BGBl. 1948/46 (novelliert).

<sup>27</sup> Zuletzt geschah dies mit dem Beamtendienstrechtsgesetz (BDG 1979) BGBl. 1979/333. Das Disziplinarrecht (samt Verfahren) ist darin in 45 §§ geregelt.

<sup>28</sup> Nämlich der Rechtsprechung; die beiden anderen sind Gesetzgebung und Verwaltung.

<sup>29</sup> Disziplinarrecht und -verfahren der Richter sind im Richterdienstgesetz (RDG, BGBl. 1961/305; mehrfach novelliert) in 65 §§ geregelt. Überdies regelt das RDG auch eine Versetzung oder Pensionierung ohne Verschulden des Richters (etwa wegen krankheitsbedingter Dienstunfähigkeit); zuständig hierfür sind OLG oder OGH als Dienstgericht.

<sup>30</sup> §§ 101 RDG, 91 BDG. Zu den Pflichten der Richter s. §§ 57–64 RDG und die Kommentierung in *Spehar / Jesionek*, RDG, Wien 1980.

<sup>31</sup> Eine Suspendierung durch das Disziplinargericht und sogar eine einstweilige Suspendierung durch den Leiter eines Gerichts (bis zur Entscheidung des Disziplinargerichts darüber) ist möglich. Der betroffene Richter kann dagegen Rechtsmittel ergreifen.

<sup>32</sup> Disziplinarstrafen nach dem RDG sind u. a. Verweis, Vorrückungssperre, Bezugsminderung, Versetzung, Pensionierung bei gemindertem Ruhegenuß und Entlassung. Daneben sind die Ordnungsstrafen Ermahnung und Verwarnung vorgesehen. Das jüngere BDG kennt nur noch Verweis, Geldstrafe und Entlassung.

B-VG) ein Fünfrichterssenat des Oberlandesgerichtes oder des Obersten Gerichtshofes ein (je nach dem Rang des Angeklagten; § 111 RDG), bei Beamten entscheiden Disziplinarcommissionen in Dreiersenaten (§ 101 Abs 1 BDG).

III. 1. a. Für die Ausschließung und Ablehnung von Gerichtspersonen gelten die Vorschriften der StPO (s. o. II. 1. a.). Zusätzlich ausgeschlossen sind Richter, die selbst Beschuldigte in einem Disziplinarverfahren sind oder noch eine Disziplinarstrafe verbüßen. Der Angeklagte kann überdies noch 2 Mitglieder des Disziplinarsenates ohne Angabe von Gründen ablehnen (§ 115 RDG). Aus diesem Grund ist ihm tunlichst 2 Wochen vor der Verhandlung ein Verzeichnis der Mitglieder und Ersatzmitglieder des Senates zusammen mit der Ladung zur mündlichen Verhandlung zuzustellen (§ 132 Abs 1 RDG). Für das Beamtendienstrecht regelt § 7 AVG<sup>33</sup> die Gründe, aus denen ein Mitglied des Disziplinarsenates sich jeder Tätigkeit zu enthalten hat. Nach § 124 Abs 1 BDG kann ein Mitglied des Senates ohne Angabe von Gründen binnen einer Woche nach Bekanntgabe der Namen abgelehnt werden.

III. 1. b. Die Ausschließungsgründe für Staatsanwälte nach der StPO gelten nach § 119 RDG auch für den Disziplinaranwalt<sup>34</sup>.

III. 2. Bis zum Abschluß der Disziplinaruntersuchung durch den Untersuchungskommissär (vgl. Vorverfahren und Untersuchungsrichter im Strafprozeß) kann dieser dem Beschuldigten Akteneinsicht gewähren; hat er dagegen Bedenken, entscheidet der Senat (§ 129 RDG). Nach Abschluß der Untersuchung besteht ein uneingeschränktes Einsichtsrecht (§ 129 RDG). Mangels einer eigenen Bestimmung im BDG haben Beamte das (weniger weitreichende) Recht auf Akteneinsicht nach § 17 AVG.

III. 3. Das Problem, daß der Beschuldigte im Disziplinarverfahren der Amtssprache nicht mächtig ist, dürfte sich kaum stellen und wurde daher nicht ausdrücklich geregelt.

III. 4. Gemäß § 123 RDG ist der Disziplinarbeschuldigte vor Einleitung der Disziplinaruntersuchung bzw. vor Verweisung der Sache zur mündlichen Verhandlung zu hören bzw. einzuvernehmen. Die Vorgangsweise bei dieser Vernehmung ist nicht näher geregelt<sup>35</sup>, ebensowenig im BDG, das aber ausdrücklich vorsieht, daß der Angestellte nicht zur Beantwortung der an ihn gestellten Fragen gezwungen werden darf (§ 124, Abs. 7).

III. 5. Dem beschuldigten Richter steht es frei, einen Verteidiger seiner Wahl beizuziehen, der entweder in die Verteidigerliste (s. FN 18) eingetragen oder selbst Richter bzw. nach § 107 Abs 1 BDG Beamter sein muß (§ 120 Abs 1 RDG). Auf sein Ansuchen ist dem Beschuldigten ein Richter als Verteidiger für die mündliche Verhandlung beizugeben (§ 120 RDG; ähnlich § 107 Abs 2 BDG).

III. 6. Das Disziplinargericht hat ohne Bindung an Beweisregeln nach seiner freien Überzeugung aufgrund der vorgebrachten Beweismittel zu entscheiden. Wegen

<sup>33</sup> Allgemeines Verwaltungsverfahrensgesetz, BGBl. 1950/172, das gem. § 105 BDG subsidiär auf das Beamtendisziplinarverfahren anwendbar ist.

<sup>34</sup> Beim OLG ist dies der Oberstaatsanwalt (Leiter der Oberstaatsanwaltschaft) und beim OGH der Generalprokurator (Leiter der Generalprokuratur). Im RDG ist eine Ablehnung des Disziplinaranwalts nicht vorgesehen.

<sup>35</sup> Es kann aber mit *Spehar*, RiZ 1978/51, von der Geltung der hilfsweise heranzuziehenden StPO-Regeln ausgegangen werden.

der subsidiären Geltung der StPO (s. FN 35) ist der Grundsatz „Im Zweifel für den Angeklagten“ anzuwenden. Auch im Beamtendisziplinarverfahren gilt das Prinzip der freien Beweiswürdigung (§ 45 Abs 2 AVG) sowie das der Unmittelbarkeit (§ 126 Abs 1 BDG).

III. 7. Anders als im Strafprozeß ist die mündliche Verhandlung *nicht öffentlich*; allerdings kann der Beschuldigte die Zulassung von 3 Vertrauenspersonen (§ 133 RDG) bzw. 3 Beamten (§ 124 Abs 3 BDG) verlangen. Diese Regelung dient einerseits dem Schutz des Beschuldigten vor dem Bekanntwerden seiner Verfehlungen, andererseits der Wahrung von Amtsgeheimnissen<sup>36</sup>.

III. 8. Auch im Disziplinarverfahren hat der Angeklagte das Recht, Beweisangebote zu stellen und in der mündlichen Verhandlung selbst und durch seinen Verteidiger Fragen an die Zeugen und Sachverständigen zu stellen (§ 134 RDG; für Beamte gibt es dieses Fragerecht nicht [vgl. §§ 84 Abs 6 BDG und 43 AVG], das Recht auf Gehör ist jedoch gewahrt). Zur wahrheitsgemäßen Aussage unfähige Personen (s. II. 8.) dürfen nicht vernommen werden (§§ 134 Abs 3 RDG, 151, Z 3 StPO, 48 Z 1 AVG).

III. 9. Das Disziplinarverfahren ist vom „amtswegigen Untersuchungsprinzip“ beherrscht; im Disziplinargericht sind die Funktionen von Ankläger und Richter vereint<sup>37</sup>. Demnach handelt es sich um eine Art Inquisitionsverfahren, auch wenn es zur Wahrung der „dienstlichen Interessen“ einen Disziplinaranwalt gibt, dessen Rechtsstellung aber nicht näher definiert ist (§§ 119 RDG, 103 BDG), wenn man von seinem Anhörungs- und Rechtsmittelrecht im bereits anhängigen Verfahren absieht<sup>38</sup>.

III. 10. Die Möglichkeit, ein Rechtsmittel gegen Disziplinarerkenntnisse einzulegen, ist für einen Teil der Richter (s. § 111 BDG) dadurch eingeschränkt, daß das Höchstgericht in 1. und (zwangsläufig) letzter Instanz einschreitet. Gegen die Entscheidung eines Oberlandesgerichtes (als 1. Instanz für die Mehrheit der Richter) kann der Oberste Gerichtshof angerufen werden (§ 139 RDG). Im RDG sind weder das Rechtsmittelverfahren noch die Berufungsgründe näher geregelt. Die Bundesbeamten können gegen Erkenntnisse der Disziplinarkommissionen (bei den obersten Dienstbehörden) Berufung an die Disziplinaroberkommission (beim Bundeskanzleramt) erheben (§§ 96–99, 129 BDG).

Das RDG kennt auch den Ausspruch von Ordnungsstrafen (Ermahnung und Verwarnung) ohne vorausgehende mündliche Verhandlung. Gegen den die Strafe verhängenden Beschluß gibt es kein Rechtsmittel (§§ 121, 164 Abs 1 RDG), was mit Hinweisen auf die Geringfügigkeit des Strafübels und die Verfahrensö-

<sup>36</sup> Zum Amtsgeheimnis vgl. Art. 20 Abs. 2 B-VG, §§ 58, 127, 120 Abs. 4 RDG u. 46 BDG. Mitteilungen über den Inhalt der Disziplinarverhandlung an die Öffentlichkeit sind grundsätzlich verboten, selbst wenn das Amtsgeheimnis an sich nicht berührt würde (§§ 128 BDG, 133 Abs. 3 RDG). Bleibt der Angeklagte im Amt, dann ist eine Geheimhaltung der Verfehlungen sowohl in seinem Interesse als auch in dem der Behörde (und damit des Staates) gelegen.

<sup>37</sup> So ausdrücklich die Erläuternden Bemerkungen zur Regierungsvorlage über das RDG, 506 Blg NR. 11. GP, abgedruckt bei *Spehar/Jesioneck*, RDG 189.

<sup>38</sup> Vgl. oben II. 9. Auch in BDG gibt es eine amtswegige Verfahrenseinleitung, wobei aber eine Anzeige an die Disziplinarkommission Voraussetzung sein dürfte (§§ 109–111 BDG). Dadurch ergeben sich Parallelen zum Anklageprozeß. Beim Richterdisziplinarverfahren ist immerhin zu bedenken, daß die Einführung einer eigenen Disziplinaranklagebehörde für nur etwa 1500 Richter Österreichs einen unverhältnismäßigen Aufwand darstellen würde.

konomie nicht ausreichend zu rechtfertigen ist<sup>39</sup>. Demgegenüber sieht das BDG die Erlassung von Disziplinarverfügungen (mit den Strafen des Verweises oder einer geringen Geldbuße) durch die Dienstbehörde vor, wogegen aber eine Berufung an die Disziplinarkommission möglich ist (§§ 131 f BDG). Diese jüngere Regelung entspricht damit rechtsstaatlichen Anforderungen.

#### IV. Kirchliches gerichtliches Strafverfahren

In diesem Abschnitt soll (möglichst kurz) das gemeingerichtliche Strafverfahren nach dem Codex Iuris Canonici (CIC)<sup>40</sup> dargestellt werden, das in den cc. 1933–1959 geregelt ist. Um ein klares Bild des kanonischen Strafprozesses zu erhalten, muß man jedoch ergänzend die allgemeinen Prozeßnormen der cc. 1552–1932 heranziehen<sup>41</sup>. Der „gemeingerichtliche Weg“ ist zur Entscheidung über die schwerwiegenden Delikte vorgesehen, wobei die Abgrenzung zum verwaltungsgerichtlichen und Verwaltungsverfahren nicht völlig eindeutig ist<sup>42</sup>.

IV. 1. Kirchlicher Richter 1. Instanz ist der Diözesanbischof, in einigen Sonderfällen auch der Papst. Eine Gewaltentrennung wie im staatlichen Recht gibt es nicht, weil der Bischof zugleich auch gesetzgeberische und exekutive Gewalt hat. Der Bischof wird jedoch im Gericht durch den Offizial vertreten, der ordentliche richterliche Gewalt hat und dessen Amt grundsätzlich mit dem des Generalvikars unvereinbar ist (c. 1573 § 1). Der Offizial genießt nicht die Privilegien der Unabsetzbarkeit und Unversetzbarkeit wie der österr. staatliche Richter<sup>43</sup>. Auch die Unabhängigkeit der kirchlichen Richter ist nicht ausdrücklich normiert; dennoch kann wohl mit Mörsdorf<sup>44</sup> auch beim Offizial von einer Weisungsunabhängigkeit hinsichtlich der Entscheidungstätigkeit ausgegangen werden. Die Weisungsfreiheit stellt ja die Essenz des Richterbegriffes dar; ohne sie würde die Rechtsprechung zur Farce<sup>45</sup>.

Der Bischof kann allerdings als Inhaber der richterlichen Gewalt jederzeit beliebige Einzelfälle oder generell bestimmte Arten von Fällen an sich ziehen. Gegen Urteile des Offizials gibt es keine Appellationsmöglichkeit an den Bischof<sup>46</sup>. Das erstinstanzliche kirchliche Gericht entscheidet durch den Offizial als Einzelrichter (eventuell unter Beiziehung von 2 Synodalrichtern als Assessoren) oder (in schwerwiegenden Fällen) als Kollegialgericht in Dreier- oder Fünfersenaten

<sup>39</sup> Der OGH (RiZ 1980/32) hat diesen Rechtsmittelausschluß als verfassungsrechtlich unbedenklich bezeichnet und sich dabei u. a. auf die Rechtsprechung des Verfassungsgerichtshofes berufen, wonach Disziplinarverfahren nicht unter Art. 6 MRK fallen. Das Unbehagen über diesen Rechtsmittelausschluß, dem das BDG (s. im Text) ja bereits Rechnung trägt, wird allerdings nicht dadurch beseitigt, daß keine geschriebene Verfassungsnorm verletzt ist.

<sup>40</sup> Die Canones des CIC werden ohne Gesetzesangabe mit c. (cc.) zitiert.

<sup>41</sup> Haring, Der kirchliche Strafprozeß, Graz 1931, Vorwort. Zur praktischen Bedeutungslosigkeit des Strafprozesses heute vgl. Paarhammer in L/M/S, Grundriß 817.

<sup>42</sup> Vgl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts<sup>11</sup>, III. Bd., 212 f (in der Folge zit. Mörsdorf III) u. Paarhammer, a. a. O., 818, 821. S. dazu auch Melichar, Gerichtsbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Recht, Wien 1948.

<sup>43</sup> C. 1573 § 5; Wirth in L/M/S, Grundriß 787, Mörsdorf III 50. Das Schema eines neuen kanonischen Prozeßrechts sieht in seinem c. 21 bereits eine größere Amtsstabilität für Offizial, Vizeoffizial und die übrigen erkennenden Richter vor (s. Wirth, a. a. O., FN 4).

<sup>44</sup> Mörsdorf III 19; ders. in FS f. E. Eichmann, Paderborn 1940, 568 (zit. nach Müller in L/S/M, Grundriß 291).

<sup>45</sup> Auch der Bischof hat im Kollegium nur eine Stimme (s. c. 1577 § 1).

<sup>46</sup> Mörsdorf III 48 f. Der Offizial ist ja (wie der Generalvikar) Vertreter des Bischofs (mit potestas ordinaria vicaria).

unter Vorsitz des Offizials oder Vizeoffizials (cc. 1575–1578). Vom bischöflichen Gericht geht der Instanzenzug an das Metropolitengericht und schließlich an die *Sacra Romana Rota* (cc. 1594–1596 u. 1599–1601)<sup>47</sup>.

IV. 1. a. Um die Gefahr der Parteilichkeit zu vermeiden, darf auch der kirchliche Richter nicht in Rechtssachen tätig werden, die ihn persönlich berühren (etwa wegen Verwandtschaft, Freund- oder Feindschaft zu seiner Partei, Erwartung eigenen Vorteils, früherer Tätigkeit als Parteibeistand). In so einem Fall hat er von der betreffenden Sache zurückzutreten (c. 1613). Die Verletzung dieser Vorschrift führt nach Mörsdorf<sup>48</sup> zur Unwirksamkeit seiner Rechtshandlungen, was allerdings der Codex nicht ausdrücklich anordnet. Die Parteien haben die Möglichkeit, den Richter als befangen abzulehnen. Das muß vor der Streiteinlassung (also durch den Angeklagten vor seiner Vernehmung zur Sache<sup>49</sup>) geschehen, außer der Befangenheitsgrund wird dem Ablehnenden erst später bekannt (cc. 1617, 1628 § 1).

IV. 1. b. Die eben unter IV. 1. a. beschriebenen Regeln finden auch auf den *promotor iustitiae* (Kirchenanwalt) Anwendung (cc. 1613, § 2, 1614, § 3).

IV. 2. Das Gegenstück zum Recht auf Akteneinsicht im staatlichen Strafprozeß ist die *publicatio processus* (Offenlegung der Prozeßakten), die nach der Durchführung des Beweisverfahrens zu erfolgen hat und es dem Angeklagten bzw. dessen Anwalt oder Vertreter<sup>50</sup> ermöglicht, die Akten einzusehen und (auf eigene Kosten) Abschriften zu verlangen (cc. 1858, 1859). Werden danach keine neuen Anträge mehr gestellt, kommt es zur Aktenschließung (*conclusio in causa*), die den Ausschluß weiterer Beweismittel bewirkt. Dem Urteil dürfen nur Akten zugrundegelegt werden, die den Parteien bekanntgemacht wurden, sonst ist das Urteil nichtig<sup>51</sup>.

IV. 3. Nach c. 1641 ist die am Gerichtsort übliche Sprache auch Gerichtssprache; wenn eine Partei diese Sprache nicht beherrscht und ihre Sprache von den Richtern und anderen Beteiligten nicht verstanden wird, dann muß ein Dolmetscher zugezogen werden. Die Akten sollen (ausgenommen die Protokollierung von Aussagen) nach Möglichkeit in lateinischer Sprache verfaßt werden (die bei den römischen Gerichten Pflicht ist; als Verhandlungssprachen sind dort aber auch Italienisch und Französisch zugelassen. Vgl. c. 1642 § 2, und c. 105 § 2 der EPO<sup>52</sup>).

IV. 4. Die Anklage ist dem Angeklagten (sofern sie nicht vom Gericht zurückgewiesen oder aber nach Verbesserung von Formfehlern erneut eingebracht wurde) zuzustellen. Zugleich ist er zur Einvernahme vorzuladen<sup>53</sup>. Die Vernehmung erfolgt durch den Gerichtshof selbst oder durch einen Auditor (Vernehmungsrichter). Zu laden ist auch der Kirchenanwalt, der an den Angeklagten Fragen stellen

<sup>47</sup> Dies ist der regelmäßige Gang, von dem Abweichungen möglich sind (z. B. die Rota als Erstgericht in bestimmten Fällen). Vgl. *Wirth* in *L/M/S*, Grundriß 784 ff u. *Mörsdorf* III 44 ff.

<sup>48</sup> III 74.

<sup>49</sup> *Haring*, a. a. O., 21; zum Verfahren *Mörsdorf* III 75.

<sup>50</sup> Zum Unterschied vom *advocatus*, der reiner Helfer des Angeklagten ist, ist der *procurator* sein Stellvertreter. Beide Funktionen können in einer Person vereint sein. Näheres s. bei *Mörsdorf* III 96 und unten FN 54.

<sup>51</sup> *Geringer*, Das Recht auf Verteidigung im kanonischen Prozeß, Wien 1976, 86 f.

<sup>52</sup> Eheprozeßordnung für die Diözesangerichte, AAS 28/1936, 313–361.

<sup>53</sup> *Haring*, a. a. O., 17 f. S. zum Folgenden ebendort 20 ff.

lassen kann. Jedoch stellt nur der Richter selbst die Fragen (cc. 1773 § 2, 1587). Nach der Befragung zu seinen persönlichen Verhältnissen kann der Angeklagte Einwendungen (etwa der Unzuständigkeit oder der Befangenheit) erheben. Die Befragung zur Sache geschieht ohne Eid und ohne Zwang zur wahrheitsgemäßen Aussage; Suggestivfragen sind verboten (cc. 1743, 1746).

IV. 5. Im kirchlichen Strafprozeß kann sich der Angeklagte nicht nur, sondern er muß sich sogar eines Verteidigers (*advocatus*) bedienen. Unterläßt er die Wahl eines Rechtsbeistandes, dann ist ihm von Amts wegen einer beigegeben, eventuell kann sogar zusätzlich ein *Offizialverteidiger* beigegeben werden (c. 1655)<sup>54</sup>. Es gibt auch die Einrichtung des *Armenanwalts*, dessen Person der Angeklagte nicht selbst bestimmen kann. *Armen- und Offizialanwalt* haben keinen Honoraranspruch an die Partei<sup>55</sup>.

IV. 6. In der Beweiswürdigung ist der kirchliche Richter insoweit frei, als diese nicht durch gesetzliche Beweisregeln<sup>56</sup> eingeschränkt ist. Hervorzuheben ist, daß bei Begehung der äußeren Tatmerkmale durch den Angeklagten sein Vorsatz (*dolus*) vermutet wird (einfache, daher widerlegliche Rechtsvermutung; c. 2200 § 2). Ansonsten liegt jedoch die Beweislast beim *promotor iustitiae*, von der ihn auch ein Geständnis nicht zur Gänze befreit (c. 1751). Eine Verurteilung setzt den sicheren Beweis der Tat voraus (cc. 1869 § 4, c. 1933 § 4).

IV. 7. Im Gegensatz zum österr. Strafprozeß mit seiner mündlichen Hauptverhandlung handelt es sich beim kirchlichen gemeinen Strafprozeß um ein schriftliches Aktenverfahren, in dem auch die *Plädoyers* schriftlich sind. Der Verteidiger hat dabei das letzte Wort (cc. 1643, 1863). Das Schriftlichkeitsprinzip bietet dem Angeklagten insofern einen gewissen Schutz, als das Urteil nur aufgrund der den Parteien bekanntgewordenen Akten gefällt werden kann<sup>57</sup>. Sofern es zu Gerichtsverhandlungen kommt, sind diese *nicht* öffentlich (c. 1640 § 1), was nach Mörsdorf<sup>58</sup> einen Prozeß in aller Ruhe und ohne Beeinflussung durch die öffentliche Meinung gewährleisten soll<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Der Anwalt muß katholisch, volljährig, gut beleumundet und Doktor beider Rechte oder des Kirchenrechtes, wenigstens aber im kanonischen Recht erfahren sein. Er bedarf der Zulassung durch den Oberhirten (im allgemeinen oder für den Einzelfall) (cc. 1657, 1658).

<sup>55</sup> Mörsdorf III 99.

<sup>56</sup> Etwa daß 2 Zeugen vollen Beweis machen (oder ein qualifizierter Zeuge), bestimmte Rechtsvermutungen (s. cc. 1791 § 2, 1869 § 3). Zu den Beweisregeln s. Mörsdorf III 178. Zur Beweiswürdigung der Zeugenaussage ausführlich Wirth, *Der Zeugenbeweis im kanonischen Recht*, Paderborn 1961, 228 ff.

<sup>57</sup> Mörsdorf III 89; s. auch oben IV. 2.

<sup>58</sup> III 87.

<sup>59</sup> Damit wird das kirchliche Verfahren (auch in Zivilsachen) dem Anspruch der MRK nicht gerecht. Die Forderung nach einer öffentlichen Gerichtsverhandlung steht allerdings auch in engem Zusammenhang mit dem demokratischen Prinzip, von dem in der Kirche kaum die Rede ist. So folgt im Stichwortverzeichnis des wirklich breit angelegten Grundrisses des nachkonziliaren Kirchenrechts (oben FN 6) auf „Deliktsfähigkeit“ sogleich „Denkmalpflege“. Zur Problematik des Menschenrechtsverständnisses in der Kirche s. M. Kaiser in *L/S/M*, Grundriß 115 (mit Literaturangaben in FN 8).

Im übrigen muß man wohl zugeben, daß in der Regel die Öffentlichkeit für Gerechtigkeit und Korrektheit gerichtlichen Vorgehens nur wenig zu leisten vermag. Einerseits ist ein sachkundiges Publikum ohnehin nur in den seltensten Fällen bei Gerichtsverhandlungen anwesend (und das Niveau der Zeitungsberichterstattung läßt ebenfalls meist zu wünschen), andererseits besteht bei Sensationsprozessen die Gefahr, daß sie zu Spektakeln, zu Schauprozessen werden oder zur Bühne der Selbstdarstellung ehrgeiziger Richter und Parteivertreter. Außerdem ist in der Regel (allerdings nur unter der Voraussetzung einer korrekt arbeitenden Justiz in einem Rechtsstaat) das Interesse des Angeklagten, daß seine Taten geheim bleiben, dem Interesse an demokratischer

IV. 8. Die Einführung (Benennung) von Zeugen steht sowohl dem Angeklagten als auch dem Kirchenanwalt zu, nur ausnahmsweise werden von Amts wegen Zeugen geladen (c. 1759). Über ihre Zulassung entscheidet der (Vernehmung)Richter, eventuell auch das Richterkollegium<sup>60</sup>. Die zeugnisunfähigen Personen zählt c. 1757 auf. Nach c. 1764 kann eine Partei Zeugen ablehnen und dies entweder mit Zeugnisunfähigkeit oder etwa mit Freundschaftsbeziehungen, Verdacht der Bestechung, ja sogar mit Unwissenheit (!) des Zeugen begründen<sup>61</sup>. Die Vernehmung erfolgt aufgrund eines schriftlichen Frageschemas durch den Richter, wobei aber zumindest der Kirchenanwalt eigene Fragen zusammenstellen und durch den Richter den Zeugen vorlegen kann (c. 1745 § 1). Der Kirchenanwalt ist zur Zeugenvernehmung zu laden, während der Angeklagte und sein Verteidiger grundsätzlich von einer Teilnahme ausgeschlossen sind, vom Richter aber zugelassen werden können (c. 1771)<sup>62</sup>. In diesem Fall können die Parteien neue Fragen dem Richter vorlegen, der sie dann an die Zeugen stellt (c. 1773 § 2). Sachverständige wählt der Richter (nach Anhörung des Kirchenanwalts) selbst aus (c. 1793); ihre Gutachten haben sie schriftlich oder mündlich vor dem Richter zu erstatten. Dieser kann ergänzende Fragen stellen (c. 1801). Sachverständige können wie Zeugen abgelehnt werden und sind aus gleichen Gründen wie jene ausgeschlossen; eine Befragung durch die Parteien sieht der Codex nicht vor (cc. 1795 § 2, 1796).

IV. 9. Der moderne kirchliche Strafprozeß wird ebenso wie der österr. vom Anklageprinzip beherrscht<sup>63</sup>. Der Kirchenanwalt hat sogar ein Anklagemonopol<sup>64</sup>. Der Anklagegrundsatz erscheint allerdings dadurch eingeschränkt, daß der Ankläger nur auf Weisung des Bischofs oder des Offiziars (!) Anklage erheben darf (c. 1954)<sup>65</sup>.

IV. 10. Innerhalb der Rechtsmittelfrist kann die unterlegene Partei Urteile unterer Instanzen wegen materieller Unrichtigkeit mit Berufung (*appellatio*), wegen Verfahrensfehlern aber mit Nichtigkeitsbeschwerde (*querela nullitatis*) bekämpfen; beide Rechtsmittel können auch miteinander verbunden werden<sup>66</sup>.

## V. Lehrbeanstandungsverfahren der Kongregation für die Glaubenslehre

Neben dem gemeingerichtlichen Prozeß unterscheidet Mörsdorf noch einen verwaltungsgerichtlichen und einen Verwaltungsweg, auf denen es u. a. auch zur

---

Kontrolle der Justiz in dieser Form vorzuziehen. Unverzichtbar ist allerdings das Recht der Parteien zur Teilnahme an der Verhandlung.

<sup>60</sup> Näheres s. bei *Wirth*, *Zeugenbeweis* 130f, 133f.

<sup>61</sup> So *Wirth*, a. a. O., 135, unter Berufung auf *Reiffenstuel* und unter Ablehnung der Meinung *Jones*. Über den Antrag kann es zu einem Zwischenstreit, eventuell mit gesonderten Rechtsmitteln, kommen (ausführlich *Wirth*, a. a. O., 135ff).

<sup>62</sup> Grundsätzlich bleibt die Anwesenheit der privaten Parteien verboten, Ausnahmen stehen im Ermessen des Richters. S. *Wirth*, a. a. O., 172ff.

<sup>63</sup> C. 1934, *Haring*, a. a. O., 1.

<sup>64</sup> *Mörsdorf* III 216; anders das österr. Strafprozeßrecht, vgl. oben FN 14.

<sup>65</sup> Das bedeutet, daß die Verfahrenseinleitung letztlich doch wieder beim Richter liegt, weshalb (wenn auch etwas abgeschwächt) die Argumentation gegen das Inquisitionsverfahren (s. oben II. 9) auch hier anwendbar ist.

<sup>66</sup> Zum Rechtsmittelverfahren s. *Wirth* in *L/M/S*, Grundriß 801f, *Mörsdorf* III 189ff, *Geringer*, a. a. O. (s. FN 51), 98ff, *Haring*, a. a. O., 47ff.

Strafverhängung kommen kann. Bei dieser Verwaltungsgerichtsbarkeit handle es sich um eine *arteigene Rechtssprechung* innerhalb der Verwaltung. Dazu seien im päpstlichen Bereich Verfahren bestimmter Kardinalskongregationen nach eigenen Verfahrensordnungen (vgl. für die Glaubenskongregation [früher Sanctum Officium] c. 1555 § 1) oder nach dem Summarprozeß Clemens V. und im bischöflichen Bereich die in den cc. 2142–2185 (gegen Geistliche) und cc. 1990–1992 (Ehekurzverfahren) geregelten Verfahren zu zählen. Im Gegensatz dazu sei der Verwaltungsweg frei von den gerichtlichen Bindungen, ermögliche schnelle Entscheidungen und bediene sich des verfahrensrechtlich nur dürftig geregelten Verwaltungsbefehles<sup>67</sup>.

Versucht man nun, das Lehrbeanstandungsverfahren der Glaubenskongregation in dieses Schema einzuordnen, dann fällt es wohl unter die verwaltungsgerichtlichen Verfahren<sup>68</sup>. Wenn es auch der Text der Verfahrensordnung nicht klar ausdrückt, kann man dieses Verfahren entweder als Sonderstrafverfahren oder als Disziplinarverfahren für kath. Theologen wegen falscher Lehrmeinungen bezeichnen. Es ist durchaus mit den (Verwaltungs)Strafverfahren gegen Geistliche wegen Verstoßes gegen die Residenzpflicht, wegen Konkubinats oder wegen Vernachlässigung pfarrlicher Amtspflichten nach cc. 2168–2175, 2176–2181 und 2182–2185 vergleichbar. Als Strafe ist in diesen Verfahren u. a. die Amtsenthebung vorgesehen. Wie das Ergebnis eines in jüngster Vergangenheit gegen einen namhaften deutschen Theologen durchgeführten Lehrbeanstandungsverfahrens zeigt, kann auch dieses zur Amtsenthebung führen, wenn auch die Verfahrensordnung selbst keine Strafdrohungen enthält. Eine solche findet sich jedoch (vom Delikt der Häresie einmal abgesehen) in c. 2317, der das hartnäckige Lehren oder Verteidigen einer vom Hl. Stuhl (selbst oder durch die Glaubenskongregation)<sup>69</sup> oder von einem Allgemeinen Konzil verurteilten Lehre mit dem Verlust jedes Lehramtes und anderen Strafen bedroht. Ein weiteres Argument für den Strafcharakter des Verfahrens bietet auch Punkt (P.) 6. der Verfahrensordnung, nach dem der (unten V. 5. noch näher zu erörternde) *Relator pro auctore* die Verdienste des Autors aufzuzeigen hat, was nur bedeuten kann, daß auch Verschuldensmomente eine Rolle spielen und es eher nicht um eine bloße Feststellung von Glaubensirrtümern ohne Strafsanktion geht<sup>70</sup>.

Ziel des Lehrbeanstandungsverfahrens ist es nach P. 1, 3, 12, 13 und 16., theol. Schriften auf Glaubensirrtümer, auf ihre Übereinstimmung mit der göttlichen Of-

<sup>67</sup> Mörsdorf III 23.

<sup>68</sup> So auch *Strigl* in L/M/S, Grundriß 826; anders *Heinemann*, ebendort 446 (rechtlich geordnetes Verwaltungsverfahren). Es handelt sich dabei um ein Verwaltungsgerichtsverfahren alter Art. Die Verwaltungsgerichtsbarkeit neuen Typs, die nach dem II. Vatikanum entstand, hat die gerichtliche Kontrolle von Verwaltungsakten zur Aufgabe (s. *Strigl* in L/M/S, Grundriß 824 ff). Die Verfahrensordnung umfaßt insgesamt 18 Punkte.

<sup>69</sup> Vgl. Mörsdorf III 430 FN 2.

<sup>70</sup> Das zeigte wohl auch der Fall *Küng*. Zuerst kam es zu einer Verurteilung von Lehrmeinungen, die man diesem Theologen zuordnen konnte (Declaratio „Mysterium Ecclesiae“ der Glaubenskongregation vom 24. 6. 1973; Text s. NKD Nr. 43, Trier 1975). Das gegen *Küng* eingeleitete Lehrbeanstandungsverfahren wurde schließlich 1975 eingestellt und der Theologe aufgefordert, die beanstandeten Meinungen nicht weiter zu vertreten (s. die Erklärung der Kongregation in NKD Nr. 43, 194 ff). In einer Reaktion darauf dankte die Deutsche Bischofskonferenz „für den Verzicht auf die Anwendung schwerwiegender *disziplinärer* Maßnahmen“ (a. a. O., 220). Schließlich wurde das Verfahren aber wieder aufgenommen und endete mit dem Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis.

fenbarung und dem kirchlichen Lehramt sowie auf falsche und gefährliche Sätze zu überprüfen *und* die geeigneten Beschlüsse zu fassen<sup>71, 72</sup>.

V. 1. Organe des Lehrbeanstandungsverfahrens sind der Kongreß, die Versammlung der Konsultoren und die Ordentliche Versammlung der Glaubenskongregation<sup>73</sup>. Letztere ist das endgültig entscheidende Gremium, dessen Besetzung insofern nicht konstant ist, als es den außerhalb Roms wohnenden bischöflichen Mitgliedern freisteht, daran teilzunehmen (P. 9.). Die Entscheidung muß vom Papst approbiert werden (P. 18.). Die Verfahrensordnung unterscheidet zwischen einem ordentlichen und einem außerordentlichen, abgekürzten Verfahren, das angewendet werden kann, wenn ein unmittelbarer Schaden für die Gläubigen droht oder schon entstanden ist (P. 1.)<sup>74</sup>.

Über Ausschließungsgründe oder ein Ablehnungsrecht des Autors hinsichtlich der Mitglieder der Entscheidungsorgane schweigt der Text der Verfahrensordnung. Ein Recht auf Ablehnung befangener Kongregationsmitglieder scheint daher nicht gewährleistet. Im Gegensatz dazu läßt das Verfahrensrecht der Deutschen Bischofskonferenz eine Befangenheitseinrede zu (§ 9 c).

Ein Ankläger ist im Lehrbeanstandungsverfahren nicht vorgesehen, die Weise der Verfahrensleitung bleibt im dunkeln. Es heißt in P. 1. lediglich, daß die (zu untersuchenden) Schriften „vor den Kongreß gebracht werden“, wobei offen bleibt, von wem.

V. 2. Ein Recht auf Akteneinsicht gewährt die Verfahrensordnung der Glaubenskongregation zwar dem Relator pro auctore (in P. 6.), es ist aber nirgends die Rede davon, daß dies auch dem Angeklagten zustünde (wie es im Verfahren der deutschen Bischöfe nach § 37 der Fall ist).

V. 3. Da über die Verfahrenssprache keine Regelung getroffen wurde, hat das römische Beanstandungsverfahren wohl in lateinischer Sprache abzulaufen. Allerdings ordnet P. 3. an, daß das „authentische Werk“ von den Sachverständigen (oder Konsultoren – der Text ist nicht völlig eindeutig) zu untersuchen ist. Das ist wohl nur in der Originalsprache oder anhand einer vom Autor selbst genehmigten Übersetzung möglich<sup>75</sup>. Die bei dem unter V. 4. erläuterten Kolloquium mit dem Autor zu verwendende Sprache ist nicht angegeben. Auch das Recht, sich eines Dolmetschers zu bedienen, ist nicht normiert.

V. 4. Die Verfahrensordnung der Glaubenskongregation kennt ein Kolloquium zwischen Beauftragten der Kongregation und dem beanstandeten Theologen, al-

<sup>71</sup> In der offiziellen Übersetzung der Deutschen Bischofskonferenz (NKD Nr. 37) wird der Begriff „consilia“ einmal mit „Maßnahmen“ (P. 1) und einmal mit „Beschlüsse“ (P. 16) übersetzt.

<sup>72</sup> Die Deutsche Bischofskonferenz hat 1972 selbst ein Lehrbeanstandungsverfahren eingerichtet (Text in NKD Nr. 37, 37 ff), das zunächst ab 1. 1. 1973 für 3 Jahre gelten sollte. Die Geltung wurde inzwischen auf unbestimmte Zeit verlängert (s. *Heinemann* in *L/M/S*, Grundriß 446). Erklärtes Ziel dieses (in 41 §§ geregelten) Verfahrens ist laut § 1 die Feststellung, ob Lehren eines kath. Autors der kirchlichen Glaubenslehre widerstreiten oder sie verfälschen, und eine Entscheidungshilfe für den antragstellenden Ordinarius (der dann gegebenenfalls Maßnahmen ergreift). In Österreich gibt es keine derartige Verfahrensordnung, sondern lediglich einen Grundsatzbeschuß der Bischöfe über die Vorgangsweise (s. *Heinemann*, a. a. O., 447).

<sup>73</sup> Die Zusammensetzung dieser Gremien regelt die Allgemeine Geschäftsordnung der Römischen Kurie (AAS 60/1958, 129–176). Der Kongreß besteht aus dem Kardinalpräfekten, dem Sekretär, dem Subsekretär und anderen leitenden Beamten (*Heinemann*, a. a. O., 445).

<sup>74</sup> Ausführlich dazu *Heinemann*, NKD Nr. 37, 5 ff, u. *ders.* in *L/M/S*, Grundriß 445.

<sup>75</sup> S. dazu *Heinemann*, NKD Nr. 37, 4.

lerdings nur im ordentlichen Verfahren und auch da nur fakultativ. Wer diese Beauftragten sind, ist nicht definiert<sup>76</sup>. Offen bleibt auch, in welchen Formen und nach welchen Regeln das Kolloquium abläuft, ebenso, ob der Autor allein zu kommen hat oder Vertrauenspersonen (etwa einen Anwalt) mitbringen kann. Dem Angeklagten bleibt aber jedenfalls das Recht gewahrt, auf die gegen seine Veröffentlichungen erhobenen Vorwürfe schriftlich zu antworten (P. 13.).

V. 5. Einen frei gewählten Verteidiger oder Beistand des beanstandeten Theologen sieht das Verfahren der Glaubenskongregation nicht vor. Dafür hat der Kongreß einen sogenannten „Relator pro auctore“ zu bestellen (P. 2.), dessen Aufgabe es ist, „im Geiste der Wahrheit“ die positiven Aspekte der Lehre und die Verdienste des Autors aufzuzeigen, bei der richtigen Interpretation der Lehrmeinungen des Autors mitzuwirken, über deren Einfluß ein Urteil abzugeben und auf das Vorbringen der Berichterstatter und Sachverständigen zu antworten (P. 6.).

Von dieser Aufgabenstellung her, die auch eine Mitwirkung an der Entscheidung zu enthalten scheint, unterscheidet sich der Relator von einem Verteidiger, der lediglich zur Unterstützung des Angeklagten da ist. Die eigenartige Doppelrolle des Relators weist eine Ähnlichkeit mit der des österr. Staatsanwaltes auf, der ebenfalls einerseits der Wahrheitsfindung verpflichtet, andererseits aber (und wohl in erster Linie) Anklagevertreter und damit Partei ist (s. oben II. 9.); die Pflicht des Staatsanwaltes zur Objektivität schützt allerdings den Angeklagten. Der Relator kann zudem offenbar dem Autor unbekannt bleiben, er muß sich mit ihm nicht in Verbindung setzen und nimmt wohl auch am Kolloquium nicht teil<sup>77</sup>.

Im Gegensatz dazu sieht die Deutsche Bischofskonferenz für ihr Verfahren sogar zwingend einen Doktor der Theologie oder des Kirchenrechts als Anwalt des Autors vor. Wählt dieser selbst keinen, dann wird ihm einer bestellt (§ 18).

V. 6. Aufgrund des Wesens des Lehrbeanstandungsverfahrens stellt sich die Frage nach dem Beweis nicht ebenso scharf wie in anderen Verfahren. Der Kongregation liegen ja in der Regel schriftliche Äußerungen des angeklagten Autors vor. Lediglich bei Vorträgen können sich Beweisprobleme ergeben. Wie diese zum Verfahrensgegenstand werden können, verschweigt die Verfahrensordnung<sup>78</sup>. Der Schwerpunkt des Verfahrens liegt ohne Zweifel bei der theol. Beurteilung der in Frage stehenden Lehrsätze. Dazu bedienen sich die Organe der Kongregation im ordentlichen Verfahren zweier Sachverständiger. Maßnahmen im außerordentlichen Verfahren setzen „Klarheit und Sicherheit“ über das Vorliegen eines Glaubensirrtums voraus (P. 1.); aus dem Zusammenhang scheint sich zu ergeben, daß für das ordentliche Verfahren nichts anderes gelten kann.

V. 7. Das Verfahren ist durchwegs schriftlich und geheim, lediglich das erwähnte Kolloquium und die Diskussion der Konsultoren mit dem Relator sind Elemente der Mündlichkeit. Nicht einmal die Veröffentlichung der Endentscheidung ist zwingend vorgesehen (P. 17.). Diese wird dem Ordinarius des Autors zugestellt;

<sup>76</sup> Heinemann, a. a. O., 11.

<sup>77</sup> Heinemann, a. a. O., 8.

<sup>78</sup> Heinemann (a. a. O., 5) fordert, daß nur vom Autor genehmigte Protokolle heranzuziehen seien und äußert Bedenken gegen Tonbandaufzeichnungen (s. auch FN 83).

von einer Zustellung an den Betroffenen ist nicht die Rede (P. 18.). Dieser erfährt möglicherweise erst durch die Maßnahme seines Oberhirten, wie die Glaubenskongregation entschieden hat.

Das ebenfalls nichtöffentliche Verfahren der deutschen Bischöfe sieht 2 Verhandlungen vor: eine „Aussprache“ vor einer Theologenkommission, in der der Autor, sein Anwalt, der Ordinarius und dessen theol. Berater das Wort haben, sowie ein Gespräch der Bischofskommission mit Autor und Ordinarius (§§ 24 b und 27 c).

V. 8. Aufgrund der Eigenart des Lehrbeanstandungsverfahrens scheidet ein Zeugenbeweis (der auch nicht geregelt ist) wohl aus. Umso wichtiger ist der Sachverständigenbeweis. Die römische Verfahrensordnung kennt weder ein Recht des Angeklagten, die vom Kongreß bestellten Experten als befangen abzulehnen, noch das Recht, selbst Sachverständige zu nominieren.

V. 9. Die Einleitung des ordentlichen Verfahrens erfolgt durch den Kongreß, wenn es ihm notwendig erscheint, gewisse Schriften oder Reden eines Autors einer genaueren Prüfung zu unterziehen (P. 2.). Wie der Kongreß befaßt wird, ist nicht ausdrücklich geregelt, der Text bedient sich eines Passivausdruckes (s. o. V. 1.). Der Kongreß kann aber auch ein außerordentliches Vorgehen beschließen, wenn er klar und sicher einen Glaubensirrtum und einen (drohenden oder bereits entstandenen) Schaden feststellt. Dann wird der betroffene Ordinarius aufgefordert, den Autor zu einer Korrektur zu veranlassen. Weigert sich dieser, kommt es zur Entscheidung der Ordentlichen Versammlung.

Das Verfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz wird dagegen entweder vom Ordinarius des Autors oder von diesem selbst (!) eingeleitet.

V. 10. Ein Rechtsmittel gegen die Endentscheidung der Ordentlichen Versammlung ist nach deren Approbation durch den Papst (wohl) nicht mehr denkbar, weil es ja über dem Papst keine Instanz mehr gibt.

## VI. Zusammenfassung

Ein mit einer Verurteilung endendes Lehrbeanstandungsverfahren kann für den Betroffenen zum Entzug seines kirchlichen Lehramtes führen, was einen ganz erheblichen Eingriff in seine Rechtssphäre darstellt. Bei der starken Abhängigkeit der Theologen von kirchlichen (oder von der Kirche kontrollierten) Arbeitsplätzen trifft sie ein Amtsverlust eher noch härter als etwa Staatsbeamte, die in die Wirtschaft ausweichen können. Von der Tragweite der Entscheidung her erscheint somit ein Vergleich des Lehrbeanstandungsverfahrens mit staatlichen Disziplinarverfahren, aber auch mit Strafverfahren gerechtfertigt.

Im Hinblick auf das frühere Fehlen einer (promulgierten) Verfahrensordnung der Glaubenskongregation ist die 1971 erlassene jedenfalls ein Schritt zur Verrechtlichung des Verfahrens und gewährleistet zumindest das Recht des Theologen auf Gehör. Damit ist zumindest formell dem Gebot der Rechtskultur, daß Strafen nur aufgrund einer gesetzlichen Regelung (auch des Verfahrens) verhängt werden dürfen, Genüge getan. Wie sich aber aus Kapitel V. (oben) ergibt, ist die *Nova agendi ratio* mit ihren bloß 18 Punkten eher kursorisch geraten<sup>79</sup> und behandelt

<sup>79</sup> Etwa verglichen mit den 40 Verfahrensbestimmungen des BDG, die noch durch die subsidiären Regeln des AVG ergänzt werden. Bei einer so knappen Regelung wäre ein Verweis auf das Prozeß-

trotz ihrer Anlehnung an das (gemeine) Prozeßrecht<sup>80</sup> den angeklagten Autor eher als Verfahrensobjekt denn als Partei. Der Rechtsschutz des Angeklagten ist so dürftig geregelt, daß die Verfahrensordnung der Kongregation weder dem Standard der MRK noch dem der behandelten Disziplinar- und Strafverfahren gerecht wird. Dabei ist immerhin zu bedenken, daß die MRK *Mindestrechte* normiert.

Im einzelnen erscheint das Fehlen von Ablehnungsrechten gegenüber den Entscheidungsträgern und Sachverständigen<sup>81</sup> sowie eines ausdrücklich geregelten Rechtes auf einen Dolmetscher als schwere Beeinträchtigung der Verteidigungsmöglichkeit. Vor allem aber wäre es vom Standpunkt der Menschenrechte und des naturrechtlichen Verteidigungsrechtes des Angeklagten<sup>82</sup> unbedingt erforderlich, ihm das Recht auf Akteneinsicht und Wahl eines wirklichen Verteidigers (anstelle des zwiespältigen Relators) zuzuerkennen. Alle diese grundlegenden Befugnisse sind sowohl in den behandelten österr. Verfahren als auch längst im kirchlichen Strafprozeß selbstverständlich.

Während nichtöffentliche Verhandlungen durchaus auch Vorteile für den Angeklagten haben können, wäre eine Urteilsveröffentlichung im Sinne der Rechtssicherheit zweckmäßig. Jedenfalls aber wäre es ein Gebot des fair trial, zumindest dem Betroffenen die Entscheidung zuzustellen<sup>83</sup>.

Ein dem heute in Westeuropa gegebenen Standard entsprechendes Verfahren würde aber nicht nur den beanstandeten Theologen, sondern auch der Kirche selbst nützen. Durch eine entsprechende Reform entginge sie dem Vorwurf, zwar von den Staaten mit Vehemenz die Respektierung der Menschenrechte zu fordern, jedoch im kirchlichen Bereich den eigenen Theologen dem heutigen Menschenrechtsstandard entsprechende Verfahrensrechte vorzuenthalten. Dabei könnte die Verfahrensordnung der Deutschen Bischofskonferenz durchaus als Vorlage dienen. Die Schaffung eines die Verteidigungsrechte besser gewährleistenden Verfahrens würde der Kirche viel (berechtigte) Kritik an ihrer Vorgangsweise gegenüber Theologen ersparen, womit teilweise versucht wird, ohne auf die inhaltlichen Fragen einzugehen, die Kirche moralisch zu disqualifizieren.

---

recht des CIC wohl angebracht, womit sogleich eine bedeutende Stärkung der Verteidigungsrechte einträte.

<sup>80</sup> Heinemann in L/M/S, Grundriß 446.

<sup>81</sup> Die Gefahr der Befangenheit ist wohl insofern gegeben, als es sich durchwegs um Theologen handelt, zwischen denen es leicht Animositäten (vielleicht sogar aus einem gemeinsamen Studium) geben kann, und andererseits durchaus ein früherer Ordinarius des Betroffenen Mitglied der Kongregation sein könnte. Vgl. das weitgehende Ablehnungsrecht im österr. Disziplinarverfahren oben III. 1.

<sup>82</sup> Geringer, a. a. O. (FN 51), 22 ff, unter Berufung auf zahlreiche Rota-Entscheidungen.

<sup>83</sup> Laut Kathpress vom 15. 1. 1981, Nr. 9, Beilage 1, beschlossen kurz vorher 60 Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen in Freising eine Resolution zum Verhältnis von kirchl. Lehramt und Theologie, die für das Lehrbeanstandungsverfahren u. a. das Recht auf freie Verteidigerwahl u. Akteneinsicht sowie die Beschränkung auf vom Verfasser autorisierte Texte fordert.

## Die Bischofswahl, gestern, heute, morgen

Wer denkt nicht heute noch an die letzten Bischofsbestellungen in den Niederlanden, etwa an die Ernennung von Johannes Gijzen 1972: „Das war der Anfang einer Periode von Polarisationen, Kommunikationsstörungen, Ablehnungen, fehlender Integration, autoritärer Entscheidungen, Verurteilungen, zuerst in der eigenen Diözese, danach auch auf nationaler Ebene. Der Bischof zog sich zurück aus Einrichtungen wie der landesweiten bischöflichen Fastenaktion und ging einer normalen Zusammenarbeit mit seinen Bischofskollegen aus dem Wege.“ Es folgten weitere autoritäre, jede Beratung auf diözesaner und nationaler Ebene ignorierende Bischofsbestellungen, wie die von Simonis, die besondere Bestürzung auslöste. „Niemand litt die Gemeinschaft in der katholischen Kirche der Niederlande mehr Gewalt als durch die Bischofsernennungen von Simonis und Gijzen. Logisch, wenn während der Synode der Versuch gemacht wurde, in Beschlüssen festzulegen, daß in Zukunft bei Bischofsernennungen die Vorschläge der kompetenten niederländischen Instanzen ernst genommen werden sollen – oder in Worten ähnlicher Richtung. Der Versuch mißlang. Eine Meinungsumfrage, die in den Niederlanden noch vor der Synode stattfand, zeigte, daß sich nur noch 24 Prozent der röm.-kath. Christen der Diözese Den Bosch in der Leitung von Bischof Bluysen wiedererkennen. Alle anderen Bischöfe erzielten weniger als zehn Prozent. Von allen Katholiken fühlen sich 53 Prozent mit keinem einzigen der heutigen Bischöfe verbunden“<sup>1</sup>.

Daß die Ausnutzung von Machtbefugnissen in welchen Bereichen immer heute mehr denn je Kritik weckt und Widerstände auslöst, ist bekannt. Aber ist es allein der Zug zur Demokratisierung auch in der Kirche, der bei der Bestellung eines Bischofs das Recht der Mitbestimmung allen Gläubigen sichern möchte? Oder will man sich zumindest von der Bevormundung durch den römischen Zentralismus emanzipieren? Die entscheidende Frage ist: Gibt es theologische Gründe dafür, daß der Papst die Bischöfe ernennt und dagegen, daß die Ortskirchen ihren Bischof selber wählen, oder ist es umgekehrt: gibt es theologische Gründe dafür, daß die Ortskirchen ihren Bischof selbst bestimmen ohne entscheidende römische Mitwirkung?

Schon ein Blick auf die Geschichte des Urchristentums und der Alten Kirche gibt eine entscheidende Orientierungshilfe für diese Alternative. Die Nachwahl des Mattias geschieht im Kreise der Gemeinde (Apg 1, 15). Der Modus, dabei unter zwei erwählten Kandidaten das Los entscheiden zu lassen, macht in einzigartiger Weise darauf aufmerksam, daß letztlich und eigentlich Gott die Wahl trifft. Die Gesamtgemeinde (Apg 6, 2.5) tritt auch bei der Wahl der Sieben in Aktion, und das sind nicht bloß Sozialhelfer, die „unter“ den Aposteln arbeiten, wie Lukas es sich darzustellen bemüht, sondern genau so wie diese im Amt der Führung und Verkündigung hervorragende Männer, man denke an Stephanus (Apg 6, 10) und Philippus, den „Evangelisten“ (Apg 21, 8). Auch die Episkopen (Verwalter) und

<sup>1</sup> R. Auwerda, Bischofsernennungen in den Niederlanden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Concilium 16 (1980) 525–529 (Zitate S. 527 f).

Diakone (Helfer) sind offenbar Gemeindebeauftragte, von der Gemeinde Berufene (Phil 1, 1). Mehr über die Art der Mitwirkung der Gemeinde bei der Wahl und Bestellung solcher Amtsträger erfahren wir im NT nicht. Aber wie sonst überall die ganze Gemeindeversammlung, die ganze Brüdergemeinschaft Entscheidungen trifft, rechtliche Funktionen ausübt (vgl. 1 Kor 5, 4 f; 6, 5; Mt 18, 17; 1 Joh 4, 1), so ist auch die Wahl der Gemeindeleitung nur durch die Gesamtgemeinde denkbar.

Ausdrücklich bestätigt das die Didaché: „Erwählt euch Episkopen und Diakone (die gleichen Termini wie Phil 1, 1), die des Herrn würdig sind“ (15, 1). Schon aus dem 1. Klemensbrief (44, 3 f) erfahren wir, daß die Episkopen „mit Zustimmung der ganzen Gemeinde“ bestellt wurden. Der Verfasser erklärt in diesem Zusammenhang ausdrücklich, daß in Korinth Amtsträger deshalb „unrechtmäßig“ abgesetzt worden sind, weil sie ihren Dienst „untadelig“ versehen haben. Hier werden die Bischöfe keineswegs für unabsetzbar erklärt, bloß deren ungerechtfertigte („obwohl sie fromm und ohne Tadel die Opfer dargebracht hatten“) Amtsenthebung wird als „keine kleine Sünde“ bezeichnet. Das ist ja gerade der Sinn der Beteiligung des Volkes bei der Bestellung eines Bischofs, daß das Kirchenvolk seine Kandidaten kennt und ihren Glauben, ihre Gelehrsamkeit, ihre Charaktereinstellung beurteilt. So fährt die eben zit. Vorschrift der Didaché (15, 1) fort: „(Erwählt euch . . .) gutmütige, keineswegs geldgierige, sondern ehrliche und bewährte Männer.“ Und Origenes erklärt: „Bei der Wahl des Hohen Priesters ist auch die Anwesenheit des Volkes erfordert, damit alle wissen und sicher sind, daß der, der unter dem ganzen Volk der trefflichere, der gelehrtere, der heiligere, der tugendhaftere ist, zum Priestertum gewählt wird und das im Beisein des Volkes, damit nicht nachher bei jemandem Ablehnung oder Skrupel aufkommen. Deshalb ordnet der Apostel auch für die Bestellung des Bischofs an: ‚Denn er muß auch bei den Außenstehenden einen guten Ruf haben.‘ Ich sehe noch etwas mehr dabei, wenn es Lev 8, 3 heißt, daß ‚Moses die ganze Versammlung zusammenrief‘, und meine, daß ‚die Versammlung zusammenrufen‘ soviel bedeutet, wie alle Kräfte des Geistes sammeln und vereinigen, so daß, wenn von den priesterlichen Geheimnissen die Rede ist, alle Geisteskräfte wachen und aufmerksam sein sollen, an Weisheit, Wissenschaft und Engagement nichts fehle, sondern alle Sinne voll da seien, die ganze Schar der guten Gedanken, damit, wer es in seinem Herzen erwägt, feststellen kann, was der Priester sei, was die Salbung und was sein Ornat“ (Lev. hom. 6, 3 GCS Orig. 6, 362 f). Hippolytus „Ägyptische Kirchenordnung“ stellt lapidar fest: „Zum Bischof geweiht soll der werden, der vom ganzen Volk gewählt wurde, nachdem er nominiert worden und allen genehm erschienen war“ (c. 2), ein Satz, der in spätere altchristliche Kirchenrechtsbücher Aufnahme fand, wie in die Apostolischen Konstitutionen (8, 4, 2) und das Testamentum Domini (1, 20), womit seine Allgemeingültigkeit dokumentiert wird.

In der Briefsammlung Cyprians, der im 6. Jahrzehnt des 3. Jh. Bischof von Karthago war, finden wir reichlich Belege für die entscheidende Beteiligung des Volkes an der Bischofswahl. Hier liest man, „daß das Volk vor allem sowohl die Vollmacht hat, würdige Bischöfe zu wählen als auch unwürdige abzusetzen“ (Brief 67, 3, 2). Im selben Brief heißt es weiter: „Deshalb ist auf Grund der göttlichen Überlieferung und der apostolischen Gepflogenheit sorgfältig die Regel zu

beobachten und zu befolgen, die auch bei uns und in fast allen Provinzen eingehalten wird, und es müssen in der Gemeinde, für die ein Vorsteher ernannt wird, zur richtigen Durchführung dieser Wahl alle Nachbarbischöfe der gleichen Provinz zusammenkommen, und der Bischof wird in Gegenwart des Volkes auserkoren, das das Leben des einzelnen vollständig kennt und den Charakter eines jeden im Verkehr mit ihm erfahren hat. So habt ja, wie wir sehen, auch ihr es gemacht bei der Einsetzung des Amtsgenossen Sabinus. Auf Grund der Abstimmung der gesamten Gemeinde und des Urteils der Bischöfe, die sich persönlich eingefunden und die sich in einem Schreiben an euch über ihn geäußert hatten, wurde ihm das Bischofsamt übertragen und ihm an Stelle des Basilides die Hand aufgelegt“ (5, 1 f). In Brief 68, Kap. 2 nennt Cyprian den Papst Cornelius als „auf Grund der Abstimmung des Klerus und des Volkes eingesetzt“. Ähnlich in Brief 44, Kap. 3, und Brief 55, Kap. 8 schreibt er: „Erhoben aber wurde Cornelius zum Bischof auf Grund des Urteils Gottes und seines Christus, auf Grund des Zeugnisses fast aller Kleriker, auf Grund der Abstimmung des damals anwesenden Volkes und der Zustimmung altbewährter Bischöfe und aufrechter Männer.“ Prüft man die einzelnen Stellen bei Cyprian, dann kommt man zum Ergebnis, daß für ihn die ganze Gemeinde, Klerus und Volk einen einheitlichen Wahlkörper darstellen. Das Recht der Nachbarbischöfe im Rahmen einer Bischofswahl beschränkt sich auf Zustimmung oder Genehmigung. Nach Brief 59, 5, 2 kommt eine gültige Bischofswahl zustande durch das Urteil Gottes, die Abstimmung des Volkes und die Zustimmung der Kollegen im Bischofsamt: Wenn sich jemand *post divinum iudicium, post populi suffragium, post coepiscoporum consensum* zum Richter über die Bischöfe machen wollte, würde er sich dadurch zum Richter über Gott machen.

Es ist ein Grundsatz der Alten Kirche, daß keiner Gemeinde ein Bischof wider Willen aufgezwungen werden darf: *Nullus in vitis detur episcopus* formulierte schon Papst Cölestin I. (422 bis 432) Epist. 4, 5 (PL 50, 434 B und 56, 674 C). Nicht anders verlangt Leo der Große<sup>2</sup> Epist. 10, 6 (PL 54, 634) „daß von allen gewählt werden muß, wer allen vorstehen soll“ (vgl. Epist. 15, 5 PL 54, 673). Auf der 5. Synode von Orleans (549) wurde der Satz Cölestins nochmals eingeschärft und verfügt, daß jeder, der nicht durch legitimen Beschluß sein Amt erhält, sondern einer Diözese aufgezwungen wird, die bischöfliche Würde für immer verliert (can. 11, Mansi IX, 131): *in perpetuum deponatur*<sup>3</sup> Ähnlich äußert sich die 3. Synode von Paris (557) und fordert eine völlig freie Wahl (*electio plenissima voluntate*) durch Volk und Klerus (can. 8, Mansi IX, 746)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Obwohl gerade er als „Künder des päpstlichen Universalepiskopats“ bekannt ist. Vgl. F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941, 214–220.

<sup>3</sup> *Item, sicut antiqui canones decreuerunt, nullus in vitis detur episcopus, sed nec per oppressionem pontentium personarum ad consensum faciendum ciues aut clerici, quod dici nefas est, inclinentur. Quod si factum fuerit, ipse episcopus, qui magis per uiolentiam quam per decretum legitimum ordinatur, ab indepto pontificatus honore in perpetuo deponatur* (CCL 148 A, 152).

<sup>4</sup> *Et quia in aliquibus rebus consuetudo prisca negligitur ac decreta canonum uiolantur, placuit iuxta antiquam consuetudinem, ut canonum decreta seruentur. Nullus ciuibus inuitis ordinetur episcopus, nisi quem populi et clericorum electio plenissima quaesierit uoluntate; non principis imperio neque per quamlibet conditionem contra metropolis uoluntatem uel episcoporum comprouincialium ingeratur. Quod si per ordinationem regiam honoris istius culmen peruadere aliquis nimia temeritate praesumpserit, a comprouincialibus loci ipsius episcopus recipi penitus nullatenus mereatur, quem indebite ordinatum agnoscunt* (CCL 148 A, 208 ff).

Um die Mitte des 12. Jh. erklärt das *Decretum Gratiani*: „Die Kleriker wählen, das Volk stimmt zu“ (*Distinctio* 62). Weil die Bischöfe nicht mehr in erster Linie Seelenhirten, sondern vor allem Grundbesitzer und Schloßherren mit weitreichendem politischen Einfluß waren, kam es dazu, daß die Fürsten mit allen Mitteln versuchten, die Wahlen in ihre Hand zu bekommen. Tatsächlich wurden oft Klerus und Volk und selbst die Bischöfe bei der Bestellung eines neuen Bischofs ausgeschaltet, so daß die „gregorianischen“ Reformer des 11. Jh. immer heftiger die alten kirchenrechtlichen Bestimmungen monierten, nach denen die Wahl durch Klerus und Volk als die einzige gesetzliche Form der Nachbestellung von Bischöfen galt. Gegen die mit zahllosen Beispielen zu belegende Willkür der Lehensherren und Fürsten, die ihre Kandidaten rücksichtslos durchzusetzen gewohnt waren, ging das eben zitierte *Decretum* an. In der folgenden Zeit freilich wird das Wahlgremium immer kleiner, die Laienschaft wird zurückgedrängt und der Klerus zahlenmäßig beschränkt. Aus praktischen Gründen konnte sich meist nur der Klerus der Bischofsstadt an der Wahl beteiligen, vielleicht noch einige Äbte aus der Umgebung, bis schließlich die Wahl ausschließlich Sache des Domkapitels wurde. War bisher irgendein Eingreifen des päpstlichen Stuhles in die Wahlen nicht erwähnenswert, so kam es jetzt dazu, daß die nur allzu häufig streitenden Parteien innerhalb der Kapitel den Papst um eine Entscheidung baten. Schon seit Gregor VII. fielen derartige Entscheidungen manchmal so aus, daß der Papst oder dessen Beauftragter einen eigenen Kandidaten präsentierte und einsetzte. Mit Innozenz III. kommt das immer öfter vor. Aber die Anfechtung einer umstrittenen Wahl fällt als *causa maior* unter die Autorität Roms. Damit ist der Weg skizziert, auf dem die zutage getretene Unfähigkeit der Wählerschaft päpstliche Bischofsernennungen erst möglich gemacht hat. Theologische und politische Motivationen mußten die päpstliche Aktivität untermauern: aufgrund der *sollicitudo omnium ecclesiarum*<sup>5</sup> sollte der Papst durchaus imstande sein, für alle Kirchen auf der Welt die rechten Bischöfe zu bestellen. Andererseits gab es reichlich politische Gründe, etwa während der Auseinandersetzung zwischen Friedrich II. und Innozenz IV., daß die Päpste ihnen zugetane Bischöfe ernannten. Als Gregor IX. und dann Innozenz IV. im Kampf gegen das Albigensertum verlangten, daß die von den Domkapiteln gewählten Bischofskandidaten vor der Ordination erst von ihren Legaten bestätigt werden sollten, protestierte Ludwig der Heilige gegen diesen Rechtsbruch, so daß Innozenz am 23. Mai 1252 alle direkten Ernennungen widerrief, die ihm durch „mißbräuchliche Gesuche“ abgenötigt worden waren. Aber das einmal eingerissene Übel griff weiter aus. Es finden sich Kanonisten, die den Papst kraft seiner *plenitudo potestatis* zum Verfügungsberechtigten über alle Bischofssitze werden lassen. Die neue Verfahrensweise dient nicht nur dem Zentralisierungsstreben, nicht nur mehr oder weniger pastoralen Zielen, sondern allzuoft dazu, Benefizien an Verwandte und Protegés zu vergeben; die Gebühren für die Verleihung fließen nach Rom, wie auch die Einnahmen aus dem ersten Jahr nach der Vergabe der Benefizien als sogenannte *Annaten* an den Papst gingen. Clemens IV. gestand 1267 ausdrücklich, er „schäme“ sich angesichts der hohen Schröpfung der Diözesen, allein die Praxis wurde nicht angetastet<sup>6</sup>. Fazit:

<sup>5</sup> 2 Kor 11, 28: das Wort wurde schon vom Bischof von Karthago als dem Vorsitzenden der afrikanischen Kirche auf dem Konzil von Karthago 397 beansprucht, vgl. *Heiler* (Anm. 2), 48.

<sup>6</sup> Das ganze Ausmaß dieses Mißbrauchs läßt sich erahnen, wenn man die breite Kritik innerhalb der mittelalterlichen Parodie betrachtet, vgl. *P. Lehmann*, Die Parodie im Mittelalter, Stuttgart 1963,

Im 13. und 14. Jh. ist die über ein Jahrtausend in Übung gewesene Wahl der Bischöfe durch deren päpstliche Ernennung ersetzt worden.

Man versteht nach dieser nur kurz skizzierten Entwicklung der päpstlichen Ingerenz in die Bischofsbestellungen, wenn Melancton, *Tractatus de potestate papae* (c. 7), die reformatorische Kritik zusammenfaßt und erklärt: „Diese Oberhoheit ist unmöglich, denn es ist unmöglich, daß ein einziger Bischof die Kirchen des ganzen Erdkreises kontrolliert oder daß die Kirchen, die sich an den äußersten Enden der Erde befinden, die Einsetzung (ihrer Bischöfe) von dem einen (römischen Bischof) erbitten sollten . . . Da diese Oberhoheit also unmöglich ist und niemals in Übung war, noch auch die Kirchen auf dem weiten Erdenrund sie je anerkannt haben, ist es ganz klar, daß sie nicht (von Jesus) eingesetzt worden ist“<sup>7</sup>.

Daß heute die namhaftesten kath. Theologen nicht anders denken, lehrt die pointierte Äußerung des römischen Professors Wilhelm de Vries: „Im ersten Jahrtausend wurden die Bischöfe bekanntlich gewählt . . . Rom hatte damit nichts zu tun. Deshalb ist es, historisch gesehen, heller Unsinn, zu behaupten, es sei *juris divini*, daß der Papst die Bischöfe einsetzt“<sup>8</sup>.

Wir kommen zur theol. Wertung: Nach *Lumen gentium* 22 stehen die Bischöfe zum Papst wie die Apostel zu Petrus. So wenig nun Petrus die anderen Apostel auserwählt und ernannt hat, so wenig ist es theologisch begründbar, daß der Papst die Bischöfe ernennt, wie es das kirchliche Rechtsbuch (CIC Can. 329) seit 1917 ausdrücklich vorsieht. Die Rücksicht auf die Gesamtkirche kann bestenfalls, wie es die Praxis der Alten Kirche gewesen ist, einen Konsens unter Bischofskollegen verlangen.

Es ist nicht bloß sinnvoll und demokratischem Geist entsprechend, dem Volk, das der Bischof leiten soll, ein Mitspracherecht bei der Findung eines geeigneten Kandidaten einzuräumen, sondern von einer vertieften theol. Einsicht in das Wesen der Kirche her geradezu geboten. Die Wahl und das Zeugnis, das die ganze Gemeinde für ihren höchsten Repräsentanten und Führer ablegt, gewährleisten, wie es noch in den *Constitutiones Apostolorum* klar ausgedrückt ist (VIII, 4, 5), daß ein Kandidat der gottgewollte ist: „Vor dem Richter Gott und Christus und in Gegenwart des Heiligen Geistes.“ Für den Außenstehenden ist lediglich die Ausübung eines demokratischen Wahlmodus erkennbar; für den Gläubigen ist der Geist Gottes am Werk, der seine Kirche durchwaltet<sup>9</sup>. Das *iudicium Dei* und

---

25–57, z. B. S. 46 f: *Hoc sancivit mos Romanus, hoc decretum legitur: Non sit presul vel decanus is a quo nil dabitur und nummus numquam examinat quos ordinat.*

<sup>7</sup> BSLK, Göttingen 1930, 476 (von mir aus dem lat. Text übersetzt).

<sup>8</sup> Papsttum als ökumenische Frage, herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1979, 145.

<sup>9</sup> P. Granfield, *Der „sensus fidelium“ und die Ernennung eines Bischofs*, *Concilium* 16 (1980) 483–488 erklärt abschließend sehr zutreffend: „Dieses alte Theologumenon mag verschieden und nicht immer deutlich interpretiert worden sein, wir meinen aber, daß es auf eine so praktische Angelegenheit wie die Wahl eines Bischofs und sonstiger Kirchenleiter angewendet werden darf. Der *sensus fidelium* ist eine charismatische Gnadengabe, die im Glauben und in den Sakramenten verwurzelt ist. Er befähigt die Gläubigen, sich dem Wirken des Heiligen Geistes zu öffnen und seiner Führung zu folgen. Eine aktive Teilnahme der Gläubigen an der Wahl ihres Bischofs wäre nur eine sehr wünschenswerte und bedeutende Offenbarung der Gegenwart dieses Geistes, der ‚die Kirche‘ in alle Wahrheit einführt (vgl. Joh 16, 13) und sie in Gemeinschaft und Dienstleistung eint“ (*Lumen Gentium* 4).

das *suffragium cleri et populi* fallen im Grund zusammen. Ersteres tut sich in letzterem kund. Jede Einengung (Wahl durch eine Gruppe von Klerikern) oder Ausschaltung (Ernennung durch Fürsten und Päpste) dieser Basis, dieses Wahlkörpers, bestehend aus der ganzen Gemeinde oder ihrer repräsentativen Vertretungen, verringert das erwähnte Transparentwerden des göttlichen Willens, wenn es ihn nicht überhaupt verfälscht.

Erschwert wird so jedenfalls die Rezeption des Bischofs durch die Gemeinde; belastet wird damit auch das Verhältnis zwischen Vorsteher und Gemeinde. Denn immer mehr wird heute wieder allgemein auf den Dienstcharakter kirchlicher Ämter aufmerksam gemacht und ihr herkömmlicher herrscherlicher Rang ganz im Sinn von 1 Petr 5, 3 nach dem Vorbild Jesu (Mk 10, 42 ff) bestritten. Es ist deshalb heute an der Zeit, erneut auf die Bestellungs-modi der Alten Kirche zurückzugreifen, nicht in einer falsch verstandenen Repristinierung, gar einem bei der Größe heutiger Diözesen völlig unrealisierbaren Nachvollzug<sup>10</sup>, sondern auf Grund der neu erkannten ekklesialen Relevanz, der Beteiligung des ganzen Gottesvolkes an der Bestellung seiner jeweiligen Ortsbischofe.

Vorschläge von realisierbaren, zeitgemäßen Vorgangsweisen sind verschiedentlich schon gemacht worden<sup>11</sup>. Aber ehe man an ihre praktische Erprobung schreiten kann, müssen bestehende Gesetze allmählich aufgeweicht, vernachlässigt und schließlich außer Kurs gesetzt werden, was ja nur am guten Willen der bisherigen Partner liegt. Es sollte nicht so sein, daß die Kirche – d. h. die Hirten, denn „die Kirche“ sind wir alle – von den staatlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen ins Schlepptau genommen erscheint, statt umgekehrt Vorbild und Verwirklichung humaner und damit christlicher Haltungen ad extra zu liefern, wie das seinerzeit geschah, als heidnische Kaiser das christliche Auswahlverfahren für die Bischofsordination als exemplarisch ansahen und zur Bestellung staatlicher Beamter nachahmten<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. H. Müller, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. Amsterdam 1977 (Kanonistische Studien und Texte 29) und dazu H. Schnizer, AkathKR 147 (1978) 629 f.: „Auch und gerade in der Schlußbetrachtung arbeitet Müller die durch Ekklesiologie und Spiritualität bedingte Eigenart einer Gesamtwillensbildung der Kirche prägnant heraus, wenn er z. B. von der ‚Einmütigkeit‘ zum Unterschied von ‚Einstimmigkeit‘ spricht und sagt, eben diese für das Wirken eines Bischofs unerläßliche Akzeptation müsse durch eine alle Kräfte legitim berücksichtigende abgestufte Beteiligung erreicht werden. Die Rechtsgeschichte kann für die unterschiedliche Beteiligung einen reichen Schatz an Beispielen anbieten. Die künftige Gesetzgebung sollte sich dieses unter den verschiedensten Aspekten und Voraussetzungen erprobten Instrumentars erinnern. Damit demonstriert das Buch auch, daß gediegene rechtsgeschichtliche Arbeiten große, im Gegenstand geradezu unerläßliche Beiträge für die ausgewogene Lösung aktueller Lebensfragen der Kirche leisten können.“

<sup>11</sup> Man lese die ausgezeichneten, die wesentlichsten Punkte hervorhebenden Bemerkungen des Soziologen J. Remy, Beteiligung des Gottesvolkes an der Wahl und der Ernennung eines Bischofs, Concilium 16 (1980) 507–514: man müsse der Nichttransparenz auf der Ebene der großen Gruppe entschieden Rechnung tragen; nicht jeder wisse deutlich, welche Bedürfnisse er hat, einen mehrheitlichen, allgemeinen Willen gebe es in Wirklichkeit nicht, Minderheiten seien wichtig, sie deuten die Mehrheiten von morgen an, man müsse Kompromisse zwischen informellen Gruppen und offiziellen Strukturvertretern suchen, es bedürfe der gegenseitigen sozialen Anerkennung von Klerus und Volk, keine Veränderungen auf Dekret-Weg, sondern eine neue Rationalität gegen Manipulation und eine Versöhnung der hierarchischen und egalitären Modelle von Kirche seien erforderlich.

<sup>12</sup> Vgl. Vita Alexandri Severi 45, 6 f (deutsch v. E. Hohl, Historia Augusta Bd. 1, Zürich 1976, 348) und dazu die scharfsinnige, hier nicht in wenigen Worten wiederzugebende Interpretation durch J. Straub, Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christl. Spätantike, Mullus, FS. f. Th. Klauser (JbAC. Erg., Bd. 1, 1964) 336–345.

*Literatur:*

F. X. Funk, Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters, in: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 23–99. – *Tarsicio de Azcona*, La elección y Reforma del episcopado español en tempo de los Reyes catolicos, Madrid 1960. – R. L. Benson, The bishop elect, Princeton 1968. – R. Kottje/H. Th. Risse, Wahlrecht für das Gottesvolk? Erwägungen zur Bischofs-Pfarrwahl, Düsseldorf 1969. – M. Mortari, Consecrazione episcopale e collegialità, Florenz 1969. – P. Stockmeier, Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche, in: ThQ 149 (1969) 133–146. – H. Küng, Mitentscheidung der Laien in der Kirchenleitung und bei kirchlichen Wahlen, in: ThQ 149 (1969) 147–165. – G. Biemer, Die Bischofswahl als neues Desiderat kirchlicher Praxis. Ein Bericht, ThQ 149 (1969) 171–184. – W. Kölmel, Regimen Christianum, Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses, Berlin 1970. – G. Thils, Choisir les évêques? Elire le pape?, Paris-Gembloux 1970. – W. W. Basset (Hrsg.), The Choosing of Bishops, Hartford Conn. 1971. – B. Kötting, in: A. Exeler, Fragen der Kirche heute, Würzburg 1971, 111–122. – H.-M. Legrand, Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche, in: Concilium 8 (1972) 494–500. – F. Nikolasch, Bischofswahl durch alle. Konkrete Vorschläge, Graz 1973. – R. Gryson, Les élections ecclésiastiques au III<sup>e</sup> siècle, RHE 68 (1973) 353–404; ders. Les élections épiscopales en orient au IV<sup>e</sup> siècle, ebd. 74 (1979) 301–345. – J. Gaudemet, Von der Bischofswahl zur Bischofsernennung, Concilium 16 (1980) 468–472 (Hier Verweis auf seine französischen Arbeiten).

# Universitätsverlag Anton Pustet

## NEUERSCHEINUNGEN:

Heinz Dopsch/Hans Spatenegger (Hrsg.)

### GESCHICHTE SALZBURGS, STADT UND LAND, I/1

664 Seiten, Ln., 36 s/w, 8 Seiten farb. Bilder, zahlreiche Skizzen  
S 790.–/DM 115.–

Franz Ortner

### REFORMATION, KATHOLISCHE REFORM UND GEGENREFORMATION IN SALZBURG

325 Seiten, Gln. mit farbigem Umschlag, 8 s/w Bilder  
S 295.–/DM 41.–

Walter M. Neidl

### CHRISTLICHE PHILOSOPHIE – EINE ABSURDITÄT?

Salzburger Universitätsreden, Heft 70  
48 Seiten, Br., S 85.–/DM 12.–

Franz Martin Schmölz/Gertraud Putz:

### SCHATTEN VOR DER SONNE

Ein Wegkreuz, Kreuz ein Weg, Weg ein Kreuz, ein Wegkreuz  
36 Seiten, Ln., 15 Farbtafeln, S 178.–/DM 25,50

Im Buchhandel erhältlich.

**Auslieferung: Universitätsverlag Anton Pustet**  
**5020 Salzburg, Bergstraße 12**  
**Tel.: 0 62 22/78 3 03**

## Erfahrungen mit Räten in der deutschsprachigen Schweiz

Im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil sind auf verschiedenen Ebenen in der Kirche Räte gebildet worden. Über ihre ekklesiologische Bedeutung, über ihre Rechtsstruktur und über ihre Aufgaben ist viel nachgedacht und publiziert worden. Entsprechend den verschiedenen Kulturen sind zudem die Ansätze in den einzelnen Ländern Europas verschieden: Teils stehen Fragen von Struktur und Kompetenz, teils von Zeugnis und Kirchnerfahrung mehr im Vordergrund. Im folgenden geht es um einen Erfahrungsbericht aus der deutschsprachigen Schweiz, hauptsächlich aus dem Bistum St. Gallen. Der Bericht ist aus der Optik des für Räte im Ordinariat Verantwortlichen geschrieben. Bezüglich der diözesanen Räte handelt es sich um die Erfahrung aus unmittelbarer Mitarbeit, bezüglich der Pfarreiräte basiert die Erfahrung teils auf direkten Kontakten, teils auf einer eingehenden Aussprache im diözesanen Seelsorgerat Ende 1979. Das Faktum, daß vor allem die Seelsorgeratsarbeit Einblick in die Pfarreiratsarbeit ermöglichte, ist bereits in sich ein Hinweis auf die Bedeutung der Räte für das Bistum.

### Räte in der Kirche

In der deutschsprachigen Schweiz werden die Ausdrücke Pfarreirat, auf diözesaner Ebene Priesterrat und Seelsorgerat verwendet. Vom kirchlichen Recht aus gesehen, ist das Wort „Rat“ korrekt verwendet. Den verantwortlichen Amtsträgern, Bischof bzw. Pfarrer (Pfarreiseelsorger), wird ein Rat zur Seite gegeben, welcher sie in der Erfüllung ihrer Aufgaben berät. Diese Aussage enthält *bedeutende theologische Implikationen*: die besondere Natur der Kirche als fortlebender, gestorbener und auferstandener Christus, als durch Glauben und Sakramente aufbaute Gemeinschaft mit besonderen Diensten der Verkündigung, der Sakramentenspendung, der Leitung.

Man hat sich anfangs wohl zuwenig Rechenschaft darüber gegeben, daß das Wort „Rat“ vor allem im *politischen Bereich* verwurzelt ist. Dort hat es eine ganz andere Bedeutung. Rat ist entweder legislatives oder exekutives Organ auf den verschiedenen Ebenen des politischen Lebens. In der Gemeinde kennt der Kanton St. Gallen den Gemeinderat, den Schulrat, den Kirchenverwaltungsrat: alles von den zuständigen Bürgern gewählte Organe, welche Entscheidungen zu fällen haben. Die Bezeichnung wird bis in die Bundesregierung hinein gebraucht, welche in der Schweiz als „Bundesrat“ bezeichnet wird.

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, daß man zur Zeit der Einführung der kirchlichen Räte wenig differenziert von einer nun einsetzenden Demokratisierung der Kirche sprach. Das Hauptproblem bestand denn auch darin, daß die Kirche nur beratende Organe zulassen will. Diese Haltung kommt ungefähr folgendermaßen zum Ausdruck: Ein beratendes Organ sei niemals attraktiv, solche Räte würden erst dann richtig ernst genommen, wenn sie verbindliche Beschlüsse fassen könnten. Von kirchlicher Seite aus bemühte man sich, darzulegen, daß Beraten etwas sehr Positives sei, daß der Beratene im Gewissen verpflichtet sei, den Rat anzunehmen, wenn er nicht wirkliche Gegengründe habe. Man wies zudem darauf hin, daß es gegen willkürliche Ablehnung einen Rekurs an den Bischof

gebe. Durch diese Bemühungen ist jedoch das angesprochene Problem nicht gelöst worden.

Im diözesanen Seelsorgerat wurde vorgeschlagen, der Pfarreirat müsse nicht einfach ein Rat, sondern *Herz der Gemeinde* sein. Man sprach auch von *Kerngruppe der Pfarrei*. Die Mitglieder des Pfarreirates müßten somit in erster Linie echte Gemeinschaft erfahren, wo man sich als Christ und Mensch trifft in Arbeit, Freude und gemeinsamer Aufgabe, im Aufeinander-Zugehen, Einander-Ertragen, Einander-Verzeihen. Der Rat müsse aber zugleich offen sein auf die ganze Pfarrei hin und so seinen Beitrag für die Bildung einer echten kirchlichen Gemeinschaft leisten. Der Seelsorgerat empfahl daher den Pfarreiräten: „Der Pfarreirat sollte zu einer Gruppe zusammenwachsen, in der auch zwischenmenschlich etwas geschieht. Nicht nur gemeinsam arbeiten, sondern auch füreinander Zeit haben, in einem Gespräch, bei einem kleinen Festchen, einer gemeinsamen Wochenend-Tagung, vielleicht zu Beginn der Amtsperiode.“

Beide Ansätze, der mehr juristisch-strukturelle und der mehr dynamisch-spirituelle müssen sich ergänzen. Dies gilt für kirchliche Räte auf allen Ebenen.

Die Tätigkeit in den Räten, und zwar auf verschiedenen Ebenen impliziert immer auch die Frage der *Stellung des Laien in der Kirche*. Das Dekret über das Laienapostolat des II. Vatikanischen Konzils legt eingehend dar, was Aufgabe der Laien in der Kirche ist, welches der Unterschied zwischen der eigenständigen Aufgabe im Mitwirken am Aufbau der zeitlichen Ordnung und der Mitarbeit mit der kirchlichen Hierarchie ist. Die gesamte Darstellung ist recht differenziert. In der Praxis scheinen hauptsächlich zwei Schwierigkeiten zu bestehen: Einerseits sind die Konzilsunterscheidungen zwar theologisch richtig, aber teilweise zu differenziert für den theologisch nicht gebildeten Laien. Andererseits wurden während langer Zeit die Priester fast ausschließlich als die aktiv in der Kirche tätigen Glieder erfahren. Dies erschwerte es für Laien und oft auch für Priester, die je eigene Aufgabe deutlich zu sehen und sich praktisch hineinzufinden.

### Diözesane Räte

In der Diözese St. Gallen wurde der Priesterrat 1967, der Seelsorgerat 1968 gegründet. Der Seelsorgerat besteht aus Priestern und Laien. Ein besonderer Laienrat besteht nicht. Alle Mitglieder des Priesterrates sind zugleich Mitglieder des Seelsorgerates.

Bei der Ankündigung der Bildung der Räte war die *Reaktion* vorerst abwartend und skeptisch. Man wußte nicht recht, was diese Räte tun sollten. Manche meinten, die Räte würden nur einen sehr kurzen Atem haben. Eine zahlenmäßig eher kleine Gruppe sah in den Räten anfangs eine Möglichkeit, die Erneuerung der Kirche rasch voranzutreiben. Von diesen verschiedenen Voraussetzungen her ist leicht einzusehen, daß einige Zeit nötig war, bis die Räte *ihren eigenen Stil und ihren Platz im Bistum* fanden. Innerhalb des Rates bedeutete es einen Lernprozeß, aufeinander zu hören, einander zu akzeptieren und einander zu überzeugen. Seither sind in dieser Beziehung Fortschritte gemacht worden. Die Räte haben in den letzten Jahren beigetragen, eine radikale Polarisierung zu vermeiden. Zur Polarisierung gesellte sich in letzter Zeit jedoch eine gewisse Resignationsstimmung. Das Fehlen von Auseinandersetzungen muß daher sehr kritisch gewertet werden. Diese Hinweise zeigen aber, wie wichtig die Aufgabe der Räte in der Zukunft sein wird und wie große Anforderungen an sie gestellt werden müssen.

Die Räte müssen auch ihren *Platz im Bistum* finden. Anfänglich war es für sie schwierig, als Räte anerkannt zu werden und den Kontakt mit den Pfarreien zu pflegen. Im Priesterrat sind zwar alle Dekanate vertreten. Berichterstattung oder gar Vorbesprechung der Traktanden sowie Anmeldung von neuen Verhandlungsgegenständen erfolgt aber sehr selten. Wo liegen die Gründe? Ein Teil des älteren Klerus, der zahlenmäßig sehr stark ist, will die bisherige Aufgabe weiterführen, solange es geht. Es ist zum Teil verständlich, daß diese Priester die Gestaltung der Zukunft den jüngeren Mitbrüdern überlassen wollen, welche später auch die Last tragen werden. Andererseits gibt es vor allem jüngere Seelsorger, denen die Entwicklung der Weltkirche Schwierigkeiten bereitet. Sie sind in Gefahr, sich in ihre Pfarreiarbeit zurückzuziehen. Gerade diese Feststellungen zeigen, wie wichtig die Aufgabe der Räte in Zukunft sein wird.

Im Seelsorgerat der Diözese St. Gallen versucht man, den *Kontakt mit den Pfarreien* systematisch zu pflegen. Die Ratsunterlagen werden meistens auch den Pfarreiräten zugestellt. Diese werden gebeten, das Thema zu besprechen. Auf regionalen Treffen der Vertreter der Pfarreiräte mit den entsprechenden Mitgliedern des Seelsorgerates finden Vorbesprechungen statt. Dies kann die Arbeit im Seelsorgerat verbessern und das Interesse in den Pfarreien fördern. Die Schwierigkeit in diesem Vorgehen besteht hauptsächlich darin, daß sich die Pfarreiräte bezüglich des Inhaltes oft überfordert fühlen und daß es oft schwierig ist, Pfarreiratsmitglieder zur Teilnahme an den regionalen Sitzungen zu finden. Trotzdem stehen die meisten Pfarreiräte diesen Zusammenkünften positiv gegenüber, weil sie die Motivierung für die Arbeit in der eigenen Pfarrei stärken und oft wertvollen Erfahrungsaustausch ermöglichen.

Immer neu aufgegriffen wurde in den letzten Jahren die Frage des *Verhältnisses der diözesanen Räte zueinander*. Eine Kompetenzabgrenzung zwischen *Priesterrat, Dekanatenkonferenz und Domkapitel* mußte vorgenommen werden. Im Bistum St. Gallen sind die fünf residierenden Domherren in die Leitung des Bistums integriert. Das Gesamtdomkapitel entfaltet seine Tätigkeit fast ausschließlich bei der Bischofswahl. Die Dekanatenkonferenz befaßt sich hauptsächlich mit der Tätigkeit in den Dekanaten und der Ausführung von Richtlinien und pastorellen Schwerpunktsetzungen. Der Priesterrat ist Aussprache- und Beratungsgremium des Bischofs. Im Bistum Chur besteht die Absicht, Priesterrat und Dekanatenkonferenz miteinander zu vereinigen. Der Wunsch nach Vereinfachung ist überall deutlich feststellbar, und auf diese Weise kann man vielleicht in Zukunft den Räten zu größerer Effizienz verhelfen.

Das Konzil hat den *Seelsorgerat* im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (Nr. 27) und den *Priesterrat* im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Nr. 7) eingeführt. Bereits in den Konzilstexten fehlt somit eine nähere Koordination der Aufgabe dieser Räte. Dieser Mangel besteht noch heute. In der Praxis hat sich eine gewisse Aufgabenteilung eingespielt. Die Frage wurde aufgeworfen und steht noch immer im Raum, ob nicht ein einziger Rat in der Diözese genügen würde. Eine Lösung ist aber nicht so einfach, weil von der Theologie des Presbyteriums her der Priesterrat im Vordergrund steht, von der Stellung des Laien in der Kirche jedoch eher der Seelsorgerat.

Für diözesane Räte waren Entwicklungen in verschiedenen Richtungen möglich. Im Seelsorgerat wurden z. B. vor allem zwei verschiedene Grundvorstellungen vertreten. Die einen sahen ihre Aufgabe eher darin, schriftlich formulierte Rege-

lungen oder Stellungnahmen zu bearbeiten und zuhanden des Bischofs zu verabschieden. Die andern sahen ihre Aufgabe mehr in der *unvoreingenommenen Aussprache*, im Zusammentragen von Meinungen und Anregungen. Die ersteren gingen mehr davon aus, daß man für die Kirche als ganze arbeiten und das Resultat auch faßbar sein müsse. Die letzteren wollten im Rat vorerst selber Kirche sein und erfahren, sich wohlfühlen, Zeit haben, sich wirklich auszusprechen. Es ist wohl richtig, daß beide Tendenzen im Rat vertreten sind. Allgemeine Aussprachen, die eine bessere Beurteilung der Lage ermöglichen und Material für die inhaltliche Weiterarbeit liefern, wurden in letzter Zeit eher bevorzugt.

### **Pfarrreiräte**

Im Bistum St. Gallen wurden die meisten Pfarrreiräte ums Jahr 1970 eingeführt. Das diözesane Rahmenstatut beläßt den Pfarreien einen ansehnlichen Spielraum für die Gestaltung.

Berichte der Seelsorger, die Kontakte des Bischofs mit Pfarrreiräten, die Kontakte der kanonischen Visitatoren weisen allgemein darauf hin, daß in den Pfarrreiräten *gute Arbeit zum Aufbau der Pfarrei* geleistet wird. Andererseits mußte aber auch *Lustlosigkeit* festgestellt werden: Man verrichte die Arbeit, weil man eben müsse, und sei froh, wenn man wieder zurücktreten könne.

Der Seelsorgerat des Bistums Chur hat die Erfahrung der ersten zehn Jahre folgendermaßen zusammengefaßt:

- „Es gibt Pfarreien, in denen sich die Pfarrreiräte zu wertvollen Gremien des Dialogs, der Mitverantwortung und der Mitarbeit entfaltet haben. In diesen Pfarreien wäre Seelsorge ohne Mitwirken des Pfarrreirates heute nicht mehr denkbar.
- In anderen Pfarreien ergaben sich Schwierigkeiten und zum Teil unlösbare Konflikte, die entweder zur Aufhebung des Rates oder zur Sistierung der Arbeit geführt haben.
- Trotz einer gewissen Ernüchterung bleibt aber die erfreuliche Tatsache unbestritten, daß allseits große Bereitschaft vorhanden ist, am Aufbau der Ortskirche aktiv mitzuwirken.“

Pfarrreiräte haben ein *verschiedenes Gepräge* erhalten. Es gibt Pfarrreiräte, die zusammenkommen, um Traktanden zu besprechen, welche vielleicht schon durch die Seelsorger oder den Präsidenten vorprogrammiert sind. Wenn dazu noch das eine oder andere Mitglied den Pfarrreirat als Möglichkeit, sich für weitere öffentliche Ämter zu profilieren, betrachtet, bewirkt dies in Mitgliedern mit persönlichem christlichem Engagement für den Aufbau der Kirche Frustrationserscheinungen. Anderen Pfarrreiräten ist es gelungen, zu einer Gruppe zusammenzuwachsen, in der kirchliche Gemeinschaft erfahren wird. Man hat festgestellt, daß gemeinsame Wochenenden zur Schaffung eines solchen Klimas wesentlich beitragen können. Viel ist von der spirituellen Vertiefung der Mitglieder bestimmt. Wer sich im Dienst Jesu weiß, wird besser ertragen, Klagemauer der Pfarrei zu sein und wird weniger anfällig sein, zu resignieren, wenn das Erfolgserlebnis ausbleibt.

Manche Pfarrreiräte erfahren derartige innere Spannungen oder Hemmungen, daß es ihnen kaum möglich ist, aus eigener Kraft den Weg zu einem Vertrauensverhältnis und zu einer echten Gemeinschaft zu finden. Daher wurde verschie-

dentlich die Bitte ausgesprochen, das Bistum möge Animatoren oder Mentoren zur Verfügung stellen, die den Pfarreiräten vorübergehend helfen und Anregungen von außen einbringen könnten. Ein solches Angebot für die einzelnen Pfarreien konnte bisher nicht verwirklicht werden.

Entscheidend für die Arbeit des Rates ist *das Verhältnis zum Pfarrer bzw. zu den Seelsorgern*. Ausgelastete Seelsorger haben bei der Errichtung gehofft, im Pfarreirat rasch einen spürbaren *Helfer* zu finden. Meist wurden sie enttäuscht. Manche haben nach einigen Versuchen resigniert festgestellt, es sei einfacher, die Arbeit wieder allein zu machen, man verliere weniger Zeit und erspare sich Ärger. Die Erfahrung hat gezeigt, daß der vor allem anfangs vermehrte Einsatz seine Früchte trägt: Es werden Christen herangebildet, welche die Probleme der Seelsorge aus direkter Erfahrung kennen; nach einiger Zeit geduldigen Aufbaus ist zudem eine wirkliche Entlastung spürbar.

Von den Pfarreiräten her werden vor allem zwei Schwierigkeiten geltend gemacht. Erstens, daß die Seelsorger einen großen *Bildungs- und Informationsvorsprung* haben. Wenn sie diesen einfach dazu benützen, sich den Pfarreirat gefügig zu machen, können Mitglieder auch das, was sie aus alltäglicher Erfahrung kennen, nicht einbringen. Die Seelsorger müssen lernen, ihren Vorsprung richtig einzusetzen. Andererseits zeigt sich aber deutlich der Wunsch der Pfarreiräte nach einem gezielten Bildungsangebot. In einer Umfrage im Bistum St. Gallen (Frühjahr 1981) sind Bildungswünsche zu folgenden Bereichen angemeldet worden: Einführungstagungen für neue Pfarreiratsmitglieder; Bildungsveranstaltungen über Kompetenzen, Methoden, praktische Ratsarbeit; religiöse Vertiefung, Motivation für die Arbeit; theologische Weiterbildung in Glaubenskursen; Schulung für Sachbearbeiter in bestimmten Bereichen (Jugend, Erwachsenenbildung, Soziales, Mission, Liturgie, Krankenbetreuung); Kurse für Ratsleitung; vermehrter Meinungs- und Erfahrungsaustausch unter den Räten selber. Eine gewisse Schwierigkeit für das Bildungsangebot besteht darin, daß die Situationen in den Pfarreien und Vorbildung und Horizont der Pfarreiratsmitglieder sehr verschieden sind. Für die deutschsprachige Schweiz besteht die Zeitschrift „Auftrag“, welche praktische Anregungen für die Pfarreiräte und eine gewisse Weiterbildung anstrebt.

In diesem Bereich hat der St. Galler Seelsorgerat den Pfarreiräten folgenden Hinweis zukommen lassen: „Verständnis haben für das Verhalten des / der Seelsorger, der / die auf Grund ihrer Ausbildung und ihrer Tätigkeit einen Informationsvorsprung hat / haben. Zudem ist die Mehrzahl der heute tätigen Priester zu einer Zeit ausgebildet worden, als man noch nichts von einem Pfarreirat wußte und selbst in den Pfarrhäusern Team-Arbeit noch nicht so bedeutungsvoll war wie heute.“

Das zweite Problem wird in der *rechtlichen Stellung als Beratungsorgan* gesehen. Der Pfarreirat kann die Zustimmung des Pfarrers nicht erzwingen. Daß ein beratendes Gremium seine Mitverantwortung in der Kirche erfährt, ohne den Seelsorger von seiner persönlichen Verantwortung zu entbinden, setzt ein großes Maß an Einsatzbereitschaft für die Kirche und eine echte Dialogfähigkeit voraus. Manchmal fehlt der Wille, manchmal die Fähigkeit auf der einen oder auf der andern oder auf beiden Seiten. Eine gewisse Kapitulation bedeutet wohl die folgende Aussage eines Pfarreirates: „Was in der Pfarrei geschieht, soll der Seelsor-

ger sagen, *wie*, darüber mitzureden, wäre man gerne bereit.“ Ein großer Teil der Pfarreiräte und Seelsorger haben ihren Weg der Zusammenarbeit gefunden.

Im Gebiet der Pfarrei besteht im Bistum St. Gallen auch der *Kirchenverwaltungsrat* als Exekutivorgan der Kirchgemeinde. Die Kirchgemeinde ist die öffentlich-rechtliche Korporation, bestehend aus den katholischen Bürgern der Gemeinde, die über Steuern, Bauten, Gehälter usw. entscheidet. Der Kirchenverwaltungsrat ist im Bereich der Verwaltung als vom staatlichen Recht geschaffenes Organ tätig. Der Pfarreirat dagegen ist ein kirchliches Organ, das dem seelsorgerlichen Aufbau der Pfarrei zugeordnet ist. Beide dienen letztlich der gleichen Zielsetzung. Ihre Bemühungen greifen ineinander über. Im Bistum St. Gallen sind die Kirchenverwaltungsräte im Pfarreirat vertreten. Es gilt nun, zwischen diesen Gremien die richtige Art der Zusammenarbeit zu finden. Es hat sich gezeigt, daß vor allem dort, wo die Kirchgemeinden mehrere Pfarreien umfassen (z. B. Stadt St. Gallen) und in großen Pfarreien die Schaffung von zwei unabhängigen Organen begrüßt wird. Mittlere und kleine Pfarreien dagegen machen vermehrt von der Möglichkeit Gebrauch, einen durch zwei bis drei Personen erweiterten Kirchenverwaltungsrat als Pfarreirat einzusetzen. In vielen Pfarreien besteht eine gute Ergänzung und Zusammenarbeit, in anderen Pfarreien bestehen Kompetenzstreitigkeiten und Animositäten anderer Art. Gegen eine vollständige Zusammenlegung bestehen aber wegen der verschiedenen Kompetenzen und Verantwortlichkeiten der beiden Räte grundsätzliche Bedenken.

Das Rahmenstatut für Pfarreiräte sieht eine *Amtszeitbeschränkung* der einzelnen Mitglieder von zwei Amtsdauern vor. Es hat sich gezeigt, daß es oft schwierig ist, neue Ratsmitglieder zu finden. Andererseits sind oft fähige Mitglieder bereit, die Arbeit fortzuführen. Trotz dieser Schwierigkeiten wurde das Rahmenstatut bisher nicht geändert, weil eine gewisse Erneuerung der Pfarreiräte notwendig ist, und weil es wichtig ist, daß möglichst viele Kirchenglieder eine Zeitlang Verantwortung in der Kirche mittragen. Mit Zustimmung des Bischofs sind einzelne Ausnahmen möglich. Viele Pfarreiräte haben eine Lösung in der Weise gefunden, daß einzelne Mitglieder in der folgenden Amtsperiode besondere Aufgaben im Rahmen der Pfarrei und des Pfarreirates übernehmen.

Die Mitglieder des Pfarreirates müssen mehrheitlich *gewählt werden*. Der Seelsorger hat die Frage aufgeworfen, ob die Wahl der richtige Weg sei, ob es nicht besser wäre, wenn der Seelsorger oder der Pfarreirat fähige Mitarbeiter suchen und beziehen würde. Die Gruppenbildung könnte dadurch erleichtert werden. Weitere Überlegungen zeigten jedoch, daß die Wahl doch der richtige Weg ist, weil dadurch zum Ausdruck kommt, daß der Pfarreirat eine Aufgabe im Auftrag der Pfarreiglieder erfüllt und nicht einfach auf private Initiative hin entstanden ist.

In vielen Aussprachen wurde der Wunsch nach *religiöser Vertiefung und vermehrter Pflege der Spiritualität* betont. Die Aussprachen haben im allgemeinen gezeigt, daß man mehr den Mangel empfindet als Anregungen für eine Vertiefung vorlegen kann. Der Churer Seelsorger hat folgende Empfehlung weitergegeben: „Auf die Pflege der geistig-geistlichen Grundlagen, welche jeden Dienst in der Gemeinde tragen, muß besonderer Wert gelegt werden. Dies kann in vielfältiger Weise geschehen, z. B. daß man Sitzungen und Tagungen mit einem Schriftwort,

einem Gebet oder mit dem Austausch persönlicher Glaubenserfahrungen beginnt. Sehr wertvoll sind auch gemeinsame Besinnungstage, damit sich der Pfarreirat auch als Glaubensgemeinschaft erfährt.“ Hier liegt eine besonders wichtige Aufgabe für die Seelsorger. Ihre Erfüllung setzt aber ein entkrampftes Verhältnis voraus. Manche spirituellen Gruppen haben Pfarreiräten wichtige Impulse zur spirituellen Vertiefung gegeben.

### **Zukunftsperspektiven**

Im Bistum St. Gallen werden in zehn Jahren noch ungefähr halb soviel Priester sein wie heute. Dies wird die Pfarreiräte vor *neue Aufgaben* stellen. Der Einsatz in dieser Situation muß schon jetzt vorbereitet werden. Um dies anzuregen, wurde auf die Situation hingewiesen. Ein nüchterner Blick in die Zukunft wirkt aber nicht automatisch anregend für den Einsatz, er kann auch Resignation und Lähmung verursachen. Es muß gezeigt werden, daß es nicht darum gehen kann, daß in Zukunft die nebenamtlich und nicht theologisch gebildeten Pfarreiratsmitglieder die bisherige Funktion des Pfarrers übernehmen müssen, sondern daß es um eine den Fähigkeiten angepaßte neue Aufgabenverteilung geht.

Schon heute können längere Vakanzen bei Pfarrwechseln ein Übungsfeld für diese Situation sein. In dieser Sicht empfiehlt der Seelsorgerat den Pfarreiräten: „Wenn man sich etwas eingearbeitet hat, die Situation der eigenen Pfarrei besser kennt, sollte ein Pfarreirat daran denken, ein Modell zu erarbeiten für den Fall, daß der Pfarrer wegen einesurlaubes, Militärdienst, Krankheit oder gar wegen Wegzug ausfällt und kein anderer Priester ihn unmittelbar ersetzen kann. Sich überlegen, wer macht dann was: Organisation der Sonntagsgottesdienste, des Religionsunterrichtes, der Sakramentenspendung (in Zusammenarbeit mit dem Dekan), wer betreut das Pfarrblatt, wer übernimmt administrative Arbeiten im Pfarramt?“

Der kommende Engpaß kann Zeichen sein für den Rückgang in unserer Kirche. Andererseits kann er die von Gott für morgen gewollte Chance sein, verschiedene Charismen zum Zug kommen zu lassen, um so die Kirche der Zukunft aufzubauen. Daß die Aufgabe der Räte heute von der Kirche wahrgenommen wird, bedeutet, daß sie einen wichtigen Beitrag für die zukünftige kirchliche Gemeinschaft zu leisten haben.

## Charismatische Bewegung des Geistes

Kirchliche Gemeinschaft kann nur als „ecclesia semper reformanda“ ihrem Auftrag zur Heiligkeit und Heiligung nachkommen, als reformbereite, bewußt und ausdrücklich der Erneuerung stets bedürftige Kirche. Hierin ist eine der fundamentalsten und zugleich Einheit stiftenden Haltungen gegeben. Im Reformwillen zur Umkehr und Bekehrung übersetzt das Volk Gottes die als „Eigenschaften“ der Kirche bekannten Strukturen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Gemeinschaft in lebendige Haltungen und existentielle Vollzüge, die im kirchlichen Alltag immer wieder aufbrechen müssen, zum Zeugnis ihrer Lebens- und Überlebenskraft, ihres Durchhaltevermögens bis zum Ende der Zeiten. Gerade die Heiligkeit der Kirche ist eine Grundhaltung, die wie keine andere auf ihre Geschichtlichkeit und Vorläufigkeit hinweist, auszutragen im hoffenden Glauben des „credo ecclesiam sanctam“. Wie nun dieser Kirchen-Glaube einbezogen ist in den Glauben an den Hl. Geist, den Herrn und Lebensspender, so ist auch jeder Dienst der Heiligung in und an der Kirche auf das Walten des Geistes zurückzuführen: des Geistes der Heiligung und Erneuerung, der Reformen ebenso wie der Innovationen, d. h. der Aufnahme neuer Bewegungen auf dem Wege zum Reich Gottes. Das soll schon im Titel unserer Überlegungen zum Ausdruck kommen: Der Geist bewegt – charismatische Bewegung des Geistes.

Im besonderen ist damit jene Vielzahl von Phänomenen, Vorgängen und Bestrebungen gemeint, die allerorten innerhalb der Kirchen und zwischen ihnen aufbrechen, bekannt geworden als „Charismatische Bewegung“ oder (wie ihre Aktivisten selbst sagen) „Charismatische Erneuerung“<sup>1</sup>, deren Ziel nicht so sehr der einzelne in seiner persönlichen Frömmigkeit, sondern vielmehr die Gemeinde, die Kirche am Ort ist, im Dienste einer „Erneuerung in Kirche und Gesellschaft“<sup>2</sup>. Besagt Reform zunächst eine Kurskorrektur, gemessen und orientiert am Ursprung, in diesem Sinn also nach rückwärts, zum Anfang hin gewendet, so meint Erneuerung tatsächlich etwas „Progressives“, den Aufbruch zum Morgen, zukünftig bestimmt. Daß dazu auch die Standfestigkeit im Heute gehört, versteht sich von selbst.

Im folgenden geht es um die Verdeutlichung einiger theol. Prinzipien dieser „Charismatischen Erneuerung“, die 2 wichtigen Publikationen zu entnehmen sind, über die hier im Sinne eines erweiterten Literaturberichtes referiert werden

<sup>1</sup> Fortan abgekürzt mit Ch. E. Auch die Benennung „charismatische Gemeinde-Erneuerung“ findet sich immer öfter.

<sup>2</sup> So der Titel der Zeitschrift, die seit 1977 in den bis Anfang 1981 erschienenen 8 Heften das offizielle ökumenische Organ der Ch. E. im deutschen Sprachraum ist. Sie wird herausgegeben von einem Koordinations- und Redaktionsteam, dem u. a. angehören: H. Mühlen, Professor für Dogmatik (Paderborn), einer der führenden Pneumatologen und geistlichen Initiatoren der Ch. E., A. Bittlinger, Beauftragter für charismatische Erneuerung beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, Pfarrer J. Koller, Beauftragter für die charismatische Gemeinde-Erneuerung in der Erzdiözese Wien. Die Zeitschrift enthält Stellungnahmen kath. und evang. Bischöfe, Erfahrungsberichte aus den Gemeinden, persönliche Zeugnisse, theol. Reflexionen, Tagungsberichte sowie Listen über Einführungs- und Vertiefungskurse. Anschrift der Redaktion und Auslieferung: Verlag Erneuerung, Domplatz 3, D-4790 Paderborn. Die Zeitschrift erscheint zweimal im Jahr, Jahresabonnement DM 13,-.

soll: „Theologische und pastorale Orientierungen über die katholische charismatische Erneuerung“<sup>3</sup>. Das 2. Dokument ist das Buch von Kardinal Léon-Joseph Suenens „Gemeinschaft im Geist – Charismatische Erneuerung und Ökumenische Bewegung. Theologische und pastorale Richtlinien, mit einer Einführung für den deutschen Sprachraum von Heribert Mühlen“<sup>4</sup>. Aus diesen beiden Schriften kann eine Selbstdarstellung der „Charismatischen Bewegung des Geistes“ erhoben werden. Sie müsste zur Darstellung der Praxis mit den Informationen und Erlebnisberichten ergänzt werden, die seit 1977 in der Zeitschrift „Erneuerung in Kirche und Gesellschaft“ veröffentlicht wurden.

### Erfahrung und Erlebnis des Heiligen Geistes<sup>5</sup>

In einer „Meditation auf Pfingsten“ hat K. Rahner nach der Möglichkeit einer „Erfahrung des Heiligen Geistes“ gefragt, „die einerseits das Zeugnis der Schrift von der Einwohnung des Geistes in uns verständlich macht und legitimiert, wie andererseits von der Schrift bestätigt und ins wahre Wort gebracht wird“<sup>6</sup>. Zum Unterschied von mystischen Einzelerfahrungen, die uns durch die ganze Kirchengeschichte hindurch berichtet werden, aber nicht den Inhalt der Frage ausmachen, stellt Rahner fest: „Es gibt heute jedenfalls in der Christenheit enthusiastische Bewegungen. Man verlangt nach der Erfahrung des Geistes und seiner Kraft. Man hält in Gemeinschaft lange, charismatisch bewegte Gottesdienste, in denen man das Wehen des Geistes zu spüren glaubt bis zu ekstatischem Zungenreden und wunderbaren Krankenheilungen. In solchen Gebetszeiten glauben nicht wenige, das zu erfahren, was sie die ‚Geisttaufe‘, das ein für allemal geschehende Erfülltwerden mit dem Geist Gottes nennen“<sup>7</sup>. Für Rahner handelt es sich bei diesen Vorgängen um echte Gnaden-Erfahrung.

Erfahrung in diesem „religiösen“ Sinn bedeutet, berührt und betroffen werden von der inneren persönlichen Bewegung mit dem Heil, das uns in den verschiedenen Weisen der offenbarenden Selbstmitteilung Gottes geschenkt wird. Trotz dieser Unmittelbarkeit der Begegnung bleibt sie ein „Glauben aus dem Hören“, ein „Erfahren“ der Botschaft des Heiles, nur ist es kein „Erfahren von anderen“

<sup>3</sup> Ausgearbeitet (ohne ausdrückliche Angabe von Verfassern) in Malines/Mechelen, Belgien, 1974. Kurztitel: Das Mecheler Dokument (fortan abgek. mit MD). Deutsche Übersetzung von L. Bartuska „mit Brüdern und Schwestern der Wiener Gebetsgruppe“. Im Selbstverlag des „Vereins für den Dienst an charismatischer Erneuerung in der katholischen Kirche“ 1979. Versand: A-2380 Perchtoldsdorf, Hyrtlallee 11 a. Dieses MD wurde auf Initiative, unter Leitung und Mitarbeit von Kardinal Léon-Joseph Suenens (Belgien) erstellt, der von Papst Paul VI. für die Förderung und Koordinierung der Ch. E. in der kath. Kirche bestellt wurde.

<sup>4</sup> Deutsche Ausgabe: Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1979 (132), DM 19,50.

<sup>5</sup> Grundlegend für dieses Thema: C. Heitmann/H. Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg-München 1974; W. Kasper/G. Sauter, Kirche – Ort des Geistes, Freiburg 1976; O. Knoch, Der Geist Gottes und der neue Mensch, Stuttgart 1976; H. Mühlen, Einübung in die christliche Grunderfahrung (unter Mitarbeit von A. Bittlinger, E. Griese u. M. Kießig). Teil I: Lehre und Zuspruch. Teil II: Gebet und Erwartung. Topos-TB Bd. 40 u. 49, Mainz 1980. Zur gegenwärtigen Pneumatologie im allgemeinen: H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, Münster 1979; ders., Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen, München 1968; W. Kasper (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85), Freiburg 1979.

<sup>6</sup> In: Schriften zur Theologie, Bd. 13, Zürich 1978, 226–251, 228f. Vgl. auch: ders., Das enthusiastisch-charismatische Erlebnis in Konfrontation mit der gnadenhaften Transzendenz-Erfahrung, in: C. Heitmann/H. Mühlen, op. cit. (Anm. 5), 64–80.

<sup>7</sup> Ebd. 232.

(durch Vermittlung anderer), sondern ein Empfangen im direkten Gegenüber zu Gott. Die Funktion der Gemeinschaft kommt in der Hinführung zur Begegnung, in der Bereitung des geistigen Bodens zum Tragen, wie sich an konkreten Beispielen zeigen läßt. Denn die charismatische Erneuerungsbewegung ist ausgezeichnet durch glaubwürdig bezeugte Geschehnisse, die sich nicht als private Erlebnisse, sondern als Erfahrung der Gemeinschaft im Geiste zu erkennen geben. Hier trägt tatsächlich einer des anderen Last und erfüllt so „Christi Gesetz“: das Gesetz des Geistes.

Gehen wir nun auf einige wichtige Elemente dieser „Pneumatologie der Erfahrung“ ein und folgen wir dabei der im „Mecheler Dokument“ gebotenen Darstellung. „Als Hilfe für alle, die über die charismatische Erneuerung in der heutigen Welt eine Beurteilung abgeben oder Entscheidungen fällen müssen, lud Léon-Joseph Kardinal Suenens eine kleine internationale Arbeitsgruppe von Theologen und Laien vom 21. bis 26. Mai 1974 nach Malines/Mechelen, Belgien, ein. Diese versuchten, theol. und pastorale Hinweise als Antwort auf die häufigsten Anfragen in dieser Angelegenheit zu geben<sup>8</sup>.“

Bezüglich der Entstehung der Bewegung findet sich folgender Hinweis: „1967 erfuhr eine Gruppe katholischer Professoren und Studenten in den USA eine auffällige spirituelle Erneuerung, begleitet von einer Kundgebung der Charismen des Geistes, die die in 1 Kor 12 aufgezählten einschloß, aber sich nicht auf sie beschränkte. Das war der Anfang dessen, was jetzt als katholische charismatische Erneuerung bekannt ist“<sup>9</sup>. An den Wirkungen der „spirituellen Erneuerung“ ist abzulesen, daß hier Gottes Geist am Werk ist: „Die Erfahrung der Kraft des Heiligen Geistes bewirkt eine tiefverwurzelte innere Bekehrung und eine tiefgreifende Umwandlung im Leben von vielen. Der Heilige Geist wird erfahren als Kraft zu dienen und zu bezeugen, das Evangelium in Wort und Tat zu predigen mit einer Kundgebung von Kraft, die zum Glauben bewegt und Glauben weckt . . . Obwohl tief persönlich, ist die neue Beziehung zu Jesus keineswegs privat . . . bewirkt eine Hinwendung zur Gemeinschaft . . . ist charakterisiert durch eine große Liebe zur Kirche, eine Verpflichtung auf ihre innere Ordnung, ihr sakramentales Leben und ihre Lehrautorität“<sup>10</sup>. Die Hinwendung zur Gemeinschaft bedeutet nicht Abkehr vom Individuum, aber Rang und Rolle der Person werden von der Gemeinschaft her bestimmt. Das ist ein Prinzip der christlichen Anthropologie, das nicht immer gebührend Beachtung gefunden hat, hier aber wieder voll zu Ehren kommt. Erst im Lichte dieser richtig gestellten Orientierung an der Gemeinschaft kann die Bedeutung der Charismen verstanden werden, um deren Erwerb bzw. Ausübung es in der Ch. E. geht.

So wird verständlich, daß nach dem Selbstzeugnis der „Erneuerung“ in sakramentaler Begrifflichkeit gesagt wird: Sie gründet sich „auf eine Erneuerung dessen, was einen zur Kirche gehören läßt, d. i. eine Erneuerung der sakramentalen Initiation (Taufe, Firmung, Eucharistie). Der Geist, der bei der sakramentalen Einweihung gegeben wurde, wird auf dem persönlichen und sozialen Niveau voller zugeeignet, so daß es im Leben des Christen ständig eine kontinuierliche

---

<sup>8</sup> MD, Vorwort 1.

<sup>9</sup> Ebd. 3.

<sup>10</sup> Ebd. 4.

Metanoia gibt<sup>11</sup>. Das erneuerte Verständnis für Gemeinschaft, Sozietät und Pluralität kann eine vertiefte Sicht des trinitarischen Gottes und damit eine Bereicherung des Gottesbildes zur Folge haben: „Die theologische Basis der Erneuerung ist wesentlich trinitarisch“<sup>12</sup>. Und ganz im Sinn der von H. Mühlen<sup>13</sup> ausgeführten pneumatologischen Interpretation des Geheimnisses Christi: „Die Identifikation Jesu mit Christen (Apg. 9,4f) ist nur möglich wegen der Identität desselben Heiligen Geistes im Vater, im Sohn und in den Christen (Röm 8,9; vgl. Lumen gentium, Art. 7)“<sup>14</sup>. Darum kann auch Kirche nicht ohne den Geist bestehen. Sie ist das „Sakrament Christi“ und Manifestation seines Geistes<sup>15</sup>. Dieser kommt nicht erst nachträglich dazu, sondern Kirche ist (in Analogie zur Inkarnation) von allem Anfang an getragen und erfüllt von seiner Kraft<sup>16</sup>. So kann es gar nicht anders sein, als daß die Lebensvorgänge in der Kirche charismatischer Natur sind, Bewegungen des Geistes, Vorgänge ins Zentrum und Wesen der Kirche. Eine statische Betrachtung (etwas der Strukturen der Kirche, ihres Wortes und ihrer Sakramente) ist von daher ausgeschlossen. Im personalen Bereich wirkt sich dies so aus, daß es keine besondere Klasse von „Pneumatikern“, d. h. Geistträgern gibt, sondern in einem umfassenden Kommunikationsprozeß jeder einzelne mit seinen ihm eigenen Charismen dem Ganzen dient. In der charismatischen Ordnung wird „Dienst“ groß geschrieben, aber es ist ermächtiger, gleichsam amtlicher Dienst, nicht nur vom Hl. Geist verliehen, sondern von ihm auch zur Verpflichtung gemacht: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigte“<sup>17</sup>. Im Sinne dieser pneumatischen Verpflichtung ist „jeder Christ ein Charismatiker“<sup>18</sup>.

Es stellt sich die Frage nach dem wahren Unterschied der „Geistträger“, wie er etwa besteht zwischen den „alltäglichen“ Charismatikern und den Amtsträgern: „Wenn auch die Kundgebung des Geistes in Priestern und Laien nicht in Funktion oder Art dieselbe ist, so hat doch jeder seine Gabe. Der Dienst des Diakons, des Priesters und des Bischofs ist selbst ein Charisma. Das Charisma ist ein Ordnungsprinzip in der Kirche auf solche Weise, daß es keine Unterscheidung zwischen der institutionellen und der charismatischen Kirche gibt“<sup>19</sup>. Dieser hier sehr allgemein gehaltene Hinweis auf pneumatisch bedingte Strukturen bedürfte wohl noch der Vertiefung und Präzisierung in Richtung auf die sakramentale Vermittlung der Charismen, durch die sie erst zu ekklesialen Gaben, nicht nur für die Kirche, sondern auch von der Kirche werden. Denn hier setzt der Ursprung auch der institutionellen Ordnung ein, die als Ausprägung des „gesellschaftlichen Gefüges“ der Kirche zu den Manifestationen des Geistes gehört<sup>20</sup>. Die Relation der Geistesgaben zu den Sakramenten bleibt in dem Dokument undeutlich, wenn auch die Hinweise darauf nicht fehlen. Für den Zusammenhang des alltäg-

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd. 9.

<sup>13</sup> H. Mühlen, *Una Mystica Persona, op. cit (Anm. 5)*.

<sup>14</sup> MD 10.

<sup>15</sup> Vgl. „Die Kirche und der Heilige Geist“, ebd. 13f.

<sup>16</sup> Vgl. Vat. II, Konst. „Lumen gentium“ (abgek. LG), Art. 8.

<sup>17</sup> 1 Kor 9,16.

<sup>18</sup> Vgl. MD 15f.

<sup>19</sup> Ebd. 16.

<sup>20</sup> LG, Art. 8.

lichen Christseins und des erstmaligen sakramentalen Christ-werdens in der Taufe wird auf die bleibende und wirksame Gegenwart des Geistes verwiesen. „Den Geist empfangen ist: Ein Christ werden“<sup>21</sup>. Dies gilt auch von den anderen Sakramenten der christlichen Initiation, von Firmung und Eucharistie: Sie sind „das wirksame Zeichen der Verleihung des Geistes“<sup>22</sup>. In diesem Zusammenhang erhält das „opus operantis“ seinen unaufgebbaren Rang „als Maß dessen, was man empfängt“<sup>23</sup>; Bewußtheit, Erwartung und Offenheit sind gleichsam ein Beitrag des einzelnen zur Wirksamkeit des Geistes. Andererseits darf die subjektive Disposition auch wieder nicht überbewertet werden, weil dies dem Prinzip der Souveränität und Freiheit des Geistes widersprechen würde<sup>24</sup>.

Schwierig ist die Frage der Einteilung der Charismen „als ungewöhnliche Gaben oder als gewöhnliche Dienste“<sup>25</sup>, zumindest dann, wenn ihre Wirksamkeit streng unter dem Aspekt des „Dienstes“ und damit des Weitergebens der Gaben gesehen wird, wobei das Aktionsfeld nicht mit Kirche einfachhin identisch ist. Hier wird es doch wohl immer wieder von der jeweiligen Situation abhängen, ob eine „Begabung“ zur normalen Ausstattung des Christen oder zur „ungewöhnlichen“ Indienstnahme gehört, die für grenzüberschreitende Aktionen (z. B. christliches Zeugnis inmitten atheistischer Umwelt) mit besonderen Gaben ausgestattet wird. Es scheint mir zu wenig auf den Welt-Dienst der Kirche bezogen zu sein, wenn gesagt wird: „... Charismen (sind) wesentlich Dienste, die zum Alltagsleben der örtlichen Kirche gehören“<sup>26</sup>. Auch folgende Feststellung scheint mir anfechtbar: „Die charismatische Erneuerung gibt der Kirche nichts, was sie nicht schon besäße“<sup>27</sup>. Es dürfte doch zu wenig sein, die Erneuerung auf ein „erweitertes Bewußtsein“ ausgerichtet zu sehen, „und dieses Bewußt-Sein und diese Erwartung beeinflussen die Erfahrung und das Leben der Kirche“<sup>28</sup>. Das klingt zu „psychologisch“ und zeigt sich zu wenig verankert im sakramentalen Urgrund der Kirche. Denn mit jeder Taufe gewinnt die Kirche einen „neuen“ Menschen hinzu und besitzt (sofern „besitzen“ hier überhaupt angebracht ist) mit jedem sakramentalen Ereignis mehr, als sie vorher hatte. So gesehen ist das Leben der Kirche Fortschritt auf dem Wege zur wahren Universalität und Weite, Wachstum und Selbstverwirklichung. Jede Verkündigung schafft neue Wirklichkeit, jedes Sakrament desgleichen. Die paar Gaben, die da genannt werden: Prophetie, Heilung, Sprachenrede oder Auslegung, können nicht alles sein. Im Blick auf die Kirche als „Sakrament Jesu Christi“, wie sie sich der Ch. E. in besonders eindringlicher Weise zeigt, können die verschiedenen Gaben nur in Verbindung mit den wichtigsten Lebensfunktionen dieses Sakramentes richtig geortet und gewertet werden.

Auch die Entwicklung neuer „Stile oder Typen religiösen Lebens oder religiöser Kultur“<sup>29</sup> ist ein Anwachsen von Wirklichkeit, eine Bereicherung der vielfältigen

---

<sup>21</sup> MD 16.

<sup>22</sup> Ebd. 18.

<sup>23</sup> Ebd. 21.

<sup>24</sup> Ebd. 22.

<sup>25</sup> Ebd. 27.

<sup>26</sup> Ebd. 28.

<sup>27</sup> Ebd. 30.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd. 31.

kirchlichen Lebensformen, was alles nicht nur eine bewußtseinsmäßige oder gar nur psychologische Intensivierung, sondern im Prozeß des unaufhaltsamen „Neuwerdens“ wachsende Vollendung des Lebens bedeutet. „Eine theologisch-kirchliche Kultur . . . ist eine Verbindung von Glauben, Theologien, konfessionellen Darstellungen, Liturgie, sakramentalem Leben, Formen der Volksfrömmigkeit, Typen der Ämter, Stilen der Kirchenstruktur, Recht und Rechtswissenschaft . . . Es besteht die Notwendigkeit, die Ch. E. in die katholische Kultur einzuverleiben, aber in solcher Weise, daß nichts von den echten biblischen Wirklichkeiten verwässert wird“<sup>30</sup>. Innerhalb dieser neuen „theologischen Kulturen“ bildet sich auch ein eigener Sprachstil aus, den die kath. Gruppen mit den evang. teilweise gemeinsam haben, woraus Probleme des Wortgebrauches entstehen. So gilt es, die Bedeutung der „Taufe im Heiligen Geist“ zu klären: „In der katholischen Erneuerung beziehen sich die Worte ‚Taufe im Heiligen Geist‘ auf zwei verschiedene Bedeutungen oder Momente. Erstens in einem theologischen Sinn: In diesem Sinn wurde jedes Glied der Kirche im Geist getauft, weil jedes das Initiationssakrament empfangen hat. Zweitens in einem erfahrungsmäßigen Sinn: Die Worte beziehen sich auf den Augenblick oder auf den Wachstumsvorgang, durch dessen Wirksamkeit der Geist, gegeben während der Initiationsfeier, bewußt erfahren wird. Wenn innerhalb der katholischen Erneuerung von der ‚Taufe im Heiligen Geist‘ gesprochen wird, ist gewöhnlich die bewußte Erfahrung, der erfahrungsmäßige Sinn gemeint“<sup>31</sup>. Hier wäre der Zusammenhang und die gegenseitige Verwiesenheit von Taufe und Firmung genauer zu bedenken.

Grundsätzlich ist zur Diskussion über die rechte, unmißverständliche Bezeichnung dieser höheren „Erfahrung des Geistes“ zu fragen, warum nicht schlicht und einfach von einer „Tauf- Erneuerung“ gesprochen werden könne. Sicher geht durch die Weglassung der Bezeichnung „Taufe im Heiligen Geist“ nicht das Wesentliche in der Ch. E. verloren<sup>32</sup>, weil durch Fragen der Nomenklatur überhaupt nichts Wesentliches freigesetzt werden oder verlorengehen kann, es sei denn, man wolle damit auch eine Arkandisziplin etablieren. Ähnliches gilt für die „Probleme des Wortgebrauches in der Anwendung auf die ganze Erneuerung. Soll sie „ch. Bewegung“ heißen oder „ch. Erneuerung“ oder „spirituelle Erneuerung“<sup>33</sup>?

Ein wichtiges Thema ist die „Unterscheidung der Geister“: „Sobald man vom Geist, der in das Bewußt-Sein durchbricht, und von religiöser Erfahrung spricht, sieht man sich unmittelbar dem Problem gegenüber, wie man wahre von falschen Kundgebungen des Geistes unterscheidet“<sup>34</sup>. Gerade hier müßte das Prinzip der „korporativen“ Kontrolle bzw. Unterscheidung gelten, d. h. daß nicht der einzelne als solcher, sondern immer nur und in letzter Intention die Gemeinschaft als Geiststräger gesehen werden kann, wie dies auch von den übrigen Lebensvoll-

<sup>30</sup> Ebd. 31 f.

<sup>31</sup> Ebd. 34.

<sup>32</sup> Ebd. 27.

<sup>33</sup> Wie die Zeitschrift „Erneuerung in Kirche und Gesellschaft“ zeigt, setzt sich immer mehr die Benennung „Charismatische Gemeinde-Erneuerung“ durch. Damit kann der ekklesiale Dienst treffend bezeichnet werden. Vgl. Heft 6 (1979), das die „Vorläufige Ordnung für die charismatische Gemeinde-Erneuerung in der katholischen Kirche im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ vorstellt. Dazu auch der „Kommentar“ von H. Mühlen, 33–42.

<sup>34</sup> MD 39.

zügen der Kirche gilt. – Erfahrung der Gemeinschaft aus der Erfahrung des Geistes – so könnte die lebendige Wechselbeziehung zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft gedeutet werden. Daß sich darin das trinitarische Lebensgeheimnis Gottes mit ausspricht, kommt in der besonderen Gebetspraxis der Ch. E. zum Ausdruck, in der die offene Rede, der Dialog als Sprachstil, das offenbarende Wort dominieren, d. h. das Gebet im Geist und in der Wahrheit. Auch dies trägt zur Unterscheidung der Geister bei. Sie entzieht sich der Möglichkeit des einzelnen und untersteht dem verantwortlichen Dienst der Gemeinschaft, dieser speziell als Dienst an der Einheit gefaßt. Von daher kann nicht nur das Amt als bleibende Gestalt des Dienstes in der Kirche seine Begründung und Berechtigung erhalten (gleichsam als ein Dienstant des Geistes), sondern es werden als Ziel der Ch. E. Einheit und Ordnung der Gemeinden sichtbar. Zitiert wird der wichtige Hinweis in der Kirchen-Konstitution: „Das Urteil über ihre (der Charismen) Echtheit und ihren geordneten Gebrauch steht bei denen, die in der Kirche die Leitung haben und denen es in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten“ (Lumen gentium, Art.12)<sup>35</sup>.

In einer zusammenfassenden Auslegung dieser Prinzipien heißt das: „Die Gemeinschaft hat eine besondere Rolle bei der Unterscheidung zu spielen, und in der Gemeinschaft können bestimmte Individuen eine besondere Rolle spielen. Wegen der lehrhaften Elemente in den Normen für die Unterscheidung der Geister wird empfohlen, daß die ausgebildeten Theologen sich am Vorgang der Unterscheidung beteiligen. Der Bischof hat eine allgemeine pastorale Fürsorge zu üben, und in solchen Fällen, wo es als notwendig beurteilt wird, übt er eine entscheidende Rolle in der Unterscheidung aus. Dies bedeutet nicht nur zu unterscheiden, was schlecht ist, sondern auch zu ermutigen, was gut und recht ist“<sup>36</sup>.

Im Lichte dieser auf die Praxis bezogenen Überlegungen ist zu fragen, wie die Ch. E. die Charismen überhaupt versteht. Dazu heißt es im Abschnitt über „Die charismatische Struktur der Kirche“: „Der Geist . . . ist eine Gabe an die ganze Kirche . . . Die erste Gabe ist die Gabe des Geistes selbst. Mit dem Geist kamen die Gaben, d. s. die Charismen“<sup>37</sup>. Ausgehend von der sakramentalen Auffassung von Kirche<sup>38</sup>, die auf uns „die Salbung Christi durch den Geist“ ausbreitet, wird das Charisma als eine Erscheinungsform des Geistes aufgefaßt. „Dieser Geist, der der ganzen Kirche gegeben ist, gelangt zur Wahrnehmbarkeit in Diensten an der Kirche und der Welt. In diesem Sinne sind der Geist und seine Charismen untrennbar, aber nicht identisch. Obwohl eine Kundgebung (1 Kor. 12,7) des Geistes, ist das Charisma nicht der Geist selbst. Ein Charisma ist ein Sichtbarwerden des Geistes in einer dienenden Funktion. Daher richtet sich ein Charisma mehr nach außen im Dienst an der Kirche und der Welt, als nach innen auf die Vollendung des Individuums“<sup>39</sup>. Die Charismen sind somit einem doppelten Zweck zugeordnet: einerseits dienen sie dem Geist zur „Wahrnehmbarkeit“, zum Zeichen seiner Präsenz in der Kirche, andererseits dienen sie im Lebenspro-

---

<sup>35</sup> Ebd. 41.

<sup>36</sup> Ebd. 40.

<sup>37</sup> Ebd. 14.

<sup>38</sup> Vgl. LG, Art. 1.

<sup>39</sup> MD 15.

zeß der Kirche beim Aufbau ihrer Gemeinschaft, Ordnung und Einheit. Das Sichtbarwerden des Geistes gehört selbst zur sakramentalen Ordnung, wie dies in der pneumatologisch so bedeutsamen Aussage in „Lumen gentium“ (Art. 8) angezeigt wird: „wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das soziale Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).“

Das Charisma wird so nachdrücklich in seiner funktionalen Bedeutung gesehen, daß sich die Frage stellt, welche Rolle „Gnade“ spielt, wenn sie nicht von vornherein dienendes Charisma ist, oder noch mehr, ob für eine andere Gnade als das Charisma überhaupt noch Platz ist. Doch mag diese Frage an der wesentlichen Intention der Ch. E. vorbeiziele, die doch darin besteht, alle Gnade und damit das Wirken Gottes in der Zeit „erfahrbar“ werden und aus der Kraft der Erfahrung in Leben und Praxis Gestalt annehmen zu lassen. Ist dann Charisma im Horizont der „Erfahrungstheologie“ nichts anderes als „erfahrene Gnade“? Da es sich dabei um zutiefst personale Vorgänge handelt, läßt sich dafür auch der Erfahrungsbegriff der „Begegnung“ einsetzen: Begegnung mit dem in Christus und dem Geist lebendigen Gott. Dieses Erlebnis hat mit Ergriffenwerden und Ergreifen zu tun, es kann sich in emotionalen Reaktionen äußern, die freilich in ihrer Abhängigkeit von Temperament und Charakter des Betroffenen keine sicheren Indizien sein können.

Auf „Fragen zur Bewertung“ geht der V. Abschnitt ein und warnt ebenso vor einer Überschätzung wie vor der allgemeinen Furcht vor Emotionen: „Obwohl von ihr unterschieden, ist das emotionelle Element nicht vollkommen von der Erfahrung getrennt. Man erfährt etwas als ganzer Mensch“<sup>40</sup>.

In der neu erwachten „tiefen Liebe zur Heiligen Schrift“ ist eine besonders edle Frucht der Ch. E. zu entdecken. „Der Gebrauch der Schrift hat oft den Charakter der Andacht, gelesen und ausgekostet als Akt des Gebetes“<sup>41</sup>. Auch die Gefahr des „biblischen Fundamentalismus“, im Gefolge einer unkritischen buchstäblichen Auslegung, wird gesehen: „Doch müssen ihre Wurzeln richtig verstanden werden. Obwohl die Erneuerung mit dem ganzen Volk Gottes, mit Laien und Klerikern zu tun hat, zeigt sie weithin das Wesen des Laien, des Volkstümlichen. Sie ist geprägt vom Laien in ihrer Rhetorik, in ihrer Vorgangsweise und in der Unmittelbarkeit, mit der sie an religiöse Probleme herangeht. Dieser Laien-Charakter ist eine der wichtigen Stärken der Erneuerung und sollte bewahrt werden. Doch hat sie, weil sie durch Kategorien des Laienlebens charakterisiert ist, auch einen laienhaften Zugang zur Hl. Schrift. Das bedeutet die Tendenz, sich dem Text direkt zu nähern und sich vom Text ohne die Hilfe einer formulierten Hermeneutik ansprechen zu lassen“<sup>42</sup>. Von einer gefährlichen Isolierung kann nur das „sentire cum ecclesia“ bewahren, der Mitvollzug des Glaubenssinnes, von dem es in „Lumen gentium“ heißt: „Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der

<sup>40</sup> Ebd. 43.

<sup>41</sup> Ebd. 44.

<sup>42</sup> Ebd. 44.

Leitung des heiligen Lehramtes . . . den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest“<sup>43</sup>.

In der Nähe zur geistinspirierten Schrift steht auch die pneumatische Sprachengabe in Form verschiedener Redeweisen, vom „Sprachengebet“ bis zur Prophezie. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist die freie, an keine Formeln gebundene Rede aus innerer Erfahrung und Ergriffenheit. Die Ch. E. beruft sich für die Legitimation der Sprachenrede auf ähnliche Ereignisse in den ersten christlichen Gemeinden: „Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Zungen die Großtaten Gottes reden“ (Apg 2,11; 10,45f). Als die zentralste Funktion des Charismas der Sprachengabe wird das Gebet erachtet, vor allem das Lobgebet<sup>44</sup>. „Es liegt ein beträchtlicher spiritueller Wert darin, eine vorbegriffliche, objektfreie Weise des Betens zu haben. Es erlaubt einem, das, was nicht in einer begrifflichen Ausdrucksweise gesagt werden könnte, in einer davon verschiedenen, vorbegrifflichen Ausdrucksweise zu sagen“<sup>45</sup>. Auch vor Übertreibungen in der Wertschätzung bzw. im Gebrauch der Sprachenrede wird ausdrücklich gewarnt. „Im Verlauf der Zeit tendieren diese Übertreibungen zu Verschwinden, und es wird allgemein anerkannt, daß das, was ‚Taufe im Geist‘ genannt wird, nicht notwendigerweise mit Sprachenrede verbunden ist“<sup>46</sup>.

Hier wäre noch folgende pastorale Anregung am Platz: Sprachenrede muß nicht nur heißen, in freier oder gar fremder, ja unverständlicher Sprache reden, sondern kann auch jeden Versuch, sich überhaupt verständlich zu machen, bedeuten. Sich über Offenbarung und offenbarender Begegnung innerhalb der Gnadenerfahrungen aussprechen und anderen mitteilen zu können, ohne dabei unverständlich oder auch nur unklar in der Ausdrucksweise zu werden, wird jeder, der es einmal versucht hat, als wahre Kunst ansehen. Das gilt für die liturgische Verkündigung ebenso wie für das gelebte Zeugnis in Familie und Öffentlichkeit<sup>47</sup>. Hier gilt das „Ringeln um die Sprache“, das Entdecken des rechten Wortes, das in der christlichen Verkündigung umso mehr wiegt, als gerade sie vom Ereignis des Wortes lebt und die „Wortwerdung“ der Mysterien Gottes sprachlich zu vermitteln hat. Hier lebt die Sprache nicht als Selbstzweck, sondern dient als Medium der Wahrheit.

Zu den verschiedenen Formen der Verkündigung gehört auch „Heilung“, durch die gleichsam in der „Körpersprache“ die Nähe des Gottesreiches angesagt wird<sup>48</sup>. Ebenso ist die rituelle Handauflegung, die sich die Beteiligten geben, eine Form der Verkündigung: „In der charismatischen Erneuerung ist die Handauflegung ein sichtbarer Ausdruck der Solidarität im Gebet und der geistlichen Einheit in der Gemeinschaft“<sup>49</sup>. Mit dem Gebet um den Hl. Geist soll dieser Ritus Taufe, Firmung, Ehe oder auch die Priesterweihe vergegenwärtigen und gleichsam neu beleben. Dogmatisch gesehen, werden diese Sakramente aus ihrer zeitlichen Fixierung, da sie ja (die Ehe ausgenommen) nur einmal gespendet werden können, gelöst und in den Strom wachsender Lebenserfahrung gestellt, um dort neue

<sup>43</sup> Art. 12.

<sup>44</sup> MD 57.

<sup>45</sup> Ebd. 58.

<sup>46</sup> Ebd. 47.

<sup>47</sup> Das gilt im besonderen vom prophetischen Sprechen „an Christi statt“ (2 Kor 5,20).

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 61f.

<sup>49</sup> Ebd. 63.

Wirkungen zu zeitigen. Es geht um ein Wiederaufleben der Sakramente in einem je neuen Erlebnishorizont. Vor allem wird die soziale Komponente, der Gemeinschaftsbezug, deutlich herausgestellt, da sich ja an dieser Form von „Wiederholung“ die Gemeinschaft zeichenhaft beteiligt.

### Die ökumenische Bedeutung

Für die Fruchtbarkeit der Ch. E. ist ein ebenso wichtiger wie unübersehbarer Testfall die ökumenische Bewegung<sup>50</sup>. Der Geist, der keine Grenzen kennt, wird sich in und mit der Ch. E. als Geist der Einheit offenbaren. Das zeigt Kardinal Léon-Joseph Suenens überzeugend auf. In der Einleitung zu seinem Buch sagt er über den Zusammenhang mit dem oben vorgestellten ersten Dokument, es sei dessen Fortführung: „Hier liegt nun das zweite Dokument der Reihe vor. Sein Zweck ist, aufzuzeigen, welchen spezifischen Beitrag die Charismatische Erneuerung zur Ökumenischen Bewegung leisten kann, die eine Wiedervereinigung der getrennten Christen anstrebt“<sup>51</sup>.

H. Mühlen gibt eine instruktive „Einführung für den deutschen Sprachraum“<sup>52</sup> und hebt den hohen spirituellen Rang des Buches hervor: Es ist „das einzigartige Zeugnis eines Bischofs und Kardinals, in dem Institution und Charisma in einer für die charismatische Erneuerung der katholischen Kirche vorbildhaften Weise in Symbiose vereinigt sind“<sup>53</sup>. Suenens beschreibt in einem ersten Kapitel „die ökumenische Strömung“ auf der Grundlage einer Ekklesiologie, die – gem. *Lumen gentium* 8 – jede unterschiedlose Identifizierung der Kirche Christi mit der kath. Kirche ausschließt. So wird der „ökumenische Ursprung der Ch. E.“ sichtbar: Der Geist drängt zur offenen Begegnung in der Wahrheit und so zur Gemeinschaft in Liebe. „Die Charismatische Erneuerung ist eine auserlesene ökumenische Gnade, weil sie jenen Christen, die einander fremd sind, aber in demselben lebendigen Glauben an den Heiligen Geist Gemeinschaft haben, einen Boden der Begegnung anbietet“<sup>54</sup>.

Fast in einem Nebensatz weist Suenens auf die Bedeutung der ostkirchlichen Theologie für das Verständnis des Hl. Geistes<sup>55</sup>. Hier meldet sich ein bis heute unerfülltes Desiderat nach einer ausdrücklichen Aufnahme der von der östlichen Pneumatologie ausgehenden Impulse auf die Ch. E. unserer Zeit. Hat doch gerade das II. Vat. auf tiefliegende Zusammenhänge aufmerksam gemacht, was bewußt oder (wie so oft) unbewußt auf das kirchliche Selbstverständnis einge-

<sup>50</sup> MD geht darauf nur ganz kurz ein (54f). Schon Heft 4 der gen. Zeitschrift (1978) geht in seiner Gesamthematik auf die ökumenische Zusammenarbeit ausführlich ein. Das nunmehr vorzustellende Buch von Kardinal Léon-Joseph Suenens zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit und Ausführlichkeit die ökumenische Aufgabe der Ch. E. auf: Gemeinschaft im Geist – Charismatische Erneuerung und Ökumenische Bewegung, op. cit. (Anm. 4). Vgl. auch: *ders.*, Hoffen im Geist, Salzburg 1974.

<sup>51</sup> L. J. Suenens, Gemeinschaft im Geist, op. cit., 23.

<sup>52</sup> Ebd. 5–19. Folgende Themen werden kurz skizziert: 1. Ökumenisches Charisma. 2. Charismatische Gemeinde-Erneuerung und Ökumenismus im deutschen Sprachraum. 3. Das Verhältnis von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche. 4. Heilung der Geschichte.

<sup>53</sup> Ebd. 5.

<sup>54</sup> Ebd. 47.

<sup>55</sup> „Die Anerkennung der Schuldigkeit den Pfingstlern gegenüber verkennt keineswegs all das, was der für die Rolle des Heiligen Geistes stets so empfindlichen Tradition der Ostkirchen zu verdanken ist: Die ostkirchlichen Konzilsväter betonten dies unaufhörlich im Verlauf des II. Vatikanischen Konzils. Doch soll in unserer Arbeit die Aufmerksamkeit vor allem auf die Strömung der Pfingstbewegung mit der ihr eigenen Charakteristik gelenkt werden“ (42).

wirkt hat. „Diese Hervorhebung der Rolle des Heiligen Geistes kann den ökumenischen Dialog sowohl mit unseren orthodoxen als auch mit unseren protestantischen Brüdern nur fördern. Sie bedeutet eine Aufforderung, die Existenz und die Zukunft der Kirche in einem viel radikaleren Abhängigkeitsverhältnis von Gott zu sehen und sie regt uns an, uns innig zu einigen“<sup>56</sup>.

Suenens nennt unter den Voraussetzungen eines echten Ökumenismus<sup>57</sup>, die von der Ch. E. beachtet werden müssen, wenn sie ihrer ökumenischen Berufung entsprechen will: den Einschluß in das kirchliche Mysterium, d. h. die Ch. E. darf sich vom umfassenden Leben der Kirche nicht isolieren; die Kirche ist als Mysterium zu sehen, soziologische und gesellschaftliche Bemühungen allein genügen nicht; die pneumatische Ordnung gilt es zu erfahren und erfahren zu lassen. Für diese Aufgabe muß sich die Ch. E. unermüdlich rüsten. Ökumenisch verantwortliche Arbeit bedarf guter theol. Bildung ebenso wie der unbestechlichen Unterscheidung der Geister, um nicht in einen übertriebenen Supranaturalismus zu fallen<sup>58</sup>. „Allgemeine pastorale Richtlinien“ betreffen u. a. die Gewissensfreiheit bzw. deren Verneinung im Proselytismus<sup>59</sup>. „Besondere pastorale Richtlinien“<sup>60</sup>, greifen die Hinweise des konziliaren Ökumenismus-Dekretes und des Ökumenischen Direktoriums auf. Sie sind hilfreich und für eine gemeinsame Praxis unumgänglich notwendig.

Als Beispiele für die gleicherweise ökumenische Weite wie pneumatologische Tiefe dieser „besonderen pastoralen Richtlinien“ seien zwei Themen genannt: 1. Die Interkommunion<sup>61</sup>: Die eucharistische Feier wird sowohl als Zeichen der kirchlichen Einheit gesehen wie auch als ein „Viatikum“, d. h. Wegstärkung und damit als Mittel für die Einigung, „eine Gnade der Einheit, die unter den getrennten Christen nachgelebt und gefördert werden sollte“<sup>62</sup>. Ökumenisch bedeutsam folgende Aussage: „Es ist Sache der letzten verantwortlichen Instanz der einzelnen Kirche, das heißt des Bischofs, einer gelegentlichen Interkommunion unter gewissen Voraussetzungen zuzustimmen, die durch ihren Ausnahmecharakter das Grundprinzip wahr“<sup>63</sup>.

Das 2. Thema: „Die Anrufung Mariens und der Heiligen“ im Gebetsleben der Ch. E.<sup>64</sup>. Suenens nennt das 8. Kap. von *Lumen gentium* „Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche“ und dessen Ergänzung durch das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. „Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung“ (1974) „die Grundlage der katholischen Marienverehrung“<sup>65</sup>. Die Katholiken werden aufgerufen, sich durch die Anwesenheit von Protestanten von ihr nicht abhalten zu lassen. Das gilt auch von der

<sup>56</sup> Ebd. 48.

<sup>57</sup> Ebd. 57–65.

<sup>58</sup> Vgl. „Die Kirche als Mutter und die Unterscheidung der Geister“ (72–74); „Unterscheidung besonderer Charismen“ (74–87), im einzelnen: a) Die Prophetengabe der Kirche; b) Glaube und Privatoffenbarungen; c) Das Sprachengebet; d) Das Heilungsgebet; e) Befreiung, Exorzismus; f) Ein parapsychologisches Phänomen: die Geist-Ohnmacht.

<sup>59</sup> Ebd. 88–91.

<sup>60</sup> Ebd. 94–108.

<sup>61</sup> Ebd. 96 f.

<sup>62</sup> Ebd. 96.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Ebd. 97 f.

<sup>65</sup> Ebd. 97.

Verehrung aller anderen Heiligen. So wird „der geistliche Ökumenismus, unsere gemeinsame Hoffnung“<sup>66</sup> aufgebaut. Die Ch. E. ist eine der heilsamen Kräfte im Dienst der einzelnen Gemeinde und der universalen Kirche. Ursprung und bleibende Grundlage kirchlicher Reformen ist immer eine tiefgreifende „Bewegung des Geistes“. Der Geist bewahrt die Kirche vor Erstarrung und tödlicher Resignation. Die Erwartungen, die wir in Sorge um die Kirche in die Charismatische Gemeinde-Erneuerung setzen, sind groß.

<sup>66</sup> Ebd. 109. Ökumenismus wird als spirituelle Haltung und als geistliche Übereinstimmung dargestellt.



NEUERSCHEINUNG

LAUN, Hellmut

SO BIN ICH GOTT BEGEGNET

Eine ungewöhnliche Bekehrung

144 Seiten, 13,5 x 20,5 cm, brosch.

öS 98.-/DM 14,-

ISBN 3-85329-241-0

Der Autor schildert in diesem autobiographischen Werk, wie ihm unerklärliche, dramatische Ereignisse die Erfahrung der Existenz Gottes vermitteln.

Die Begleitumstände, die ihn zu einer völligen Neuorientierung seines Lebens bewegen, erinnern an die Bekehrung des hl. Paulus.

VERITAS  
verlag

Wien – Linz – Passau

## Christliche Lyrik: Wieder lebenskräftig

Theoretische Erwägungen, reflektierte Erfahrungen und Hintergrundinformationen eines Beteiligten

### I

In Predigtvorlagen und praktisch-pastoralen Handreichungen wird oft als Einstieg in die Predigt ein Zitat aus der Literatur empfohlen<sup>1</sup>. Manchmal hat man sogar den Eindruck, die Literatur würde auf mundgerecht gemachte Zitate hin regelrecht ausgeschlachtet. Umgekehrt gehen Literaten oft in einer Weise mit der Bibel und kirchlichen Lehrsätzen um, die zeigt, wie groß ihre Unkenntnis der Bibel, Theologie und Kirche in der Regel ist. Ebenso groß ist aber auch die Unkenntnis der Pfarrer in der Literatur. Das ist nur allzu verständlich, wenn man bedenkt, welche vereinnahmenden Arbeitsbelastungen die Pfarrer heutzutage ausgesetzt sind. Die Kritik ist darum tiefer anzusetzen: bei der Kirche selbst, die als ganze keine literarische Kultur mehr besitzt. Die Kirche ist a-literarisch geworden. Man muß schon bis ins 16./17. Jh. zurückgehen, um sie im Besitz einer literarischen Kultur anzutreffen. Dabei hat sie in ihren Anfängen durch die Mönche die antiken griechischen und lateinischen Schriften gesammelt, auch wenn in ihnen kein dem Christentum konformer Geist herrschte<sup>2</sup>. Sie hat sich dadurch das historische Verdienst erworben, diese Schriften der Nachwelt erhalten zu haben. Dennoch ging ihre literarische Kultur verloren, so sehr, daß man zur negativen Litanei: die Kirche habe die Arbeiter, die Intellektuellen und neuerdings die Frauen verloren, nun auch die Künstler und Schriftsteller hinzufügen kann. Fanal war der Austritt des Nobelpreisträgers für Literatur Heinrich Böll aus der Kirche (1979). Gerade auf die Beziehung kath. Kirche – Literatur hat das ein bezeichnendes Licht geworfen. Denn seit dem 18. Jh. ist die Prägung deutschsprachiger Literatur sowohl statistisch-quantitativ als auch qualitativ protestantisch<sup>3</sup>. Die kath. Kirche hat durch ihr oberstes Laiengremium, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, auf diesen Tatbestand inzwischen reagiert (1978) durch die Gründung eines nicht ständigen Gesprächskreises für „Literatur und Kunst“<sup>4</sup>. Aus diesem Gesprächskreis heraus erwuchs im März 1979 die Tagung „Kirche, Wirklichkeit und Kunst“. Diese Tagung war bedeutsam für die Aufar-

<sup>1</sup> K.-J. Kuschel spricht von der „Faszination moderner Literatur als eine Art Steinbruch“ und „als Aufhänger“. (Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Zürich 1978, 4.) Harald Wagner unterstreicht diesen Aspekt in einer Besprechung des gen. Werks: „In einer Zeit, in der es fast selbstverständlich ist für Theologen, sich der modernen Literatur zu ‚bedienen‘ und sie ‚auszuwerten‘, ist es äußerst notwendig, grundsätzliche Beziehungsfragen zu klären . . .“ (ThRv 75/1979 Münster, 490/91).

<sup>2</sup> Gesprächsbeitrag von Bernhard Hanssler bei der Podiumsdiskussion der Tagung „Kirche, Wirklichkeit und Kunst“, von der noch ausführlich die Rede sein wird, wiedergegeben in der Dokumentation unter gleichem Titel. Hans Maier (Hg.), Mainz 1980, 81.

<sup>3</sup> Aus dem Grundsatzreferat „Kirche und Literatur“ von Herbert Rosendorfer der Anm. 2 genannten Tagung. Quelle wie unter 2, 53.

<sup>4</sup> H. Maier, Bericht zur Lage vor der Vollversammlung des ZdK am 17./18. November 1978, Drucksache Top 1, 14 ff. Die Bischöfliche Kommission für Fragen der Wissenschaft und Kultur hatte im gleichen Jahr einige Sitzungen zum Thema von Kirche und Kunst durchgeführt. Dazu existiert ein nichtdatiertes Protokoll mit dem Titel „Anmerkungen und Empfehlungen zum Verhältnis von Kirche und Kunst in der Gegenwart“.

beitung der Probleme zwischen Kirche und Literatur<sup>5</sup>. Hans Maier, der Präsident des Zentralkomitees, sah sich veranlaßt einzugestehen, daß zwischen Kirche und Künstlern (es ging bei der Tagung auch um die bildenden Künstler, die Architekten, Musiker und Filmemacher) ein stellenweise tiefer Graben existiere<sup>6</sup>; aber gerade dieses ehrliche Eingeständnis, diese absolut nüchterne Bewertung des Ist-Zustandes machte eine Aufarbeitung der Probleme möglich. Diese ist mit der Tagung geleistet worden, und es stellt sich nun die Frage, was die kath. Kirche jetzt konkret für den Aufbau eines positiven und konstruktiven Verhältnisses zwischen ihr und der Literatur tun will. Mit dem Katholikentag in Berlin (1980) bot sich eine erste Möglichkeit an, bereits etwas zu tun<sup>7</sup>. Literatur sollte auf dem Katholikentag präsent sein, zunächst nur im Rahmenprogramm, letztendlich aber dann in Form eines Lyrikforums. Aber auch dieses wurde in den ersten Mitteilungen mit der Einschränkung „besonders für jugendliche Besucher“ angekündigt<sup>8</sup>. Wie auch immer, an zwei Nachmittagen lasen in Berlin 14 von Pfarrer Michael Longard ausgewählte Autoren und Autorinnen christliche Lyrik<sup>9</sup>.

Für die Institution des Katholikentages ist das als ein wirklicher Fortschritt zu bezeichnen, doch gibt es bis heute keine Sicherheit dafür, daß das Gespräch zwischen Kirche und Literatur auch fortgesetzt wird. Es ist dringend zu wünschen, daß das geschieht, damit jene Schriftsteller, die sich die Aufarbeitung der Spannungen zwischen Kirche und heutigem Zeitgeist zum Thema gestellt haben, Rückendeckung erhalten. Denn das Erstaunliche ist geschehen: mehr als die Kirche selbst hat die Germanistik an den Universitäten, in den Redaktionsstuben und Lektoraten die christliche Lyrik entdeckt. Gewiß kommt es noch immer vor, daß eine Zeitschrift literarische Texte christlichen Zuschnitts als pfäffisch abqualifiziert und ablehnt, so wie ein schriftstellernder Geistlicher sich vor seinen Mitbrüdern und im Milieu der kath. Pfarrgemeinden zunächst wie ein Fremdkörper vorkommt. Dennoch hat sich das Klima gewandelt, und zwar so sehr, daß man mit Paul Konrad Kurz fragen darf, ob nicht „Jesus die geheime Bezugsgestalt der modernen Literatur“ überhaupt geworden ist<sup>10</sup>. Die Doktorarbeit „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“ von Karl-Josef Kuschel<sup>11</sup> hat diese Annahme eindrucksvoll bekräftigt, wiewohl man sagen muß, daß die Jesusfigur in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur für den Normalleser viel zu verborgen und unerkennbar bleibt. Es ist von daher nicht nur wünschenswert, sondern auch legitim, daß sich christliche Schriftsteller darum bemühen, diese Jesusfigur deutlicher und erkennbarer zu machen, unter der Bedingung freilich, daß sie nicht in eine museale Sprache verfallen und nicht versuchen, um den bereits vor-

<sup>5</sup> Die Frucht dieser Tagung ist festgehalten in der Dokumentation gleichen Titels, siehe Anm. 2.

<sup>6</sup> H. Maier, Bericht vor der Vollversammlung des ZdK am 11. Mai 1979, zit. nach Kirche, Wirklichkeit und Kunst, a. a. O., 101.

<sup>7</sup> Ich habe mit Schreiben vom 22. November 1979 den Leiter des Gesprächskreises Albrecht Beckel auf diese Möglichkeit aufmerksam gemacht.

<sup>8</sup> Mitteilung des ZdK für die Presse vom 5. Februar 1980, 010/II.

<sup>9</sup> Gegen die Auswahl lassen sich Einwände vorbringen. Es fehlten Kurt Marti, Dorothee Sölle, Rudolf Otto Wiemer, Wilhelm Willms und Michael Zielonka. Während Marti und Zielonka keine Einladung erhielten, wurde Dorothee Sölle wieder ausgeladen. Willms und Wiemer konnten wohl aus Termingründen nicht teilnehmen. Dagegen waren Autoren vertreten, denen der Katholikentag die erste größere Profilierungsmöglichkeit geboten haben dürfte.

<sup>10</sup> Diese These durchzieht das literaturkritische Werk von P. K. Kurz. Er selbst hat auf der Tagung „Kirche, Wirklichkeit und Kunst“ in der Diskussion wieder daran erinnert, H. Maier, a. a. O., 61.

<sup>11</sup> Siehe Anm. 1.

handenen Glauben mit ihrer Literatur Girlanden zu binden oder fromme Leute noch ein bißchen frömmen zu machen. Diesem Bemühen unterzieht sich derzeit eine stattliche Zahl schriftstellerisch begabter Christen. Einige von ihnen wurden professionelle Schriftsteller, wiewohl nicht Schriftsteller im Hauptberuf. Daß sich darunter so viele Kleriker, Pfarrer oder Mönche befinden, ist noch für sich ein festhaltenswertes Faktum<sup>12</sup>. So ist Wilhelm Willms Pfarrer in Heinsberg nahe der holländischen Grenze, Stephan Raimund Senge Zisterzienser in Himmerod in der Eifel, Bruno Stephan Scherer Benediktiner in Zürich, Lothar Zenetti Pfarrer in Frankfurt am Main und Michael Zielonka Religionslehrer in Rom. Bei den evang. Autoren sind ebenfalls die Pfarrer stark präsent. Kurt Marti ist Pfarrer in Bern, Johannes Jourdan Pfarrer in Darmstadt und Detlev Block Pfarrer in Bad Pyrmont.

So sehr man es begrüßen muß, daß bei vielen säkularisierten Autoren in der breiten Strömung der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur die Jesusfigur der Sache nach aufscheint<sup>13</sup>, erst die neuen christlichen Autoren tragen Sorge dafür, daß Jesus nicht ein anonymer Christ bleibt, so ironisch die Abwandlung des berühmten Rahnerwortes hier auch klingen mag. Bei diesem Bemühen fehlt es ihnen durchaus nicht an dichterischer Gestaltungskraft<sup>14</sup>; neu sind sie nur insofern, als nach dem Tod der sog. Konvertitendichter wie Gertrud von Le Fort, Reinhold Schneider oder Werner Bergengruen christliche Dichtung im Bewußtsein der literarisch-kulturellen Öffentlichkeit überhaupt nicht mehr vorhanden war<sup>15</sup>. Mit dem II. Vat. erscheint sie wieder auf, was gewiß keine zufällige Koinzidenz ist. Evangelischerseits verlief die Entwicklung erstaunlich parallel, ja, es kam sogar zum Wunder der Schneidung beider Parallelen, und zwar nicht im Unendlichen, sondern in der jüngst verflossenen Zeit. Die christliche Lyrik hat das Zeitalter der Ökumene erreicht. Nur Ausgestaltung, Timbre und Kolorit verraten, ob der Autor katholisch oder evangelisch ist<sup>16</sup>. Wenn wir im Verlaufe dieser Erörterungen noch auf den Unterschied von evangelisch und katholisch zurückkommen, dann dient dies lediglich differenzierterer und detaillierterer Darstellung.

<sup>12</sup> P. K. Kurz: „Es erscheint mir bedeutsam, daß Pastoren und Mönche sprachlich wieder produktiv werden (wie unerhört produktiv waren sie im 16. und 17. Jahrhundert!).“ (In: Der lyrische Atem weht, Ein Literaturbericht, Zeitwende, Oktober 1978, Heft 4, Gütersloh, 246.) Schon beim Workshop Lyrik 1977 der Thomas-Morus-Akademie der Erzdiözese Köln hatte Kurz diese Meinung vertreten.

<sup>13</sup> „Jesus muß als Person nicht «Gegenstand» der Handlung sein, er muß als Person gar nicht vorkommen . . . Aber er muß direkt oder indirekt, offen oder verborgen, real oder transfigural, personhaft oder zeichenhaft maßgebend für das Verständnis des Textes sein, ausschlaggebend für das, worauf es dem Text entscheidend ankommt.“ K.-J. Kuschel, Jesus in . . ., a. a. O., 2.

<sup>14</sup> J. Jorisson schreibt in der Rezension des Buches „Mensch vor Tag und Tau“ des niederländischen Priesterdichters Huub Osterhuis: „Dichterische Gestaltungskraft findet man eher selten bei Autoren religiöser Texte, Osterhuis besitzt sie.“ ZKTh 102/1980, 282. Ich will mittels dieser Studie zeigen, daß dichterische Gestaltungskraft der christlichen Lyrik von heute durchaus nicht fehlt. Das veranlaßt mich an dieser Stelle gleich zu einer Unterscheidung. Der Begriff „religiöse Lyrik“ ist selbstverständlich weiter und inhaltsreicher als der Begriff „christliche Lyrik“. Nicht jede religiöse Lyrik ist gleich christliche Lyrik. 1979 begann das Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn unter der Herausgeberschaft von Erhard Domay, Johannes Jourdan und Horst Nitschke eine Taschenbuchreihe mit dem Titel „Rufe – Religiöse Lyrik der Gegenwart“.

<sup>15</sup> Vgl. P. K. Kurz, Die Neuentdeckung des Poetischen, III Gott und Welt im Gedicht (Frankfurt/M. 1975), 119f.

<sup>16</sup> Die Konvertitendichter hatten die Glaubensspaltung nicht vertieft, sondern im Gegenteil „Wichtiges zu ihrer Überwindung“ geleistet. G. Kranz, Christliche Literatur der Gegenwart (Aschaffenburg 1963), 9.

Rudolf Alexander Schröder, Albrecht Goes und Manfred Hausmann evangelischerseits, Gertrud von Le Fort, Werner Bergengruen und Reinhold Schneider katholischerseits haben in ihrer Literatur keine neue Sprache hervorgebracht, aber sie haben die tradierte Sprache kongenial weiterentwickelt und Gleichgewichtiges in sie eingebracht. Um dies in einem Einzelvergleich zu veranschaulichen: so wie Hermann Hesse die Sprache der Romantiker weiterentwickelt hat, so analogerweise Werner Bergengruen die klassische Sprache Goethes. Das Verdienst der gen. christlichen Altmeister lag in der Kontinuität, die sie der deutschsprachigen Literatur gegeben haben. In der jüngeren deutschen Literaturgeschichte sind sie so zu einem eigenständigen Topos geworden. Analogerweise ist den heute schreibenden christlichen Autoren wohl dichterische Gestaltungskraft abzuverlangen, jedoch nicht in überfordernder Weise eine neue Sprache. Vielleicht dringt dieser oder jener Autor dazu durch, doch literaturkritisch kann die Forderung nicht höher sein als das möglichst kongeniale Sich-Aneignen, das wirkliche Bewohnen der Sprache der eigenen Zeit. Um möglichst plastisch und konkret zu werden, sollen im folgenden die wichtigsten Vertreter christlicher Lyrik dargestellt und in Person wie im Werk charakterisiert werden. Das soll in einer Art und Weise geschehen, daß mit der Darstellung des einzelnen Autors immer auch Grundsätzliches zur Einschätzung der christlichen Lyrik von heute deutlich wird.

## II

KURT MARTI lebt als evang. Pfarrer in Bern. Diese Tatsache kombiniert mit einem überragenden Sinn für Sprache (seine experimentelle Lyrik beweist das besonders) sowie ein außerordentliches Sensorium für Zeitprobleme und „unterirdische“ Zusammenhänge in unserer zeitgenössischen Kultur haben ihn zum bedeutendsten Schweizer Schriftsteller christlicher Ausrichtung gemacht. Läßt man das Wort „christliche Ausrichtung“ weg, dann bleibt Marti weiterhin ein bedeutender Schweizer Schriftsteller. Wenn Hans Magnus Enzensberger die Maximé aufstellte, das Politische sei nicht mehr (wie es üblich geworden war) im Gedicht direkt zu transportieren, sondern ihm als immanente Qualität einzuverleiben, dann hat das Marti für das Christliche geleistet. Bei ihm wird das Christliche im dichterischen Text nicht direkt transportiert, sondern ist ihm als immanente Qualität zu eigen. Befragt, welches Buch für Marti am typischsten ist, würden wir ohne Zögern die „Leichenreden“ nennen<sup>17</sup>. Martis Schreiben hat anregend gewirkt. So hat z. B. sein Landsmann Ernst Eggimann Gedichte in derselben Tonart vorgelegt<sup>18</sup>.

DOROTHEE SÖLLE hat sich durch theoretische Abhandlungen sowohl in der Germanistik als auch in der Theologie und gerade auch im Grenzgebiet zwischen beiden Disziplinen einen Namen gemacht<sup>19</sup>. Das Werk „Realisation“, ihre Habilitationsschrift, steht beispielhaft für ihre diesbezüglichen Forschungen<sup>20</sup>. Darin

<sup>17</sup> Darmstadt und Neuwied <sup>2</sup>1976.

<sup>18</sup> „Jesus – Texte“ (Zürich 1972).

<sup>19</sup> Ähnlich gelagert ist katholischerseits der Publizist Walter Dirks, z. B. in „Alte Wörter“, 4 Kapitel zur Sprache der Frömmigkeit (München 1976).

<sup>20</sup> „Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung“ (Darmstadt und Neuwied 1973).

untersucht sie die religiöse Sprache in Dichtungen, die sich selbst nicht mehr religiös verstehen, das religiöse Vokabular aber weiter benutzen. Diese Erkenntnis kann gar nicht genug herausgestellt werden, denn es wäre kurzschlüssig, beim bloßen Auftauchen christlichen Vokabulars gleich auf eine Literatur christlichen Zuschnitts zu schließen. K.-J. Kuschel hat dieser Erkenntnis Rechnung getragen im Werk „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“. Er unterscheidet zwischen einer „modernen christlichen Literatur, die aus kirchlich engagierten Kreisen kommt“ und einer „christophorischen Literatur“, die von nichtkirchlichen oder gar nichtchristlichen Kreisen stammt<sup>21</sup>. Der Begriff „christliche Dichtung“ (das muß an dieser Stelle präzisiert werden) ist zumindest mißverständlich. D. Sölle verwendet ihn für Dichtung, die religiöse Sprache benutzt, ohne sich selber religiös zu verstehen<sup>22</sup>. Der Literaturkritiker Gisbert Kranz hingegen benutzt den Begriff für „Dichtung, die sich christlich versteht, aber keine religiöse Sprache benutzt“<sup>23</sup>. Diesbezüglich kam es zwischen ihm und dem Literaturkritiker P. K. Kurz in der Zürcher „Orientierung“<sup>24</sup> zu einer harten Kontroverse, die diese beiden um die christliche Literatur hochverdienten Kritiker anscheinend bleibend auseinander brachte. Kurz bewegte sich in seiner Stellungnahme auf D. Sölles Position.

Wenn man das hier Herausgearbeitete nun auf das lyrische Werk von D. Sölle selbst anwendet, dann gehört sie ironischerweise dem von Kranz vertretenen Begriff christlicher Dichtung zu. Denn ihr lyrisches Werk versteht sich bei Benutzung nicht-religiöser Sprache als christlich. Von konservativer Seite wird dazu oft ein Fragezeichen gesetzt. Das aber liegt nur daran, daß bei ihrer Lyrik das gesellschaftskritische Moment ebenso stark ist wie das christliche<sup>25</sup>. Ihr 1980 erschienenes Lyrikopus „fliegen lernen“ versteht sich (wie es im Titel ihres Erstlings „meditationen & gebrauchstexte“ bereits deutlich wird) als Gebrauchstexte<sup>26</sup>. Welcher Gebrauch soll also von diesen Texten gemacht werden? Nun, der Leser soll diese Texte zur Veränderung ungerechter, drückender Verhältnisse im weitesten Sinn des Wortes gebrauchen. Die Befreiungselemente der Jesusbotschaft werden herausgestellt, die Elemente der Bewahrung hintangestellt. D. Sölle hat die ungerechten Verhältnisse dann auch im engen Sinne des Wortes politisch-konkret gesehen. Von dort aus geriet sie in den Sog linker Agitation und verschreckte gerade auch jene Leser, welche die grundsätzliche Bereitschaft zur Annahme ihrer christlichen Lyrik aufbrachten. Abschließend muß zu ihr gesagt werden, daß sie wohl bewußt mit dem Risiko arbeitet, daß das politische Anliegen ihre literarische Aussage überwältigt. Mißt man ihr Schreiben an der Maxime von H. M. Enzensberger, daß das Politische eine immanente Qualität des Textes selber sein soll, dann hat sie dies bislang noch nicht . . . realisiert. D. Sölle arbeitet zur Zeit in den USA.

<sup>21</sup> Präzisierung Kuschels aus einem Brief an den Vf. dieser Studie vom 8. Jänner 1980 aufgrund entsprechender Observationen.

<sup>22</sup> Realisation a. a. O., 15.

<sup>23</sup> In: Orientierung 38/21, Zürich, 15. November 1974, 225, 233–235.

<sup>24</sup> P. K. Kurz in Nr. 18, Zürich, 30. September 1974, 190–193, und G. Kranz in Nr. 21, wie in Anm. Nr. 23 angegeben.

<sup>25</sup> Das politische bzw. systemkritische Moment ist bei den kath. Autoren wohl vorhanden, aber nicht dominierend. Man muß auf nicht-deutschsprachige christliche Lyrik rekurrieren, um Vertreter dieser Richtung zu finden: den Niederländer Huub Osterhuis etwa oder den Nicaraguaner Ernesto Cardenal (Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels 1980).

<sup>26</sup> Bd. 16 der Reihe „Schritte“ (Berlin 1969).

EVA ZELLER (evang., derzeit in Neckargemünd ansässig) ist ebenfalls als eine reflektierende Autorin ausgewiesen. Zwar schreibt sie nicht theoretische Abhandlungen, doch ist sie jederzeit in der Lage, Gescheites über ihre Texte auszusagen. Wohl deswegen fehlt sie seit Jahren bei keinem Workshop, keinem Kirchentag beider Konfessionen und auch bei keiner wichtigen Podiumsdiskussion über das Thema christlicher Lyrik<sup>27</sup>. In dieser öffentlichen Arbeit liegen jedoch nicht unbedingt die Wurzeln ihres Schreibens. Denn auch mit Romanen, Erzählungen und „sonstiger“ Lyrik hat sie nachdrücklich auf sich aufmerksam gemacht. Alles, was sie schreibt, ist gleich stark; man weiß nicht so recht, wo sie selber die Prioritäten setzt und ob es ihr auf die Dauer gelingen kann, in allen Gattungen Gültiges, ja Maßstabsetzendes auszusagen. Daß sie nach nur 2 Gedichtbänden bereits einen Band „Ausgewählte Gedichte“ vorlegt<sup>28</sup>, ist wohl eher negativ zu werten. Gute, starke, neue Gedichte hätten bestimmt mehr überzeugt. Indes sind die ausgewählten Gedichte ideal, die Autorin kennenzulernen. Inhaltlich gesehen liegt E. Zellers Stärke in dem Umsetzungs- und Reaktivierungsprozeß, den sie vorgegebenen Texten zu geben vermag, egal, ob es sich dabei um einen Bibeltext oder ein Kirchenlied handelt. Geniale Würfe gelangen ihr mit der sprachlichen Neugestaltung des Hohenlieds der Liebe nach 1 Kor 13 und der Paraphrasierung des „Lobe den Herren“ von Joachim Neander.

Von Martin Luther weiß man, daß er die Psalmen sehr geliebt hat. So steht es dem Lektor des Lutherischen Verlagshauses Hamburg, ARNIM JUHRE, gut an, sich dieser fundamentalen biblischen Art des Betens wieder zuzuwenden. Hatten noch im 2. Vat. einige Bischöfe beantragt, die Fluchpsalmen aus dem Brevier herauszunehmen, so wurde gerade der Fluch, der Aufschrei, die Anrufung jene Form, in der kirchenferne Zeitgenossen noch gerade zu beten vermochten<sup>29</sup>. Im Wissen, daß man dem Zeitgenossen nicht Loblieder verschreiben kann, wo ihm zum Heulen und Fluchen zumute ist, hat A. Juhre gedicht- und psalmartige Gebete vorgelegt. Sie sind unter dem Titel „Wir stehn auf dünner Erdenhaut“ gesammelt<sup>30</sup>. Gegen alles Lebenswidrige schleudert er (darin dem Psalmisten gleich) gerechten Zorn, um dann (ebenfalls dem Psalmisten gleich) Gott in diese Widrigkeiten und Widersetzlichkeiten hereinzurufen. Dieses Hereinrufen wird zur Anrufung, in der sich dann auch manches Loblied versteckt.

### III

Die Darstellung hat den evang. Autoren den Vortritt gelassen. Noch einmal sei betont, daß die christliche Lyrik über die Unterscheidung in kath. und evang. gewaltig hinausgewachsen ist. Die anderenorts in der Ökumene so viel beschworene Einheit in der Vielfalt ist hier praktisch zustandegekommen. In dieser Einheit geht das Typische und Eigentümliche der Konfession des jeweiligen Autors, seine Glaubensausrichtung und -prägung nicht einfach unter. So wie man den

<sup>27</sup> Wie stark und substanzvoll dort jeweils ihr Beitrag ist, entnehme man pars pro toto dem, was sie zur Podiumsdiskussion bei der Tagung „Kirche, Wirklichkeit und Kunst“ beitrug, gleichnamige Publikation H. Maier, a. a. O., 84f.

<sup>28</sup> „Auf dem Wasser gehen“ (Stuttgart 1979).

<sup>29</sup> In geradezu idealer Weise zeigte das die Anthologie „Poeten beten“, hg. v. Wolfgang Fietkau (Wuppertal 1969).

<sup>30</sup> Hamburg 1979.

Texten der D. Sölle anmerkt, daß sie im reformierten Christentum zuhause ist, denen A. Juhres seine Beheimatung im lutherischen Bekenntnis, genau so erkennt man an den Texten von W. Willms dessen Verwurzelung im kath. Glauben.

Denn das Schreiben von WILHELM WILLMS wuchs aus der kath. Liturgie heraus, aus den gottesdienstlichen Bedürfnissen der Pfarrgemeinde, der Willms Sonntag für Sonntag den „Tisch des Wortes“ zu decken hatte. Er tut das heute noch immer als Propsteipfarrer in Heinsberg nahe der holländischen Grenze. Evangelium und heutige Zeit in ihren Bedürfnissen und ihrem Problembewußtsein für die ihm anvertraute Gemeinde zum Schnittpunkt zu bringen, das war Willms allererster Beweggrund, so daß man sagen kann: Alles, was Willms zu Papier gebracht hat, ist zuvor gesprochenes Wort gewesen. Es ist dies ein wesentliches Merkmal seiner Arbeiten. Schriftsteller wurde er erst später, als sich herausstellte, daß das, was er für seine eigene Gemeinde erarbeitet hatte, genau das war, was kath. Gemeinden zu jener Zeit<sup>31</sup> nötig hatten. Willms hat wirklich die Bedürfnisse der suchenden Katholiken in der 2. Hälfte der siebziger Jahre repräsentiert, diese seine Zeit (mit Hegel zu sprechen) auf den Begriff gebracht. Die Titel, die er seinen Büchern gab, illustrieren das in geglückter Weise, z. B. „Aus der Luft gegriffen“<sup>32</sup>. Was Willms in seinen Büchern zu sagen hatte, lag wirklich in der Luft. Mehr noch als dieser Titel schlug der frühere mit der Formulierung „Der geerdete Himmel“ ein<sup>33</sup>. K. J. Kuschel nennt ihn plastisch<sup>34</sup>. P. K. Kurz benutzt ihn seit längerem wie einen festen Begriff, wie eine Genus-Überschrift für das schriftstellerische Bemühen der christlichen Autoren in unseren Tagen, ohne ihn überhaupt noch in Anführungszeichen zu setzen<sup>35</sup>. Es scheint an der Zeit zu sein, daß ein theol. geschulter Germanist sich Willms Werk für eine Doktorthese vornimmt, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Willms derzeit der bedeutendste kath. Literat im deutschen Sprachraum ist.

Man fragt sich natürlich, woher ein so sprachschöpferischer und innovatorischer Autor seine Anregungen bezieht. Darauf eine Antwort versuchend kann man sagen, daß so etwas Kontrapunktisches wie die Lektüre der Kirchenväter und der modernen Lyrik zugleich bei ihm als gegeben vorausgesetzt werden kann. Meinen eigenen Untersuchungen zufolge dürfte der Titel „Der geerdete Himmel“ inspiriert sein von der Metapher „bei geerdeter Seligkeit“ aus dem Gedicht „Variationen auf ein Thema von Friedrich Gottlieb Klopstock“ in Peter Rühmkorfs Gedichten von 1953–1959<sup>36</sup>, was seiner Berechtigung und Treffsicherheit allerdings keinen Abbruch tut.

<sup>31</sup> Willms debütierte mit der Broschüre „das kind im nacken – christophorus“ (Kevelaer 1973).

<sup>32</sup> Kevelaer 1976.

<sup>33</sup> Mit dem Untertitel: wiederbelebungsversuche, meditationen, bilder, geschichten, texte, neue lieder (Kevelaer 1974).

<sup>34</sup> Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, a. a. O., 188.

<sup>35</sup> Z. B. in: „Mit neuen Zungen reden“ (Christ in der Gegenwart, 32/22, Freiburg, 1. Juni 1980, 181): „Seit dem 19. Jahrhundert hat die religiöse Sprache sich immer mehr aus der modernen Welt zurückgezogen. Der Himmel war nicht mehr geerdet, das von Jesus Versprochene sprachlich zu wenig erfahrbar.“ 182: „Das Gedicht als Versuch, mit dem Glauben auch den Himmel (wieder) zu erden.“

<sup>36</sup> Besagtes Gedicht findet sich übernommen in: Gesammelte Gedichte, Reinbek bei Hamburg 1976, 24–26 (die betreffende Passage steht auf S. 25).

Was Willms in den Titeln verspricht, das hält er, wenn man sich mit seinen Büchern beschäftigt. Wie wortmächtig und strotzend von Einfällen da gesprochen wird, muß man einfach nachlesen, um ein Bild davon zu bekommen. Überhaupt ist Willms stark in seinen Einfällen, seiner barock aufplatzenden Lebensfülle, stark dort, wo ein Wort das andere ergibt, wo die Sprache selbst ihn zu oft verblüffenden Alliterationen verführt hat. Schwächer ist er, wo mit Ausdauer am Wort gearbeitet werden muß. Seine Texte sind darum durchwegs geglückte Würfe, keine mühsame Steinmetzarbeiten und schon gar nicht (um ein weiteres Bild zu gebrauchen) Spitzenklöppelei. Sehr ergiebig war Willms Begabung für das moderne religiöse Lied. Für über 100 Lieder (teils von sehr namhaften Komponisten vertont) schuf er die Textvorlage<sup>37</sup>. Bei jungen Leuten wurde er beliebt durch religiöse Singspiele, deren berühmtestes in manchen Kreisen auch das berühmteste wurde: „Ave Eva“<sup>38</sup>. Im Pro und Kontra löste es ungefähr dieselben Kontroversen aus wie die bei den Wiener Festwochen (1980) uraufgeführte Mysterienoper „Jesu Hochzeit“<sup>39</sup>.

Wie wird Willms weitere Entwicklung aussehen? Es scheint, daß er zu Beginn dieser achtziger Jahre doch sehr müde gemacht worden ist durch die stetig hämmernde Anfeindung von Leuten, die nicht erkennen konnten, daß sein Anliegen die Wiederbelebung<sup>40</sup> des Christlichen war. Für manche Zeitgenossen war der Patient (sprich, das kirchengefaßte Christentum) ohnehin gestorben, andere Zeitgenossen wiederum nahmen seine Schwächesymptome einfach nicht zur Kenntnis. Schwierig für alle wie Willms, da die Diagnose Wiederbelebung zu stellen.

Seine Herkunft aus den Nöten und Notwendigkeiten der Pfarrarbeit kann in seinen schriftstellerischen Arbeiten auch der zweite große kath. Autor nicht verleugnen: der Frankfurter Pfarrer LOTHAR ZENETTI. Er will diese Herkunft auch nicht verleugnen, weil sie weiterhin Zielobjekt seines Schreibens ist, das zumeist (wie bei Willms) im Kirchenraum zuvor gesprochenes Wort gewesen ist. Die Verständlichkeit der Aussage ist ihm der erste Wert und das oberste Regulativ. Ihr zugunsten ist Zenetti bereit, bloße literarische Ästhetik aufzugeben. Daß bei diesem Bemühen dennoch Literatur entstanden ist<sup>41</sup>, ist verdienstvoll und gibt Zenetti einen festen Platz unter den schriftstellernden Priestern der BRD. Entgegen anderen Literaturkritikern reihe ich ihn jedenfalls unter den schöpferischen Literaten ein und nicht bloß unter den anwendenden Pastoraltheologen.

Einen entgegengesetzten Ansatzpunkt, der sich indes zu dem von Zenetti prächt-

<sup>37</sup> Berühmt und in viele Sprachen, u. a. in das Japanische, übersetzt wurde das Lied „wenn das rote meer grüne wellen hat“, nähere Angaben zur Vertonung (mehrere Komponisten haben sich daran versucht) und zur Aufnahme auf Schallplatten, siehe Verzeichnis in: „aus der luft gegriffen“, a. a. O., 239.

<sup>38</sup> Neben „Ave Eva“, „Circus Mensch“, „Franziskus“, „Wir mauern Jericho“.

<sup>39</sup> Vgl. Kathpress Wien, Nr. 70 vom 9. April 1980, Nr. 85 vom 30. April 1980, Nr. 95 vom 16. Mai 1980, Nr. 103 vom 29. Mai 1980.

<sup>40</sup> Begriff aus dem Untertitel „der geerdete himmel“, a. a. O.

<sup>41</sup> Zenettis Buchpublikationen haben eine große Spannweite. Sie reichen von kirchlichen Ansprachen und Kinderpredigten über ein frankfurterisches Weihnachtsbuch bis zu Texten „für den einzelnen und die Gemeinde“, Untertitel von „Texte der Zuversicht“ (München 1972), dem wohl am weitest verbreiteten Werk von ihm. „Die wunderbare Zeitvermehrung“, „Variationen zum Evangelium“ (München 1979).

tig ergänzt, bezieht der Schweizer Benediktinerpater BRUNO STEPHAN SCHERER. Nicht so sehr Großstadtseelsorge (wiewohl Scherer in einer Zürcher Pfarrei mitarbeitet) als vielmehr klösterliche Meditation und professionelles Literaturstudium sind Quellgebiet seiner schriftstellerischen Arbeit<sup>42</sup>. Das führt an dieser Stelle zu einer Präzisierung: Scherer ist eigentlich und im guten Sinne des Wortes ein Dichter, Zenetti ein Schriftsteller. Das Edle der literarischen Gestalt, die Feinheit der Aussage, sind für Scherer Eigenwerte. Scherer will erbauen, mit seiner Dichtung Stille vermitteln. Zum anderen ist ein volkspädagogischer Impuls unverkennbar in seinem Werk enthalten. Er weiß, daß der durchschnittlich Gebildete noch immer nicht in der Lage ist, die Sprache der modernen Lyrik zu resorbieren. Es ist wie bei den Hörgewohnheiten: ein an Beethoven und Mozart geschultes Ohr vermag nur schwerlich Zwölftonmusik, serielle und graphische Musik zu verstehen. Wenn der durchschnittlich Gebildete bei dem Begriff Lyrik Goethe, Eichendorff, Uhland und Mörike versteht und assoziativ im Ohr hat, dann ist der Zugang zur modernen Lyrik nicht von sich aus offen. Diesem Tatbestand Rechnung tragend paßt Scherer seine Sprache an. Er hat mit den Neoromantikern manches in Stil und Metaphernwahl gemeinsam und auch viel von Reinhold Schneider als Inspiration übernommen, ist er doch seit seiner Promotion anerkannter Fachmann der Reinhold-Schneider-Forschung. Er arbeitet übrigens zu demselben Thema an seiner Habilitation.

Die Österreicher stellen innerhalb der christlichen Lyrik derzeit keinen besonderen Exponenten. Es gibt allerdings dort wackere Arbeiter mit gültigen Beiträgen. Für sie gilt plus minus das zum Schreiben von Bruno Stephan Scherer Ausgesagte. Es sind Norbert Mussbacher, der Abt des Stiftes Lilienfeld<sup>43</sup>, Anna Theresia Sprenger, die als Ordensschwester in Hall in Tirol eine Mädchenoberschule leitet<sup>44</sup>, und die derzeit in Bayern lebende Ingeborg Pacher<sup>45</sup>.

Wie B. St. Scherer ist auch RAIMUND STEPHAN SENGE Mönch, Zisterzienser, Gastpater der Abtei Himmerod in der Südeifel. Der engagierte Umgang mit den Gästen der Abtei, Menschen von heute, wie sie zu Exerzientenagen oder zu Wochenendausflügen nach Himmerod kommen, gibt Senge die Öffnung nach draußen. Da die Öffnung nach innen bei ihm durch sein klösterliches Gebetsleben gegeben ist, kommt es zum Schnittpunkt zweier gegenläufiger Bewegungen. Es ist grundsätzlich nicht einfach, diese gegenläufigen Bewegungen in ein schriftstellerisches Werk hineinzuintegrieren. Senge gelingt dieser Versuch weitgehend dank einer starken, sehnigen Willens- und Arbeitskraft. Seine Gedichte<sup>46</sup> spiegeln diese außerordentliche Anspannung. Sie sind energisch gemeißelt und mit unglaublicher Geduld immer wieder einem erneuten Reduzierungs- und Verknappungsprozeß unterzogen, bis Senge sie im eigenen Hausverlag zur Veröf-

<sup>42</sup> Scherer sucht für seine Gedichte Anlässe. Er findet sie in der Kunst, der Musik, dem Jahresverlauf oder dem Festkreis der Liturgie. Als Beispiele seien hier genannt: „Sommer und Winter – ein Jahr“ (Luzern/München 1966), „Silbergraue Welt Musik“ (München 1970) und „Die Pforte“, Gedichte aus einem Benediktinerkloster (München 1977).

<sup>43</sup> „Die lichte Pforte“ (Wien/St. Pölten 1964, mehrfache Aufl.).

<sup>44</sup> Vom Turmbund, Gesellschaft für Literatur und Kunst in Innsbruck, 1979 hg. „Zwischen Stern und Asphalt“.

<sup>45</sup> „Die Tränen sind im Wind vertrocknet“ (Klagenfurt 1975).

<sup>46</sup> „Geglitten aus Botschaften“ (Himmerod 1973), sein Erstling; „Ausgeritten du Späher“ (ebd. 1977).

fentlichung freigibt. Gelegentlich eignet ihnen dadurch etwas zwanghaft Radikales. Loslassen, Gelassenheit und etwas vom freien spöttischen Sprachspiel eines Willms würden Senges an Paul Celan und Ernst Meister erinnernde hermetische Schreibweise nicht abfälschen, sondern ihr größere Reichweite geben. Wie dem auch sei, Senge ist eine tragende Stimme geworden im Konzert der christlich-deutschsprachigen Lyrik.

Abschließend darf ich meinen eigenen Beitrag zur heutigen christlichen Lyrik erwähnen. Damit nicht pro domo gesprochen werde, geschehe die Darstellung lediglich in 2 Zitaten. Zum Erscheinen von „Nichts als Liebeskummer“<sup>47</sup> schrieb das Organ der Bibliothekare der BRD: „Der nach einem vielgestalteten Leben als katholischer Priester wirkende Autor bringt seinen Erfahrungsschatz in seine geistreich-zweideutige Lyrik ein. Es sind Strophen von brutaler Ehrlichkeit gegenüber sich selbst und dem Leser. Dies ist eine Gläubigkeit, die sich in Dissonanzen und in herb-schlichten Worten artikuliert. In einer Gesellschaft voll geschäftiger Betriebsamkeit, Genußsucht, Oberflächlichkeit und geheimer Ängste sucht ZIELONKA Möglichkeiten für ein zeitgemäßes Christentum“<sup>48</sup>. Johannes Heinrichs<sup>49</sup> von der Kath. Akademie des Bistums Essen gab einem 1979 dort abgehaltenen Textseminar die Überschrift: „Lyrik oder Predigt? Zum Werk Michael Zielonkas“ und schrieb in der Einladung: „M. Z., geb. 1942, Priester und Schriftsteller, gilt als Repräsentant jener neuen Lyriker, die im Spannungsfeld von Theologie und Literatur schreiben . . . Inwiefern handelt es sich hier um Lyrik und nicht eher um geschliffene ‚Prägeprosa‘ für Intellektuelle“<sup>50</sup>? Die so gestellte Frage halte ich selber als Charakterisierung für berechtigt. Sie umschließt Wert und Problematik meiner schriftstellerischen Versuche.

#### IV

Mit der Darstellung einiger ausgewählter Vertreter christlicher Lyrik im deutschen Sprachgebiet, die ich nicht unbedingt für die wichtigsten, aber für die typischsten halte, habe ich Stärken und Schwächen dieser Lyrik selbst mitartikuliert. Resümierend ist festzuhalten, daß christliche Lyrik insgesamt so profiliert und wichtig geworden ist, daß die Germanistik sie fürderhin nicht mehr methodisch wird übersehen können. Entdeckt jedenfalls ist sie, wie ich schon feststellte. Ein großes Verdienst an dieser Entdeckung kommt dem Literaturkritiker, in diesem Zusammenhang darf man auch sagen, dem Literaturforscher P. K. Kurz zu (der in Gauting bei München lebt). Nicht umsonst bin ich innerhalb dieser Studie mehrfach auf ihn zu sprechen gekommen. Sein Hauptwerk sind die mehrbändigen „Standorte und Deutungen“ über moderne Literatur<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Kevelaer 1976.

<sup>48</sup> Buch und Bibliothek, EKZ-Informationsdienst, Grimme, SL 6-7/77h.

<sup>49</sup> Heinrichs ist Dr. phil. habil. Neben einschlägigen Fachpublikationen debütierte er 1979 in der Reihe Ilex-Konzept mit „Dialogik fürs Ohr“ als Lyriker. 1980 folgte als Bd. 1 in der vom Westdeutschen Autorenverband initiierten Helikon-Reihe „Auferstehung des Ungesagten“, Ein Jahreskreis in Gedichten. Seine Gedichte versteht er als „Gedankenmusik“, in der versteckt auch die religiöse Dimension des menschlichen Daseins anklingt.

<sup>50</sup> Offizielle Einladungsdruksache der Akademie.

<sup>51</sup> Bereits in mehreren Auflagen vorliegend, Frankfurt/M. Alle Bände betitelt „Über moderne Literatur“ und durchnummeriert. „Standorte und Deutungen“ hält sich als Untertitel durch. Das 1975 im gleichen Verlag erschienene Werk „Die Neuentdeckung des Poetischen“ gehört de facto in die

Kontrapunktisch zu Kurz arbeitet der in Aachen lebende Literaturkritiker Gisbert Kranz. Sein Hauptwerk ist das „Lexikon der christlichen Weltliteratur“<sup>52</sup>, ein ebenso gelehrtes wie fleißiges Unternehmen, allerdings nicht unumstritten, was die Aufnahmekriterien für einen Autor betrifft. Ein Autor gehört nach Kranz nur dann zur Weltliteratur, wenn er in eine fremde Sprache übersetzt worden ist. So ist z. B. Willms in diesem Lexikon nicht zu finden. Die Kontroverse zwischen Kurz und Kranz über den Begriff „christliche Dichtung“ erfuhr durch eine hochkritische Besprechung des Lexikons durch P. K. Kurz<sup>53</sup> eine Neuauflage.

Der dritte Experte für Fragen christlicher Literatur, der im bayerischen Neubiberg ansässige Ernst Josef Krzywon<sup>54</sup>, konnte in diesem Konflikt anscheinend nicht vermitteln. Da die Literaturkritik zu christlicher Literatur mit dem Erscheinen von K.-J. Kuschel keine Monokultur mehr ist, hält sich der Schaden für die christliche Literatur selbst in Grenzen. Abschließend sei gesagt, daß sich mit dem in Rom dozierenden Schweizer Franziskanerkonventualen Josef Imbach ein neuer Mann in den Kreis der Fachleute hineingearbeitet hat<sup>55</sup>.

Ein Treffen all dieser Fachleute zu einem Kongreß wäre für die Sache christlicher Literatur von großem Nutzen, so wie die Fortsetzung der Tagung „Kirche, Wirklichkeit und Kunst“ und die Konstituierung des Gesprächskreises „Literatur und Kunst“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken als einer ständigen Einrichtung. Bevor es soweit ist, könnte man schon jetzt die Veröffentlichungsmöglichkeiten für christliche Literatur und Lyrik im besonderen weiten, beginnend mit der Kirchenpresse selbst. Der Präsident des ZdK selbst, der bayerische Kultusminister Maier, hat dies als Notwendigkeit vor der Vollversammlung des ZdK anerkannt und hinzugefügt: „Es fehlen Publikationsmöglichkeiten für junge katholische Autoren“<sup>56</sup>. Doch nicht einmal die ins Spiel gebrachte Idee der Neugründung einer christlichen Literaturzeitschrift scheint über das Stadium des Einholens von Gutachten wesentlich hinausgekommen zu sein. Dabei könnte der um das kath. Schrifttum sonst so verdiente Verlag Herder in seiner Taschenbuchreihe „Herderbücherei“, die inzwischen über 800 Titel umfaßt, die christlichen Lyriker ohne Risiko mitbetreuen.

Evangelischerseits ist man da ein beträchtliches Stück weiter, vor allem was die Herausgabe von Anthologien betrifft und die existierenden Reihen und Sprachplatten. Der Zugang für kath. Autoren zu diesen Veröffentlichungsmöglichkeiten ist jedoch nicht überall gleich gut. Am fairsten erweist sich die Zusammenarbeit mit A. Juhre als Herausgeber. Seine Kollegen W. Fietkau von der Reihe „Schritte“ in Berlin und H. Nitschke vom Gütersloher Verlagshaus verhalten sich eher spröde gegenüber kath. Autoren. Die Herausgebere Tätigkeit von Pfarrer Detlev Block aus Bad Pyrmont, der bisher 3 Anthologien zu christlichen Themen ge-

---

Reihe hinein. P. K. Kurz benutzte bei allen Bänden der Reihe reichlich seine vorher erschienenen Zeitschriftenartikel.

<sup>52</sup> Freiburg i. Br. 1978.

<sup>53</sup> In der Deutschen Zeitung vom 11. August 1978.

<sup>54</sup> Meiner Auffassung nach ist noch immer gültig seine grundlegende Arbeit: Was konstituiert christliche Literatur? In: *StdZ* 1973, 672–680.

<sup>55</sup> Mit Beiträgen wie „Das Menschenbild in der zeitgenössischen Literatur“, Eine Anfrage an die Theologie, in: *GuL* 47/1974, 127–143, oder „Kirchenkritik in der Gegenwartsliteratur“, in: *Schweizer Rundschau* Nr. 75, Heft 4 1976, 5–16.

<sup>56</sup> Am 11. Mai 1979, vgl. Anm. 6, 105.

schaffen hat<sup>57</sup>, wird durch den Verlag abgewertet, der von den beteiligten Autoren einen Druckkostenzuschuß erwartet, kein Honorar zahlt und die Publikationen im Verzeichnis der lieferbaren Bücher nicht aufführen läßt, so daß die Buchhändler von ihrer Existenz gar nichts wissen können. Wir nennen diesen Mißstand ganz bewußt, weil er ein bezeichnendes Licht auf die äußeren Bedingungen wirft, unter denen ein um das Christliche bemühter Autor arbeiten muß.

Wenn ich diese Studie mit dem Titel „Christliche Lyrik: Wieder lebenskräftig“ überschrieben habe, dann ist sie das dieser Widerstände zum Trotz. Wie dem Abhilfe geschaffen werden kann, habe ich auch konkret dargestellt, bleibt mir also, dort zu enden, wo ich begonnen habe, bei den Gemeindeleitern unserer Ortskirchen, unseren Pfarrern. Ihnen besonders sei gesagt, daß christliche Lyrik sich zu mehr eignet als nur zum Zitieren.

<sup>57</sup> Das unzerreißbare Netz (Hamburg 1968), Gott im Gedicht (Hamburg 1972), Nichts und doch alles haben. Gedichte zum Thema Hoffnung (Hamburg 1977).

Ihr Beitrag zum

## **JAHR DER BEHINDERTEN:**

Eine Neubestellung im

# **Institut für Hörgeschädigte**

**A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/71 3 66**

Geschickte Frauenhände nähen und sticken für Sie:  
Liturgische Gewänder, Kirchenwäsche, Schärpen,  
Fahnen, Abzeichen, Erinnerungsbänder  
nach vorhandenen Vorlagen oder beigestellten  
Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei.

**Wir übernehmen auch Reparaturen**

## Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation

In der Einleitung seiner theol. Habilitationsschrift (Graz)<sup>1</sup> verweist M. Liebmann auf die Tatsache, daß Urbanus Rhegius für einen urteilsfähigen Zeitgenossen, den Wiener Bischof Johann Fabri, zur „ersten Garnitur“ der Reformatoren gehörte. Entsprechender, wenn nicht noch größerer „Wertschätzung“ konnte er sich bei seinem ehemals verehrten Freiburger Lehrer Johann Eck erfreuen, der ihn zum größten Ketzler unter den neugläubigen Theologen des Augsburger Reichstages von 1530 erklärte. Angesichts dieses Sachverhalts läßt es erstaunen, daß Rhegius weder im historischen Schrifttum des 19. Jh. noch in der intensiven reformationsgeschichtlichen Forschung unserer Tage auch nur annähernd den Rang einnimmt, den ihm Fabri, Eck u. a. zuerkannt hatten.

Außer den von L. vermuteten theologiegeschichtlichen Ursachen für dieses Mißverhältnis könnte der 1530 erfolgte Eintritt in die Dienste des Herzogs Ernst von Braunschweig-Lüneburg in Celle eine Rolle gespielt haben: Rhegius hatte sich damit von den Zentren der Auseinandersetzungen und Strömungen innerhalb des Protestantismus in Ober- und Mitteldeutschland doch recht weit entfernt und war stärker als andere Reformatoren der ersten Generation (wenn auch nicht ausschließlich) auf einen von den Gegebenheiten und Forderungen des Territoriums bestimmten Tätigkeitsbereich beschränkt. Wie die bisher nur zu einem (vermutlich kleineren) Teil gedruckte Göttinger Dissertation von Richard Gerecke<sup>2</sup> darlegt, hat der in Celle wirkende Rhegius auch in neuerer und neuester Zeit durchaus Aufmerksamkeit gefunden, die sich sowohl dem „praktische(n) Kirchenmann“ als auch dem „Gelehrte(n)“ zuwandte<sup>3</sup>.

Da eine relative Vernachlässigung des Rhegius nicht nur seine Person, seine theologiegeschichtliche Einordnung und praktisch-kirchenpolitische Tätigkeit betrifft, sondern auch seine Schriften, hat L. eine Bibliographie der Handschriften und Drucke erstellt, die bzgl. der Autographen und Erstdrucke um Vollständigkeit bemüht ist. Beide Verzeichnisse zusammen umfassen fast 250 Nummern, die bisher nur z. T. verstreut abgedruckten und nie systematisch bibliographierten Briefe eingeschlossen. Hinzu kommen 16 Schriften unbewiesener Autorschaft, die mit Rhegius in Verbindung gebracht wurden<sup>4</sup>.

Bei der Darstellung von Leben und Wirken des Rhegius bis zu dessen Abreise nach Celle (1530) stützt sich L. primär auf gedruckt vorliegendes Material, ergänzt durch Archivalien Augsburger Provenienz und das im StA Hall in Tirol vorliegende Material<sup>5</sup>.

In einem gut 60 S. umfassenden Teil seiner Arbeit setzt sich L. mit der bisherigen Forschung zu Rhegius auseinander. Mit der Aufarbeitung des Materials setzt er im 16. Jh. ein, mit der von Rhegius' Sohn Ernestus verfaßten Biographie, die lange Zeit Grundlage aller biographischen Bemühungen um den Augsburger Reformator gewesen war. Leider ist dieser historiographische Teil zu detailliert geraten und führt infolge der rein chronologi-

<sup>1</sup> 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 Bd. 177) (XVI u. 480.) Aschendorff, Münster 1980.

<sup>2</sup> Gerecke Richard, Studien zu Urbanus Rhegius' kirchenregimentlicher Tätigkeit in Norddeutschland: Konzil und Religionsgespräche. Teildruck in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 1974, Göttingen 1976.

<sup>3</sup> Gerecke 11.

<sup>4</sup> Bei den Werken, die in allgemein zugänglichen Bibliographien oder Spezialuntersuchungen bereits verzeichnet sind, verweist L. auf diese; in allen anderen Fällen nennt er die Archive oder Bibliotheken, die Exemplare der Schrift besitzen. Die Verzeichnisse der erfaßten Institute weisen 458 Nummern auf.

<sup>5</sup> Rhegius war kurze Zeit Kaplan der dortigen Heilumskapelle.

schen Anlage zu einer Fülle von Wiederholungen, die auch noch den 2. Teil, „Herkunft und Bildung“, belasten, da dieser erneut einen chronologischen Durchgang bringt. Zu bestimmten Fragen<sup>6</sup> muß der Leser eine solche Vielzahl von Varianten aus der älteren Literatur über sich ergehen lassen, daß interessante Ausführungen des Autors – etwa zum umstrittenen Problem der Namensführung (Rieger / König / R(h)egius) – unterzugehen drohen.

An dieser Stelle ist auch zu fragen, ob die von L. gewählte Gliederung in kleine und kleinste Kapitel<sup>7</sup> von oft kaum mehr als einer halben Seite Umfang gerade bei einer primär biographisch und geistesgeschichtlich orientierten Darstellung wirklich angemessen ist und ob Überschriften wie „Innerlich zerrissen“ und „Hektik der letzten Tage“ die Arbeit „lesbarer und benützbarer . . . gestalten“, wie L. in seiner Einleitung meint. Auch eine Überfülle von Literaturzitate, deren Zusammenhang mit der Gedankenführung des Autors manchmal kaum ersichtlich ist<sup>8</sup>, macht stellenweise die Lektüre unnötig anstrengend und die Argumentation unübersichtlich. Gerade der Versuch Liebmanns, die theol. Position des Rhegius zwischen Erasmus, Zwingli und Luther in der Zeit vor 1530 deutlich werden zu lassen, leidet unter diesen Unzulänglichkeiten der Darstellungsweise.

Im Rahmen seiner Ausführungen zum Bildungsgang des Rhegius, den Gegenständen seiner Studien, seinen Lehrern und seinem gesellig-wissenschaftlichen Umgang kann L. zu einigen umstrittenen Punkten ergänzendes Material bieten und unbeachtete Aspekte zur Diskussion stellen. In diesem Rahmen sei nur auf den Themenkreis „Priesterbild und Priesterbildung“ bei Rhegius verwiesen und auf dessen bisher weitgehend unbeachtet gebliebene Neubearbeitung eines Lehrbuchs für die zur Priesterweihe anstehenden Kandidaten. Hier wird deutlich, welchen Stellenwert der damals (1520) noch altgläubige und im Dienst der alten Kirche stehende Rhegius einer gründlicheren und wissenschaftlich besser fundierten Ausbildung der Priester einräumte. Die Gegenüberstellung des überlieferten Lehrbuchschemas und der Neufassung des Rhegius ergibt, daß er an entscheidenden Punkten (etwa bei den Definitionen des Glaubens und der Erbsünde) abweichend von seiner Vorlage auf Augustinus bzw. Paulus zurückgriff. Nach L. ist diese kleine Arbeit „. . . ein höchst interessantes Dokument humanistischer Priesterbildung, das nichts Gleichwertiges kennt . . . aber von der Reformation alsbald völlig überrollt und von der gesamten Literatur vergessen“ (127).

Bei der Darstellung des Augsburger Reichstages stehen für L. die Aktivitäten der in Augsburg anwesenden protestantischen Theologen im Vordergrund. Deren divergierende Standpunkte zu den Problemen der Messe, der bischöflichen Jurisdiktion und des Zölibats werden ausführlich erörtert und durch diplomatischen Schriftwechsel, Gutachten und persönliche Korrespondenzen akribisch dokumentiert.

Dankenswerterweise ist L. in diesem Zusammenhang recht ausführlich der Frage des „kaiserlichen Predigtverbotes“ in der Stadt für die Dauer des Reichstages nachgegangen. Seine Darlegungen sind in diesem Punkt geeignet, die gängige Darstellung in einer Reihe von Handbüchern und Monographien zur Reformationsgeschichte recht erheblich zu modifizieren. Dem Kaiser war daran gelegen, die Kanzelpolemik überhaupt zurückzudrängen, um den Verhandlungen der Reichsstände ein möglichst günstiges Klima zu verschaffen. Die von L. referierten Quellen machen deutlich, daß der Kaiser polemische Predigten von altgläubiger Seite im Umkreis des Reichstags ebensowenig wünschte wie protestantische. Die fürstlichen Sprecher der protestantischen Stände hatten also gar keine Gelegen-

<sup>6</sup> Z. B. Promotion und Zeitpunkt der Eheschließung.

<sup>7</sup> Z. B. C 2.2.2.3.2.

<sup>8</sup> Z. B. 101, Anm. 231.

heit, den Kaiser zur Neutralität zu zwingen, wie Ranke und in seiner Nachfolge zahlreiche Autoren meinten.

Interessant ist Liebmanns Nachweis, daß der sächsische Kurfürst und seine politischen Berater auch Luther und den in Augsburg anwesenden Melanchthon über die kaiserliche Position hinsichtlich des Predigtverbotes nicht korrekt informierten, sondern so, daß die Theologen von einer einseitig altgläubigen Parteinahme des Kaisers von Anfang an ausgehen mußten. Bei aller Wertschätzung des Rates der Theologen war man in der Umgebung des Kurfürsten sorgfältig darauf bedacht, deren Mitspracherecht in Grenzen zu halten und freie Hand zu haben.

Mit seiner Bibliographie hat L. zukünftigen Bemühungen um die Erforschung der Reformation bis etwa 1540 ein wichtiges Hilfsmittel an die Hand gegeben. Der darstellende Teil der Arbeit enthält zahlreiche Anregungen, das weite Spektrum der differenzierten theologischen sowie der kirchen- und bildungspolitischen Positionen im 2. und 3. Jahrzehnt des 16. Jh. erneut anzugehen. Nicht zuletzt dürfte die von L. mehrfach betonte „ökumenische“ Gesinnung des Rhegius, die ihn in dem hier behandelten Zeitraum eng mit Melanchthon verband, seinem Werk und Wirken in unserer Zeit gesteigerte Aufmerksamkeit zuteil werden lassen.

PETER GRADAUER

## Römische Erlässe und Entscheidungen

### *Aktivitäten der Ordensleute*

An die Kongregation für die Ordensleute und die Säkularinstitute kamen in den letzten Jahren verschiedene Berichte und Anfragen hinsichtlich der Unternehmungen und Tätigkeiten, die von Ordensleuten auf politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet unternommen oder beabsichtigt wurden und werden.

In einigen Sitzungen hat sich die zuständige Kongregation mit diesen Problemen auseinandergesetzt und 4 allgemeine Kriterien für deren Beurteilung herausgearbeitet: die Treue zum Menschen und zu unserer Zeit, die Treue zu Christus und zum Evangelium, die Treue zur Kirche und zu ihrer Mission in der Welt sowie die Treue zum Ordensleben, zum Geist und Zweck der jeweiligen Gemeinschaft. Aus dieser Sicht heraus ergeben sich u. a. folgende praktische Folgerungen: Katholische Ordensleute dürfen sich nicht unmittelbar in das politische Tagesgeschehen verwickeln lassen; sie dürfen keine einseitigen parteilichen Standpunkte beziehen und keine politischen Mandate annehmen.

Die Hauptaufgabe der Ordensleute, die häufig an der vordersten Front mit den Problemen der Menschen und ihres täglichen Lebens zu tun haben, liegt vielmehr darin, die kath. Laien in angemessener Weise auf die Übernahme eines politischen Mandats im Dienst an der Gemeinschaft vorzubereiten. Die aktive Teilnahme von Ordensleuten an der Politik müsse jedoch eine Ausnahme bleiben, über die von Fall zu Fall entschieden werden müsse und die nur dann in Betracht gezogen werden könne, wenn außerordentliche Umstände dies erfordern sollten. Die Ordensleute, die nach Art der „Arbeiterpriester“ selbst im Berufsleben

stehen, werden auf die Gefahr aufmerksam gemacht: sie könnten in eine „Sicht des Menschen, der Gesellschaft, der Geschichte und der Arbeitswelt“ hineingezogen werden, die nicht den in der kirchlichen Soziallehre enthaltenen Beurteilungskriterien und Richtlinien entspricht.

Die Ordensleute, die in Gewerkschaften tätig sind, werden zu besonderer Wachsamkeit ermahnt gegenüber Ideologien, die den Klassenkampf schüren. Als Träger menschlicher und christlicher Werte seien sie manchmal auch gezwungen, bestimmte gesellschaftliche oder politische Kriterien zurückzuweisen, wenn sie nicht den präzisen Forderungen der Gerechtigkeit entsprechen, für die allein sie sich verpflichtet haben. Weiter wird betont, daß das Ordensleben die Ausübung eines weltlichen Berufes und das Leben an der Seite der Arbeiter unter deren Lebensbedingungen nicht ausschließt; ebenso bestehe „keine grundsätzliche Unvereinbarkeit zwischen dem Ordensleben und dem sozialen Engagement, auch auf gewerkschaftlicher Ebene“; allerdings müßten bei solchen Entscheidungen stets die damit angestrebten religiösen Ziele gewahrt bleiben.

In einem 2. Dokument über die kontemplative Seite des Ordenslebens werden die Ordensleute aufgefordert, das richtige Gleichgewicht zwischen dem Gebetsleben und dem Wirken nach außen zu finden. Die kontemplative Seite des Ordenslebens dürfe nicht vernachlässigt werden, ohne das Ordensleben selbst in seinem Wesen zu verfälschen; andererseits müsse immer deutlicher herausgearbeitet werden, daß auch das kontemplative Leben im Dienst des Gottesvolkes stehe. Askese könne nicht Selbstzweck sein oder auf das monastische Leben eingeschränkt bleiben; auch die Weltpriester fänden darin Stütze und Hilfe wie in der praktischen Zusammenarbeit mit den Ordensleuten; es könne kein Ordensleben und keine kirchliche Tätigkeit geben, wenn diese nicht auf der Kontemplation aufgebaut seien und aus ihr genährt werden. („L'Osservatore Romano“ Nr. 262 vom 12. November 1980.)

### *Laisierungen*

Rückversetzung von Priestern in den Laienstand und Befreiung von der Zölibatsverpflichtung standen in den letzten Jahren im Brennpunkt vieler Diskussionen. Johannes Paul II. blieb in dieser Frage zurückhaltend, bekundete aber den Entschluß zu einer klaren Neuregelung von Bestimmungen, unter denen er die Zustimmung gebe, daß ein Priester auch für seinen Gewissensbereich von der Zölibatsverpflichtung entbunden werden könne.

In den nun vorliegenden neuen Normen geht es vor allem um fundamentale Fragen: Wie stand es um die freie persönliche Entscheidung des Kandidaten bei Übernahme der Priesterweihe? Wie steht es mit der persönlichen Treue zu dem Wort des Weihelikandidaten, durch die Annahme der Priesterweihe sich Christus und dem Volk Gottes total zur Verfügung zu stellen?

Für die praktische Durchführung kommen hauptsächlich Anträge in Betracht, denen einer der beiden Sachverhalte zu Grunde liegt: Der Antragsteller hätte nicht geweiht werden dürfen, weil ihm am Tag der Weihe die persönliche Freiheit zur Entscheidung fehlte (z. B. infolge Druck oder Drohungen von Eltern, Wohltätern u. a.). Die Antragsteller haben ihren priesterlichen Dienst bereits vor geraumer Zeit aufgegeben (in den letzten Jahrzehnten, seit dem Konzil oder vor noch längerer Zeit) und können ihr gegenwärtiges Leben nicht mehr rückgängig machen, weil sie z. B. eine Familie haben. Mehr als bisher sollten dazu auch die

kirchlichen Vorgesetzten befragt werden (Bischof, Regens, Spiritual im Priesterseminar, Heimatpfarrer, Erzieher), die eventuell hätten erkennen müssen, daß der junge Mann von der Art seiner Persönlichkeit her nicht die religiöse und geistige Kraft zum Durchhalten in einem zölibatären Leben besitze bzw. dies von ihm nicht zu erwarten sei. Es soll eine Vorgangsweise vermieden werden, als ob die Befreiung von Zölibatsverpflichtungen so etwas wie ein automatisches, administratives Schnellverfahren sei; die Bewerber müssen überzeugende Argumente vorlegen und für ihr Anliegen einschlägige Beweise und Dokumente und eventuelle Gutachten beibringen. Erst dann kann dieses Material von der Kongregation bearbeitet und dem Papst zur Entscheidung vorgelegt werden. (Normen der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. Oktober 1980; AAS LXXII/1980, 1132–1137.)

#### *Erlärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Freimaurerei*

„Mit dem Datum vom 19. Juli 1974 hat diese Kongregation einigen Bischofskonferenzen einen Brief geschrieben zur Interpretation von c. 2335 CIC, der den Katholiken unter Strafe der Exkommunikation den Eintritt in freimaurerische und ähnliche Organisationen verbietet.

Nachdem dieser Brief in der Öffentlichkeit Anlaß zu falschen und tendenziösen Interpretationen geführt hat, bestätigt und erklärt diese Kongregation, ohne damit eventuellen Verfügungen des neuen Codex vorgreifen zu sollen, folgendes:

1. Die bisherige Praxis des Kirchenrechtes ist in keiner Weise geändert worden und bleibt voll in Kraft.
2. Infolgedessen sind weder die Exkommunikation noch andere vorgesehene Strafen abgeschafft worden.
3. Soweit es in diesem Brief um Interpretationen geht, wie der fragliche Canon im Sinn der Kongregation zu verstehen sei, handelt es sich nur um einen Verweis auf die einzelnen Prinzipien der Interpretation von Strafgesetzen zur Lösung persönlicher Einzelfälle, die dem Urteil der Ordinarien überlassen werden können. Es stand dagegen nicht in der Absicht der Kongregation, es den Bischofskonferenzen zu überlassen, öffentlich ein Urteil allgemeinen Charakters abzugeben, das Abschwächungen der obigen Norm implizieren könnte.“

(Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, 11. Februar 1981; „L’Osservatore Romano“, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 20. März 1981.)

#### *Die Feier der hl. Cyrillus und Methodius in Europa*

100 Jahre nach der Enzyklika „Grande munus“, durch die Leo XIII. im Kalender der kath. Kirche die Aufnahme und Feier der hl. Cyrillus und Methodius anordnete, und 11 Jahrhunderte nach dem Schreiben „Industriae tuae“ Johannes’ VIII., mit dem dieser die Verwendung der slawischen Sprache in der Liturgie lobte und anriet, hat Johannes Paul II. durch sein Apost. Schreiben „Egregiae virtutis“ vom 31. Dezember 1980 diese beiden Heiligen zu Patronen Europas erheben unter Zuerkennung aller liturgischen Ehrenbezeugungen und Privilegien, die solchen Patronen zukommen. In Durchführung dieser Anordnung wird für alle Teile Europas verfügt:

1. Das Gedächtnis der hl. Cyrillus und Methodius ist ab 1981 mit dem Rang eines Festes zu begehen, wie der hl. Benedikt, mit dem zusammen sie nun als Patrone

Europas verehrt werden. Dieser Rang der liturgischen Feier ist in Zukunft in allen „Ordnungen“ oder „Direktorien“ der Diözesen und Ordensgemeinschaften zu vermerken.

2. Der neue Rang der Feier bringt keine Änderung im Datum mit sich: dafür gilt weiterhin der 14. Februar.

3. In der Meßfeier ist das „Gloria“ zu beten; im Stundengebet werden die Lesehore, die Laudes und die Vesper wie an Hochfesten gehalten, für die übrigen Tagzeiten gelten die allgemeinen Normen.

4. Wo die beiden Heiligen in besonderer Weise als Patrone gefeiert werden, gilt die bisher eingehaltene Ordnung.

(Kongregation für die Sakramente und für den Gottesdienst, 18. Jänner 1981; „L'Osservatore Romano“ Nr. 37 vom 14. Februar 1981.)

### *1981 – Jahr der Behinderten*

Ein Dokument des Apost. Stuhles, das „an alle, die behinderten Menschen dienen“, gerichtet ist, sagt einleitend: „Von Anfang an hat der Hl. Stuhl die Initiative der Vereinten Nationen, das Jahr 1981 zum Internationalen Jahr der Behinderten zu erklären, mit Zustimmung angenommen. Wenn diese Menschen schon wegen ihrer Zahl, die man auf über 400 Millionen schätzt, vor allem aber wegen ihrer besonderen menschlichen wie gesellschaftlichen Lage das tatkräftige Bemühen der ganzen Welt verdienen, darf die breite und wache Mitsorge der Kirche nicht fehlen; liegt ihr doch von ihrer Natur, Berufung und Sendung her das Geschick der schwächeren und belasteten Mitmenschen in besonderem Maße am Herzen . . .

Die Kirche schließt sich voll und ganz den Initiativen und aner kennenswerten Bemühungen an, die unternommen werden, um die Lebenssituation zu verbessern, und möchte ihren spezifischen Beitrag dazu leisten. Sie tut das in erster Linie aus Treue zum Beispiel und zur Lehre ihres Gründers. Jesus Christus hat den Leidenden im ganzen weiten Bereich menschlicher Schmerzen seine besondere und vorrangige Fürsorge geschenkt und sie während seines Wirkens mit erbar mender Liebe umfassen . . . Die Gemeinschaft der Jünger Christi hat nach seinem Beispiel Werke außerordentlicher Hochherzigkeit im Lauf der Jahrhunderte hervorgebracht, die nicht nur den Glauben an Gott und die Hoffnung auf ihn bezeugen, sondern auch einen unerschütterlichen Glauben an die Würde des Menschen und eine unzerstörbare Liebe zum einmaligen Wert jedes einzelnen Menschenlebens und zur überirdischen Bestimmung jeder Person, die ins Dasein gerufen wurde . . . Mit besonderer Anerkennung müssen alle Gemeinschaften und Verbände, alle Ordensmänner und Ordensfrauen, alle freiwilligen Helfer aus dem Laienstand genannt werden, die sich dem Dienst an den Behinderten widmen und so die fortwährende Vitalität jener Liebe bezeugen, die keine Schranken kennt.

In diesem Geist spricht der Hl. Stuhl den für das Gemeinwohl Verantwortlichen, den internationalen Organisationen sowie allen, die sich im Dienst an den Behinderten einsetzen, seine Zustimmung und Ermutigung für die begonnenen Initiativen aus; zugleich hält er es für angebracht, einige Prinzipien kurz in Erinnerung zu rufen, die den Umgang mit solchen Personen leiten können, und auch einige Empfehlungen für die praktische Hilfe zu geben.“

Zu diesen Grundprinzipien zählt an erster Stelle, daß der Behinderte „ein im vollen Sinn menschliches Wesen ist mit den entsprechenden vorgegebenen unantastbaren und unverletzlichen Rechten“. Weiter wird betont, daß dem Behinderten geholfen werden muß, „am gesellschaftlichen Leben in allen Dimensionen und auf allen Ebenen, die seinen Fähigkeiten entsprechen, teilzunehmen“; denn: „Der Wert einer Gesellschaft und Zivilisation bemißt sich nach dem Respekt, den diese den schwächsten ihrer Mitglieder bezeugt“. In diesem Zusammenhang wendet sich das Dokument mit Nachdruck gegen jede Diskriminierung von seiten der „Starken und Gesunden gegenüber den Schwachen und Kranken“.

Die „praktischen Leitlinien“ greifen zuerst das Schicksal der Ungeborenen und Kleinkinder auf: „Der Stand der Wissenschaft und der Medizin macht es heute möglich, im Fötus Schäden festzustellen, die spätere Mißbildungen und Störungen bewirken können. Sind diese für die heutige Medizin unheilbar, so sehen sich einige veranlaßt, die Beseitigung des Fötus vorzuschlagen und auch durchzuführen.

Dieses Verhalten kommt aus einer pseudohumanistischen Einstellung, die objektiv gegen die sittliche Wertordnung verstößt und von einem richtig orientierten Gewissen verworfen werden muß. Angewandt auf eine andere Altersstufe des Menschen würde eine solche Verhaltensregel als äußerst anti-human betrachtet werden. Auch eine bewußte Nachlässigkeit in der Betreuung eines behinderten Säuglings oder, was sonst zu seinem Tod führt, würde ein Attentat nicht nur auf das ärztliche Ethos, sondern auch auf das unveräußerliche Grundrecht des Lebens bedeuten. Man kann nicht nach Belieben über das Leben eines Menschen verfügen; das wäre die Anmaßung einer Macht, die nach Willkür über Leben bestimmt. Die Medizin verliert ihre Würde, wenn sie anstatt der Krankheit das Leben bekämpft; ihr Eingreifen muß gegen die Krankheit, nicht gegen das Leben gerichtet sein. Nie wird man beanspruchen können, der Familie helfen zu wollen, indem man eines ihrer Mitglieder beseitigt. Die Achtung, die Zuwendung, die Zeit und die Mittel, welche die Betreuung der Behinderten, auch der in den geistigen Fähigkeiten schwer gestörten, verlangt, sind der Preis, den eine Gesellschaft bereitwillig zahlen muß, will sie wahrhaft human bleiben.“

Das römische Dokument zitiert wörtlich eine Erklärung der Vereinten Nationen: „Behinderte haben das Recht, bei ihren Familien oder Pflegeeltern zu leben.“ Weitere praktische Leitlinien werden dargelegt und erläutert: Dem affektiven Leben der behinderten Personen muß besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden (8). Das behinderte Kind und der Jugendliche haben selbstverständlich ein Anrecht auf Ausbildung. Diese wird ihnen, so weit wie möglich, durch den normalen Schulbesuch oder auch durch Sonderschulen gewährleistet, die der Art ihrer Behinderung entsprechen (9). Ein besonders schwieriger Augenblick im Leben der behinderten Menschen ist der Übergang von der Schule zur Eingliederung in die Gesellschaft oder in das Berufsleben. In diesem Zeitabschnitt bedarf es eines besonderen Verständnisses und der Ermutigung durch die verschiedenen Instanzen der Gesellschaft (10). Natürlich besitzt der behinderte Mensch alle zivilen und politischen Rechte, die den übrigen Bürgern zustehen, und er muß grundsätzlich zu deren Ausübung befähigt werden (11). Der Behinderte muß dazu angehalten werden, sich nicht damit zu begnügen, bloß Rechtssubjekt zu sein, und sich daran zu gewöhnen, nur rein passiv die Sorge und Solidarität der

anderen entgegenzunehmen; . . . ihm muß geholfen werden, auch jemand zu werden, der entsprechend seiner Möglichkeiten zu geben vermag (12).

Zum Schluß nimmt das Dokument Bezug auf die Predigt des Papstes am 1. Jänner 1981: „Würde nur ein geringer Teil des für den Rüstungswettlauf bestimmten Budgets für dieses Ziel aufgewendet, so ließen sich wichtige Erfolge erzielen und das Schicksal zahlreicher leidender Menschen würde erleichtert.“ Der Papst fordert darin vor allem die Katholiken auf, ein Beispiel größter Hochherzigkeit zu geben. Indem er die Behinderten in aller Welt dem mütterlichen Schutz Mariens anvertraut, wiederholt er hoffnungsvoll den Wunsch, „daß sich unter dem mütterlichen Blick Mariens die Erfahrungen menschlicher und christlicher Solidarität in einer neuen Brüderlichkeit vervielfachen, die die Schwachen und Starken auf dem gemeinsamen Weg der göttlichen Berufung der menschlichen Person verbindet“.

(Aus dem Vatikan, am 4. März 1981; „L'Osservatore Romano“, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 20. März 1981.)

### *Jubiläum des 1. Konzils von Konstantinopel und des Konzils von Ephesus*

Für das Pfingstfest 1981 hat Johannes Paul II. in Rom große Konzilsgedenkefeiern angekündigt. In einem „an den Episkopat der katholischen Kirche“ gerichteten Schreiben sagt er: „Liebe Brüder im Bischofsamt! Euch diesen Brief zu schreiben, der sowohl eine theologische Besinnung sein will als auch eine pastorale Einladung aus der Tiefe des Herzens, drängt mich vor allem die 1600-Jahr-Feier des I. Konzils von Konstantinopel, das im Jahr 381 stattgefunden hat. Es war . . . nach dem von Nizäa das 2. Ökumenische Konzil der Kirche. Ihm verdanken wir das Credo, das in der Liturgie seinen beständigen Platz hat. Ein besonderes Erbe dieses Konzils ist die Lehre über den Hl. Geist, die in der lateinischen Liturgie mit den Worten ausgesagt wird: ‚Credo in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem . . . , qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas.‘

Diese von so vielen Generationen im Credo wiederholten Worte sollen deshalb in diesem Jahr für unseren Glauben und unsere Frömmigkeit von besonderer Bedeutung sein. Sie sollen uns auch die tiefen Bande neu zum Bewußtsein bringen, welche die Kirche unserer Zeit, die nunmehr dem 3. Jahrtausend ihres Lebens entgegengeht, mit der Kirche des 4. Jahrhunderts verbinden . . . So ist das I. Konzil von Konstantinopel . . . auch heute noch Ausdruck des einen gemeinsamen Glaubens der Kirche und der ganzen Christenheit . . . So müssen wir in diesem Jahr 1981 dem Hl. Geist in besonderer Weise dafür danken, daß er inmitten der vielfältigen Schwankungen menschlichen Denkens die Kirche befähigt hat, ihren Glauben – gewiß in einer der jeweiligen Epoche eigenen Ausdrucksweise – in vollem Einklang mit der ‚ganzen Wahrheit‘ zum Ausdruck zu bringen.“

Dazu „muß ich noch ein weiteres bedeutungsvolles Ereignis erwähnen, welches das Jahr 1981 betrifft: in diesem Jahr begehen wir auch die 1550-Jahr-Feier des Konzils von Ephesus, das 431 stattfand. Dieses Gedenken steht gleichsam im Schatten des vorhergehenden Konzils; es hat aber auch seinerseits eine besondere Bedeutung für unseren Glauben . . . Im Glaubensbekenntnis selbst sprechen wir ja die Worte des Konzils: ‚Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est.‘ Das Konzil von Ephesus hatte darum eine vorwie-

gend christologische Bedeutung, indem es die zwei Naturen in Jesus Christus, die göttliche und die menschliche, definierte, um die authentische Glaubenslehre der Kirche genauer zu fassen, die bereits durch das Konzil von Nizäa 325 formuliert worden war, aber durch die Verbreitung unterschiedlicher Ausdeutungen . . . in Gefahr geraten war . . . In gleich enger Verbindung stand . . . eine Glaubenswahrheit, welche die Jungfrau Maria betraf: sie ist berufen worden zur einzigartigen und einmaligen Würde, Mutter Gottes, ‚Theotokos‘ zu sein, wie es mit aller Klarheit vor allem in den Briefen des hl. Kyrill an Nestorios sowie von der hervorragenden Formula unionis aus dem Jahr 433 dargelegt worden ist . . . Diese beiden Jubiläen werden, wenn auch aus verschiedenem Grunde . . ., zu einem Lobpreis auf den Hl. Geist . . . Es ist deswegen mein Wunsch, daß diese Ereignisse in ihrem inneren ekklesiologischen Zusammenhang gefeiert werden . . . Diese gewichtigen Themen und das Zusammentreffen so bedeutungsvoller Umstände legen es nahe, in diesem zweifachen Jubiläumsjahr der Feier des Pfingstfestes ein besonderes Gewicht zu geben.

So lade ich für diesen Tag alle Bischofskonferenzen der katholischen Kirche und die Patriarchate und Metropolien der katholischen orientalischen Kirchen in einer von ihnen bestimmten Vertretung nach Rom ein, damit wir miteinander jenes Erbe neu lebendig werden lassen, das wir aus dem Pfingstsaal in der Kraft des Hl. Geistes empfangen haben: der Hl. Geist ist es ja, welcher der Kirche im Augenblick ihrer Geburt den Weg zu allen Nationen gezeigt hat, zu allen Völkern und Sprachen und zum Herzen aller Menschen.

Der Vormittag dieses Tages soll uns in der Petersbasilika vom Vatikan zusammenführen. Dort wollen wir die 1600-Jahr-Feier des I. Konzils von Konstantinopel zum Anlaß nehmen, um aus ganzem Herzen unser Credo ‚in Spiritum Sanctum‘ zu singen . . . Wie die Apostel im Pfingstsaal, wie die Väter jenes Konzils wird uns derjenige miteinander verbinden, der durch die Kraft des Evangeliums die Kirche allezeit sich verjüngen läßt und sie immerfort erneuert . . . In einem 2. Teil der Gedenkfeier wollen wir uns am späten Nachmittag dieses Tages in der Basilika Santa Maria Maggiore versammeln, wo der morgendliche Teil durch die Inhalte ergänzt werden soll, die die 1550-Jahr-Feier des Konzils von Ephesus unserer Überlegung darbietet. Das legt uns auch der besondere Umstand nahe, daß Pfingsten in diesem Jahr gleichfalls auf den 7. Juni fällt wie im Jahre 431, und daß an jenem Feiertag . . . bereits die ersten Gruppen von Bischöfen in Ephesus einzutreffen begannen . . .

Als die Jünger am Pfingsttag zusammen mit Maria, der Mutter Jesu, im Gebet vereint waren, wuchs in ihnen die Überzeugung, daß sie diesen Auftrag (in die ganze Welt hinauszugehen und das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden) durchführen können in der Kraft des Hl. Geistes, der nach der Vorhersage des Herrn auf sie herabgekommen war. An diesem gleichen Feiertag wollen wir, ihre Erben, uns im selben Akt des Glaubens und des Gebetes zusammenschließen.“  
„Gegeben zu Rom, bei Sankt Peter, am 25. März 1981, dem Fest der Verkündigung des Herrn, im dritten Jahr meines Pontifikates.“

(„L'Osservatore Romano“, Nr. 75, vom 1. April 1981: Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 10. April 1981.)

## 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.

- BADEN HANS JÜRGEN, *Das Erlebnis Gottes. Was bedeutet uns die Erfahrung der Mystik?* (170.) (Herderbücherei 853) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 7.90.
- BIEMER GÜNTER/KERN INGOMAR, *Unterwegs zu Dir. Religionsfibel.* (68 S., Fotos mehrfarb. Abb.) Herder, Freiburg 1981. Ppb. DM 9.80.
- BOEKHOLT PETER, *Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung. Grundriß der partikularen Gesetzgebung für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.* (192.) (Biblioteca di Scienze Religiose, Bd. 36). LAS, Roma 1981. Ppb. DM 29.50.
- BÜCKMANN AQUINATA, *Prüfstein Armut. Die Herausforderung des Ordenslebens heute.* (112.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 15.80.
- BOLT DAVID, *Am achten Tag. Erzählung.* (140.) Kerle, Freiburg 1981. Kln. DM 22.-.
- BOMAN THORLEIF, *Einer namens Jesus. Wie ihn die Jünger erlebt haben.* (140.) (Herderbücherei, 842) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 6.90.
- BRANTSCHEN JOHANNES B., *Gott ist größer als unser Herz.* (80.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 8.80.
- CORONESE STEFANO, *Una religione che muore. La cultura delle Isole Mentawai nell' impatte con il mondo moderno.* (148.) (Biblioteca scientifica/8) Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1980. Ppb. L 8000.
- DESSAIN CHARLES STEPHEN, *John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens.* (320.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 38.-.
- DOLTO FRANÇOISE/SEVERIN GERARD, *Ein neuer Weg zum Evangelium. Impulse aus der Psychoanalyse.* (186.) Walter, Olten 1981. Ppb. sfr. 23.-, DM 25.-.
- EGGER WILHELM, *Franz von Assisi. Das Evangelium als Alternative.* (64.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Ppb. S 88.-, DM 12.80.
- EXELER ADOLF, *Zu diesem Leben ermutigen. Betrachtungen zu den Festen im Kirchenjahr.* (128.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 14.-.
- FETSCHER/SCHWAN/HEGNER, *Ordnung und Freiheit; Partizipation; Planung - Verwaltung - Selbstbestimmung.* (136.) (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 11) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 22.80.
- FISCHER F./SCHWEIGGERT A., *Schülerarbeitsheft zum Religionsbuch 4 Ich bin da.* (48.) Auer Donauwörth 1981. DM 4.80.
- FROSSARD ANDRÉ, *Ich glaube an Gott. Mein Lobpreis des Credo.* (141.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 18.80.
- GAMBER KLAUS, *Orientierung an der Orthodoxie. Die Tradition der Ostkirche als Richtschnur in Liturgie und Verkündigung.* (136.) Pustet, Regensburg 1981. Ppb. DM 14.80.
- GRULICH RUDOLF, *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts.* (230 S. m. Abb.) (Veröff. d. Inst. f. Kirchengesch. v. Böhmen-Mähren-Schlesien, NF 7) Königstein/Ts. 1981. Ppb. DM 48.-.
- GUARDINI ROMANO, *Johanneische Botschaft. Meditationen über Worte aus den Abschiedsreden und dem Ersten Johannesbrief.* (126.) (Herderbücherei 886), Freiburg 1981. Kart. lam. DM 5.90.
- HELLER M./ZYCINSKI J., *Wszeczwiat i Filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki.* (271.) Polskie Towarzystwo Teologiczne, Krakow 1980. Ppb.
- HEPP J./WEIDMANN F./FALLER M., *Auf dem Weg zum Heil. Besinnungen, Texte und Bilder zum Kirchenjahr.* (86.) Auer, Donauwörth 1981, Ppb. DM 25.80.
- HILDEBRAND DIETRICH VON, *Über den Tod.* (123.); *Über die Dankbarkeit.* (50.) EOS-V., St. Ottilien 1980. Kart. DM 4.80; 3.80.
- HONSEL BERNHARD, *Jeder Tag ein neuer Anfang. Zwölf Bußgottesdienste.* (147.) Grünewald, Mainz 1981. Kart. DM 18.80.
- JORISSEN I./MEYER H. B., *Den Glauben leben. Mit aktuellen Papstworten von Johannes XXIII. bis Johannes Paul II.* (176.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Kart. S 110.-, DM 16.80.
- KAHLEFELD HEINRICH, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium.* (207.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Kln. DM 32.-.
- KASPAR PETER PAUL, *Du hörst mich an. Meditationen und Gebete.* (96.) Herder, Wien 1981. Kart. S 83.-, DM 11.80.
- KELLER ALBERT, *Zeit - Tod - Ewigkeit. Der Tod als Lebensaufgabe.* (160.) Tyrolia, Innsbruck 1981, Ppb. S 140.-, DM 19.80.
- KEMMER ALFONS, *Gleichnisse Jesu. Wie man sie lesen und verstehen soll.* (128.) (Herderbücherei 875) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 5.90.
- KNECHT LOTHAR, *Bibel im Unterricht. Teil 3: Von der Königszeit bis zum Exil.* (80 S., 50 Abb.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 14.80.

- KNOCH OTTO, *Begegnung wird Zeugnis*. Werden und Wesen des Neuen Testaments. (260.) (Biblische Basis Bücher, hg. v. E. Sitarz, Bd. 6) Butzon & Bercker, Kevelaer 1980. Ppb. DM 26.– (Abonn. DM 22.–).
- LAGARDE CLAUDE/JAQUELINE, *Der wunderbare Fischzug*. Biblische Gleichnisse den Kindern erzählt. (96 S. m. Farbbildern) Herder, Freiburg 1981. Ppb. lam. DM 16.80.
- LÄHNEMANN JOHANNES/HAHLBOHM URSULA, *Jesus Christus*. (Studienbücher Religion) (X u. 192.) Diesterweg/Sauerländer, Frankfurt/M. 1980. Kart.
- LANG BERNHARD, *Ein Buch wie kein anderes*. Einführung in die kritische Lektüre der Bibel. (242.) (Biblische Basis Bücher, hg. v. E. Sitarz, Bd. 3) Butzon & Bercker, Kevelaer 1980. Ppb. DM 26.–. (Abonn. DM 22.–.)
- LAUN HELLMUT, *So bin ich Gott begegnet*. Eine ungewöhnliche Bekehrung. (143.) Veritas-V., Linz 1981. Kart. lam.
- LÉGAUT MARCEL/VARILLON FRANÇOIS, *Zwei Christen auf dem Weg*. (176.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 22.80.
- LOHFINK GERHARD, *Der letzte Tag Jesu*. Die Ereignisse der Passion. (91.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 9.80.
- LOTZ JOHANNES B., *Von ihm ergriffen*. Christusbegegnungen. (110.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 12.80.
- LUKAS ELISABETH, *Auch deine Familie braucht Sinn*. Logotherapeutische Hilfen in Ehe und Erziehung. (219.) (Herderbücherei 864) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 9.90.
- MARTINI CARLO M., *Dein Stab hat mich geführt*. Geistliche Weisung von Mose zu Jesus. (240.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 29.80.
- OCHOA XAVERIUS, *Leges ecclesiae post CIC editae*. Vol. V. Leges annis 1973–1978 editae. (6359–7500, 295–333) Libr. editr. Vaticana, Roma 1980. Ppb.
- ORTKEMPER FRANZ JOSEF, *Leben aus dem Glauben*. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12–13. (VI u. 264.) (NTA, NF 14) Aschendorff, Münster 1980. Ln. DM 98.–.
- OTTE/BÜCKLE/CONDRAU/MIETH, *Recht und Moral; Werte und Normbegründung; Schuld und Sünde; Gewissen*. (192.) (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 12) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 32.50.
- PARET RUDI, *Schriften zum Islam*. (276.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Ppb.
- PAX WOLFGANG, *Mit Jesus im Heiligen Land*. (144 S., 76 farb., 52 schwarzweiß Abb.) Paulinus-V., Trier 1980. Ln. DM 24.80.
- REICHERT HEINRICH G., *Urban und Human*. Unvergängliche lateinische Spruchweisheit. (376.) EOS-V., St. Ottilien <sup>5</sup>1980. Geb. farb. glanzkasch., DM 9.80.
- SCHAUBE WERNER, *Neue Bittgebete*. Anrufe aus Zuversicht. (88.) Auer, Donauwörth 1981. Ppb. DM 9.80.
- SHELLENBERGER BERNARDIN, *Nacht leuchtet wie der Tag*. Glaubenserfahrungen. (144.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 18.80.
- SCHERER/LEVINAS/BOUILLARD, *Wirklichkeit – Erfahrung – Sprache; Dialog; Transzendenz und Gott des Glaubens*. (136.) (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 1) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 22.80.
- SCHMAUS MICHAEL, *Der Glaube der Kirche*. Bd. IV/1: Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstum Jesu Christi. (XIV u. 360.); Bd. IV/2: Das Sein Jesu Christi. (XI u. 268.) EOS-V., St. Ottilien <sup>2</sup>1980. Geb. farb. glanzkasch. DM 29.80 bzw. 19.80.
- SCHNACKENBURG RUDOLF/PANNENBERG WOLFHART, *Ostern und der neue Mensch*. (87.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 9.80.
- SCHÜRMANN HEINZ, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*. (187.) Herder, Freiburg <sup>4</sup>1981. Kart. lam. DM 22.80.
- SCHULZ HANS-JOACHIM, *Die byzantinische Liturgie*. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. (Sophia, Quellen österlicher Theologie, Bd. 5). (241.) Paulinus-V., Trier 1980, Ppb. DM 42.–.
- SCHWAIGER THOMAS, *Das vergebende Gespräch*. Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs. (80.) Don-Bosco-V., München 1981. Kart. DM 9.80.
- SEVERUS EMMANUEL VON, *Gemeinde für die Kirche*. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia. (200.) (Beitr. z. Gesch. d. Alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens, Suppl. 4) Aschendorff, Münster/Wstf. 1981. Kart. lam. DM 58.–.
- STRAELEN HENRI VAN, *Abtreibung*. Die große Entscheidung. (258.) Habel, Regensburg 1974. Kln.
- THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Bd. VII, Lfg. 4/5: *Buße – Chinesische Religionen*. (481–802.) Walter de Gruyter, Berlin 1981. Kart. DM 84.–. (Subskr.)
- THIEL WINFRIED, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45*. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia. (138.) (WMANT Bd. 52) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1981. Kln.
- THIELICKE HELMUT, *Von der Freiheit, ein Mensch zu sein*. Orientierungen und Entscheidungshilfen. (174.) (Herderbücherei 860) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 7.90.
- WALLHOF HANS, *Licht aus Zillis*. Die schönsten romanischen Geschichten der Wunder Jesu. (36 S., 16 farb., 4 schwarzweiß Abb.) Walter, Olten. Ppb. sfr 18.–, DM 19.50.

WEISS RUDOLF, *Das Bistum Passau unter Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg (1723–1761)*. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Kryptoprottestantismus in Oberösterreich. (XXXIII u. 502.) (MhSt[H] Bd. 21) EOS-V., St. Ottilien 1979. Ppb. DM 88.–

WOHLGEMUT FRANZ, *Trieben 900*. Heimatbuch der Marktgemeinde. (400 S., viele Abb.) Leykam, Graz 1974. Ln.

WOJTYLA KAROL, *Der Kreuzweg*. Betrachtungen mit Bildern von Rudolf Kolbitsch aus der Kirche von Nowa Huta. (64.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam.

## HERAUSGEBER

BIEGER ECKHARD, *Zugang zu Jesus Christus*. Den Glauben erfahren. Materialien für Religionsunterricht, Jugend- und Gemeindearbeit. (139.) Grünewald, Mainz 1981. Ppb. DM 18.80.

BROWN / DONFRIED / FITZMYER / REUMANN, *Maria im Neuen Testament*. Eine ökumenische Untersuchung. (304.) KBW Stuttgart 1981. Ppb. DM 32.–

EVANGELISCHES MISSIONSWERK HAMBURG, *Indianer*. Unterrichtsmodell für Schule, Konfirmandenunterricht und Jugendarbeit. (124.) *Armut und Reichtum*. Der lange Marsch durchs Nadelöhr. (84.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. Kart. je DM 9.80.

GABRIEL KARL/KAUFMANN XAVER, *Zur Soziologie des Katholizismus*. (249.) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 36.50.

JAKOBI PAUL, *Damit unser Leben gelingen kann*. Erzählungen und Märchen, aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit. (183.) Grünewald, Mainz 1981. Kart. lam. DM 18.80.

KALTENBRUNNER GERD-KLAUS, *Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte*. Hinführung zur Esoterik. (192.) (Initiative 42) Herder, Freiburg 1981. Ppb. DM 11.90.

KATH. GLAUBENSINFORMATION FRANKFURT, *Helft den Menschen glauben*. Bd. 3: Glaubenszeugnis in der Familie. (95 S., Abb.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Kart. DM 16.80.

KERTELGE KARL, *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament. (QD 89) (234.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 44.–

KOMINIAK BENEDICT, *Loci ubi Deus quaeritur*. Die Benediktinerabteien auf der ganzen Welt. (277 Textseiten, dreisprachig, 250 Bildseiten) EOS-V., St. Ottilien 1981. Geb. farb. glanzkasch. DM 98.–

LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken*, Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. (376.) Bd. XXII/1980. Verein für ostbairische Heimatforschung, Passau 1980. Kart.

LEON-DUFOUR XAVIER, *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, Sonderausgabe der 2. Aufl. (XXV u. 827.) Herder, Freiburg 1981. Ppb. DM 38.–

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Kleines Stundenbuch im Jahreskreis*. Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebets für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (464.) Herder, Freiburg 1981. Geb.

MÜLLER P.-G./STENGER W., *Kontinuität und Einheit*. (FS f. F. Mußner) (536.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 88.–

PAUS ANSGAR, *Kultur als christlicher Auftrag heute*. (536.) (Salzburger Hochschulwochen 1980) Butzon & Bercker, Kevelaer/Styria Graz 1981. Kart. DM 16.80, S 120.–

PÖLDINGER/LANGE/KIRCHMAYR, *Psychosoziales Elend*. Herausfordernde Einsichten – Ermutigende Initiativen. (FS f. E. Ringel) (231.) Herder, Wien 1981, Kart. lam. S 220.–, DM 34.50.

PROFESSORENKOLLEGIUM DER PHIL.-THEOL. HOCHSCHULE DER DIOZESE ST. PÖLTEN, *Juste-pie-fortiter*. (FS f. Bischof Franz Žak) (239.) NO. Pressehaus, St. Pölten 1981, Ln. S. 220.–

ROSENBERG ALFONS, *Verborgene Worte Jesu*. Christusmeditationen aus der frühen Kirche. (95.) (Herderbücherei 857) Freiburg 1981, Ppb. DM 5.90.

ROTZETTER ANTON, *Geist und Geistesgaben*. Die Erscheinungsformen des geistlichen Lebens in ihrer Einheit und Vielfalt. (328.) (Seminar Spiritualität 2) Benziger, Zürich 1980. Ppb. sfr 54.–

SZORC ALOYSIUS, *Stanislai, Hosii Cardinalis et Episcopi Varmiensis epistolae ab eo scriptae et ad eum datae anno 1565*. (Studia Warminskie, vol. XV) (647 S., 16 Bildtafeln) Warminskie Wydawnictwo diecezjalne, Olsztyn 1978. Ppb. zl. 250.–

WEGENAST KLAUS, *Religionspädagogik I. Bd.*: Der evangelische Weg. (VIII u. 502.) (Wege der Forschung, Bd. 209) Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1981. Ln. DM 92.– (Mitgl. Ppb. 56.–)

ZYCINSKI JOSEF M., *The human Person and Philosophy in the contemporary World*. Proceedings of the Meeting of the World Union of Catholic Philosophical Societies Cracow 23. bis 25. August 1978. Bd. 1 u. 2. (508.) Polskie Towarzystwo Teologiczne Krakow 1980. Ppb. zl 200.–

## BUCHBESPRECHUNGEN

### BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

SCHADEL ERWIN, *Origenes*. Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien. (X. u. 384.) (Bibliothek der griech. Literatur hg. v. Wirth/Gessel, Bd. 10) Hiersemann, Stuttgart 1980. Ln. DM 138.– (120.– Serienpreis).

Die Väterexegese wird heute wieder eifrig studiert – nicht nur im französischen Sprachraum – und trägt nicht wenig auch zum Verständnis und

Neudurchdenken dogmengeschichtlicher Fragen sowie zum interkonfessionellen Gespräch bei (auch die Reformatoren lasen die Schrift mit der Brille der Väter). Sch. legt eine mustergültige erste deutsche Übertragung und Kommentierung der Jeremiahomilien des Origenes vor. Über die in den Sources Chrétiennes erschienene griech.-franz. Ausgabe von P. Husson und P. Nautin hinausgehend, sucht Sch. nach dem Sinngehalt des origeneischen Predigens und zeigt, daß der Denkansatz des großen Alexandriner von kryptotriadischer Struktur ist (vgl. die Einleitung). Trotzdem gibt er gewissenhaft über seine Textherstellung Rechenschaft und vernachlässigt keineswegs das philologisch-historische Detail. Begrüßenswert ist das Verzeichnis der Textausgaben der Werke des Origenes, das selbst die Papyrusfragmente nicht außer acht läßt, wie sie Sanz u. a. veröffentlicht haben. Selbstverständlich gibt es ein Schriftstellen-, Sach-, Namen- und Begriffsregister. Der Übersetzung (50–238) folgen 100 Seiten „Einzelklärungen“ (239–336), in denen nicht nur auf Parallelstellen des Origenes selbst aufmerksam gemacht, sondern besonders auch die philosophische Lehrtradition herangezogen wird. Statt „bezieht“ (171) wäre „gelten läßt“ richtig, da es sich ja gerade um die nichtkanonische Textstelle handelt. Zu „Erhebungen“ (202 f und 322, Einzelerklärung 218) hätte die *praecedentis linguae inspectio* (Aug. *doctr. chr.* III, 4) gelehrt, daß die griechische Bibel „Brüste“ wiedergeben wollte und auch im Deutschen dabei zu bleiben gewesen wäre. Druckfehler: *lies designet* (37 Anm. 90), *coniunctio* (372), *Negatio* (377).  
 Graz Johannes B. Bauer

LAUB FRANZ, *Bekennnis und Auslegung*. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief. (Bibl. Untersuchungen, hg. v. Ekert/Hainz, Bd. 15) (VIII u. 310.) Pustet, Regensburg 1980. Kart. DM 64.–.

Diese Habilitationsschrift (München) versucht gegenüber einer heute gängigen Auslegung des Hebräerbriefes von (zum Teil) konstruierten religionsgeschichtlichen Modellen her, die Christologie als aktualisierende Weiterentwicklung des „Bekennnisses“ zu Jesus im Schema von Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten verständlich zu machen. Im 1. Teil wird versucht, dieses gemeinchristliche Bekenntnis zum Sohne Gottes zu bestimmen. Der 2. Teil versucht zu zeigen, wie der Verfasser des Hebräerbriefes dieses Bekenntnis als Hohepriester-Christologie zu entwickeln und zu deuten versucht. Der 3. Teil will einsichtig machen, wie der Verfasser des Hebräerbriefes mit seiner spezifischen christologischen Entwicklung des gemeinchristlichen Bekenntnisses unter Zuhilfenahme alexandrinisch-platonischen Denkens gegen die Erschlaffungstendenzen der zweiten bzw. dritten Generation seine Leser zu beeinflussen sucht. Die kenntnisreiche Arbeit ist ein wertvoller Testfall für das Erörtern der (möglichen oder tatsächlichen) Weiterentwicklung zentraler christlicher

Aussagen in der frühen Kirche. Das Korrektiv gegenüber einseitigen religionswissenschaftlichen Ableitungen mit hohem Hypothesencharakter ist erwünscht. Auch dieser Lösungsversuch kann freilich gewisse Sperrigkeiten im Detail nicht überwinden. Die Grundthese eines einheitlichen Bekenntnisses im Sinne von Erniedrigung und Erhöhung ist in der vorausgesetzten Form ungesichert. Solches ändert nichts am fördernden Charakter der vorliegenden Arbeit für die korrekte exegetische Erfassung und Fruchtbarmachung dieser wertvollen urchristlichen Schrift.  
 Salzburg Wolfgang Beilner

## KIRCHENGESCHICHTE

KLOSTERMANN FERDINAND, *Der Papst aus dem Osten*. Versuch einer ersten Bilanz. (143.) Löcker, Wien 1980. Kart. lam. S 99.–.

Das Buch besteht aus fünf Kapiteln. Im 1. Kap. lesen wir über die Charismen des Papstes, über das Echo seiner Reisen und Reden; begegnen auch bereits den ersten kritischen Stimmen hinsichtlich Person und Amt. Das 2. Kap. befaßt sich mit Theologie und ihrer Funktion sowie mit Theologen, die in Auseinandersetzung mit bischöflichen und römischen Behörden stehen. Das 3. Kap. will zeigen, wie die Kollegialität der Bischöfe unter Johannes Paul II. ausgeübt wird. Im 4. Kap. schreibt Kl. vom Verhältnis des Papstes zu Priestern und Laien (der Papst begünstigt die Zwei-Stände-Lehre, den Zölibat der Priester, die Tradition im Sexual- und Eheleben und in der Kirchendisziplin). Das 5. Kap. zieht dann Bilanz mit der Frage, ob der Papst konservativ oder nicht konservativ sei.

Was mir an diesem Buch gefallen hat ist der Mut und die Offenheit, mit der es geschrieben wurde. Man spürt die Sorge des Vf. um die *ecclesia semper reformanda*. Ich bin überzeugt, daß es eine authentische Sorge ist. Ein Pastoraltheologe muß immer beunruhigt sein über das Schicksal der Kirche und des Gottesreiches. – Was mir nicht gefallen hat:

1. *Der Buchtitel*. Er müßte lauten: Die modernen Theologen, die heutige Kirchendisziplin und der Papst, der aus dem Osten kam.

2. *Die Widmung des Buches*: „Den vielen, die heute an der Kirche leiden.“ Der Papst, die Bischöfe, das gläubige Volk und seine getreuen Priester, die Kranken und Hungernden, Leidenden und Verfolgten: sie alle leiden *in* der Kirche mit Christus, mehr minder bewußt oder unbewußt. Soll die Widmung nur den Unzufriedenen und Enttäuschten gelten, die sich eine Befreiung von alten Normen und Anschauungen erhoffen? Denen ein Papst aus dem kath. Polen zu konservativ ist, weil er nach seinem Gewissen handelt. Sie werden auf den nächsten Pontifex warten und bis dahin *an* der Kirche leiden.

3. *Die Zitation*. Es konnte nur auf Presseagenturen und nicht auf andere Quellen verwiesen werden. M. Malinski soll in einem Interview des

Schweizerischen Fernsehens gesagt haben: der Papst habe die Werke Klings nicht gelesen. Natürlich liegt der Schluß nahe: Wie konnte er sie dann beurteilen oder gar verurteilen? Nun war ich aber selbst Zeuge bei einer Seelsorgerkonferenz in Zakopane (Jänner 1977), wie Kardinal Wojtyła Klings Buch „Christ sein“ las und mit Notizen am Rande versehen hat.

Ohne auf weitere Einzelheiten einzugehen, bin ich doch der Meinung, daß man über die Kirche und jene, die mit ihr in Glaube und Liebe verbunden nach ihrem Gewissen handeln, nicht so urteilen kann.

Lublin/Polen

Romuald Rak

LEHMANN HARTMUT, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot.* (186.) (Christentum und Gesellschaft, Bd. 9) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 32.-.

Um gleich mit der Tür ins Haus zu fallen: Das Buch des Kieler Historikers ist ein überaus anregender, kenntnisreicher, problembewußter und wohl belegter Versuch, die Wechselwirkung von Politik und Gesellschaft auf der einen Seite, von Konfession und Kultur auf der anderen Seite aufzuzeigen. Ja, das Zeitalter der Gegenreformation und der Glaubenskriege wird aus dieser Interrelation gedeutet.

Zunächst bekennt sich L. methodisch zur bekannten These Max Webers (145 ff), die er jedoch einer detaillierten Kritik unterzieht. Er räumt ein, daß der Protestantismus (vor allem reformierter Prägung) etwas zu tun hat mit der Entwicklung der westlichen Wirtschaft und Politik. Er kritisiert aber den Weberschen Ansatz folgendermaßen: Weber erkläre den Liberalismus des 19. Jh. unrechtmäßig mit präsumierten Kategorien des 16. Jh. Calvin war bekanntlich Planwirtschaftler, nicht „liberal“. Die Mentalität puritanischer „self-assurance“ durch wirtschaftliche Leistung sei erst nach 1660 (d. h. nach der Cromwell-Ära mit dem Ende puritanischer Machtträume) nachweisbar. Auch die Katholiken eines Merkantilsystems, wie Colbert es in Frankreich verwirklichen wollte, äußerten eine ähnliche Leistungsethik wie die Protestanten, nur sei von den Protestanten mehr erbauliches Schrifttum erhalten. Im übrigen trafe sich bei Calvinern und Freikirchlern religiöse Radikalität (einschließlich des Reprobationsgedankens) und industrielle Leistungskraft wegen des „Flüchtlingseffekts“. Das seit 1613 reformierte Brandenburg-Preußen habe seine Wirtschaftskraft (und damit auch seine militärische Leistungsfähigkeit) den Hugenotten und Juden zu verdanken. Dort, wo die Calviner in der Mehrheit waren (z. B. in den prot. Niederlanden), seien sie relativ tolerant gewesen, was nach Ansicht des Vf. darauf hinweise, daß die Prädestinationslehre nicht konsequent ernst genommen wurde. Der Calvinismus leitet jedoch in Preußen (102) u. a. die 3. Phase des europäischen Absolutismus ein, wo der Staat sich nicht mehr als Seelsorger versteht, „der Leiber verliert, um Seelen zu gewinnen“. Der Calvinismus erlaubt keinen Summepiskopat des Fürsten.

Nach Auffassung des Vf. sei der kath. Süden deshalb zurückgeblieben, weil die „glanzvolle Symbiose ineinander verstreuter höfischer und klerikaler Hierarchien“ (H. Lüthy) zu einem Versiegen der geistigen und sozialen Kräfte in den kath. Ländern geführt habe (149). Hier soll an den sonst überzeugenden Thesen eine differenzierende Einschränkung angemerkt werden: L. beurteilt hier die Verhältnisse aus den Jahren nach der Säkularisation (1803). Er hätte auf die Klöster verweisen müssen, die z. B. in Bayern bis ins 18. Jh. geradezu ein Kulturmonopol ausübten. Durch den Reformatorischen Klostersturm entstand notwendig in den prot. Ländern früher als in den deutsch-kath. eine Laienkultur. Dazu vergißt er m. E. mit H. Lüthy, daß die barocken Klöster und Hochstifte ihre Untertanen durchaus sozial vergleichsweise hochstehend betreuten, handwerklich und kulturell engagierten und wissenschaftlich entwickelten. Nur gab es nicht die uniformierten Verwaltungsstrukturen wie in den prot. Ländern, die die Klöster schon eliminiert hatten.

Daß für die Entwicklung sprachlicher Kunstwerke die Wortkultur des Protestantismus viel beigetragen hat, wurde immer anerkannt. Nur müssen hier auch andere Momente wie Vielsprachigkeit (Schlesien) und Dialektgeographisches (Niederdeutsches Platt und theol. Hochsprache) ins Spiel gebracht werden.

L. vertritt mit vielen hervorragenden Belegen in Umgebung der Weberschen These die Ansicht, daß die Krise des 17. Jh. und der absolutistische Staat 2. Phase (Macchiavellismus ohne konfessionelle Motivation) Enttäuschungen bei religiösen Außenseitern hervorgerufen hatten, die zu apokalyptischen Erwartungen und Verhaltensweisen führten. Die polnischen Judenprogrome im 17. Jh. wurden so erklärt (137 ff). U. a. rechtfertigt er von daher sein Kap. „Aus Not und Angst zur Leistung“ (144 ff). Die entsprechende Argumentation in dem Kap. „Aus Not zur Repression“ (135 ff) ist auch weitgehend zu unterstreichen. Nur in der Hexenfrage stützt er sich m. E. zu einseitig auf H. R. Trevor-Roper. Daß es doch wohl auch mit Sprache und Kultur zu tun hat, daß in Italien und Spanien Hexen kaum verfolgt wurden, müßte wenigstens als respektable Möglichkeit der Deutung angeführt werden. Friedrich Spee (143) wegen eines beiläufigen Verses vom „weißen Tag“ in der „Trutznachtigall“ in die Reihe der toleranten Apokalyptiker einzureihen, scheint mir verfehlt. Für religiöse Träumereien dieser Art war der humane Kämpfer gegen pseudoreligiösen Wahn zu aufgeklärt. Im 17. Jh. von „päpstlichem Zentralismus“ zu sprechen, gilt nur für den Kirchenstaat. Sonst muß solch ein Begriff trotz der Aktivitäten der päpstlichen Diplomatie angesichts des kath. Staatskirchentums als grober Anachronismus betrachtet werden. Der Wiener Gegenreformer Klesl war noch nicht „Erz“-Bischof (46). Im übrigen sind für dieses Buch Superlative als Ausdruck der Wertschätzung angebracht.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

WINTER EDUARD, *Ketzerschicksale*. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten. (431.) Benziger, Zürich 1980. Ln. sfr 32.–.

Der verdienstvolle ehemalige Prager Kirchenhistoriker, Altösterreicher und Josephinismusforscher will in diesem Buch als 85jähriger Berliner Emeritus ein persönliches Testament für ein breiteres Leserpublikum hinterlegen. Es handelt von Männern der Kirche (von Joachim von Fiore, Marsilius, Occam, Hus, Kues, Copernikus, Kepler, Pascal, Spener, Leibnitz bis zum Prinzen Eugen, Rautenstrauch, Günther, Franz Brentano und Hermann Schell), die aus Liebe zur Kirche mit ihrer Mutter in Konflikt gerieten. W. bekennt offen, daß die behandelten „Ketzer“ Gestalten sind, mit denen er sich persönlich identifiziert. Das Buch ist hervorragend von einem Meister auch der Darstellungskunst geschrieben. Das Niveau ist in jeder Hinsicht gewährleistet. Obwohl die Charakterbilder nicht nur für einen wissenschaftlich interessierten Leserkreis gedacht sind und daher kleinliche Begriffsklauberei bei der Beurteilung sicher nicht am Platz wäre, stoße ich mich aus theol. wie historischen Gründen am Ketzerbegriff des Autors. M. E. trägt die Weise, wie der Begriff hier verwendet wird, zur Verfälschung fundamental christlichen Verhaltens bei, wie es (glaube ich) auch von liberalen Katholiken gefordert werden muß.

W. beruft sich bei seinen Porträts bewußt auf die ursprünglich ehrende Selbstbezeichnung der Ketzer, die sich als eine Gruppe elitärer „Reiner“ einer „unreinen“ Großkirche gegenüberstellen (8). Dieser Begriff kommt gewiß dem des „Pharisäers“ in den ntl. Schriften sehr nahe. Von daher gesehen, kann ich einem Ketzerideal in diesem Sinne nichts Positives abgewinnen. Es wäre ein Unrecht, originelle Köpfe, schöpferische Persönlichkeiten und kreative Innovatoren der Christenwelt deshalb, weil sie Anstoß erregten, als „Ketzer“ im umschriebenen Sinn zu bezeichnen und mit Wiclif und Hus in einem Atem zu nennen (64 ff). Für fast alle der behandelten Gestalten trifft der eingangs definierte Ketzerbegriff nicht zu, abgesehen davon, daß zur Ketzerei im ursprünglichen Sinn auch die bewußte Absonderung von der Großkirche gehört.

Das ist das theol. Bedenken. Historisch scheint mir hier der Begriff auch nicht sehr brauchbar, weil er zu unbestimmt wirkt, so daß er alles und nichts bedeuten kann. Wenn man den Prinzen Eugen (261 ff) unter die „Ketzer“ wegen seiner staatskirchlichen Ideen einreihet, dann könnte man das gleiche mit Kaiser Karl V., König Philipp II. und den bayerischen Herzögen des 16. Jh. tun. Mir ist nicht ersichtlich, welchen Sinn es haben soll, wohlbestallte Männer des staatskirchlichen Systems wie den Abt Rautenstrauch unter diese Kategorie zu rechnen. Da könnte einer mit gleichem Recht kommen und den Bischof Migazzi zum Ketzer machen, weil er sich gegen eben dieses System zur Wehr setzte. Historisch scheint es mir falsch, im 18. und 19. Jh. durchgehend von „Machtkirche“ u. ä. zu sprechen und so zu tun, als ob die armen absolu-

tistischen Großmächte Europas sich nur in Notwehr gegenüber der päpstlichen Großmacht unter den Bischöfen befunden hätten.

Nach E. Winter ist der Streit um die Grafschaft Comacchio (1724), an dem Eugen beteiligt war, der Anlaß der Entstehung des Josephinismus „als entschlossene Vertretung der Rechte des Staates gegenüber Machtansprüchen der Kirche“ (264). Neueste Bücher über das Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (z. B. H. Lehmann) zeigen jedoch wesentlich einleuchtender, wer damals wirklich in der Defensive war. Man könnte mit gleichem Recht sagen, daß der Josephinismus im spanischen Regalismus des 16. Jh. oder im gleichzeitigen Staatskirchentum der bayerischen Herzöge („Papa et episcopus in territorio suo“) vorgebildet war.

Das Buch erscheint, obgleich immer anregend und lehrreich, weitgehend wie eine Hagiographie mit verkehrten Vorzeichen und eine mit profundem Wissen geführte Apologetik.

Regensburg/Wilhering Gerhard B. Winkler

ALAND KURT, *Geschichte der Christenheit*. Bd. I: Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation. (476). Gerd Mohn, Gütersloh 1980. Ln. DM 58.–.

Daß Kirchengeschichte und Apologetik verschiedene Disziplinen sind, ist eigentlich erst eine Erkenntnis unseres Jahrhunderts. Unterschiede zwischen protestantischer und katholischer Kirchengeschichtsschreibung bestehen heute, von Einzelfällen abgesehen, nur noch in der Akzentsetzung und in der Stoffauswahl. Alands Buch, dessen 2. und letzter B. noch aussteht, ist aus den Vorlesungen des evangelischen Vf. hervorgegangen. Seine Konfessionszugehörigkeit und seine Herkunft von der Bibelwissenschaft erklären wohl die Aufnahme von Themen wie „Entstehung des neutestamentlichen Kanons“ oder „Die Entwicklung der frühchristlichen Literatur“, die man üblicherweise in einer „Kirchengeschichte“ nicht sucht. Daß der alten Kirche mehr Raum als der mittelalterlichen (trotz doppelter Dauer) zugemessen wird, dürfte die gleichen Ursachen haben. Dazu kommt noch ein starker Akzent in Richtung Deutschland und Norden. So kam es zu schmerzlichen Lücken. Das frühe Mönchtum z. B. wird nur auf eineinhalb Seiten abgehandelt (181 f), ein hl. Severin wird ebenso wenig erwähnt wie ein Benedikt von Aniane, die Kreuzzüge werden nur en passant gestreift, die Entfremdung der östlichen und westlichen Kirche im Mittelalter wird praktisch ausgeklammert. Vielleicht machen diese Hinweise aber auch die Problematik bewußt, die sich ergibt, wenn ein einzelner ein Kompendium der Kirchengeschichte verfaßt.

Positiv hervorgehoben sei die angenehm lesbare Darstellung (auch wenn sie gelegentlich noch zu sehr den Vortragston spüren läßt), die Aufnahme von Themen, die sonst oft unter den Tisch fallen (z. B. „Die Stellung der Frau in der frühen Christenheit“) und die maßvolle Stellungnahme zu so schwierigen Fragen wie zur

Donatio Constantini (162 f) oder zum „Papsttum am Ausgang des Mittelalters“ (384). Vf. liefert selbst einen Beleg für das, was er an einer Stelle sagt: „Das Zeitalter . . . konfessioneller Polemik ist vorbei“.

Das Buch wird aufgrund seiner anregenden Art und seines flüssigen Stils vermutlich weite Verbreitung finden. Vielleicht lassen sich bei einer 2. Aufl. manche Lücken schließen, – wenn es sein muß auch auf Kosten der umfangreichen Zeittafeln (394–441), die erfahrungsgemäß von den Studenten sowieso kaum eingesehen werden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

WOHLGEMUTH FRANZ, *Trieben 900. Heimatbuch der Marktgemeinde*. (400.) Verlag der Marktgemeinde, Trieben 1974. Ln.

Diesem Buch ist schon viel Anerkennung gezollt worden. F. Tremmel nennt den Autor einen „kenntnisreichen Interpreten“, B. Roth bezeichnet ihn sogar als den „Herodot des Paltentales“ und Superintendent M. Kirchschlager bescheinigt ihm „ökumenische Aufgeschlossenheit“. Tatsächlich hat F. Wohlgemuth ein Heimatbuch im besten Sinne des Wortes geschaffen. In kurzen, reich illustrierten Kapiteln rollt vor dem Leser ein buntes Bild ab. Dabei werden Geschichte und Gegenwart mit etwa gleicher Gewichtung behandelt. Das Werk zeichnet sich, was bei dieser Art von Literatur nicht selbstverständlich ist, durch wirkliche Sachkundigkeit und gute Lesbarkeit aus. In dieser Zeitschrift verdienen die aufschlußreichen Episoden aus der Reformationszeit hervorgehoben zu werden. Den Oberösterreicher wird das kurze Porträt des Triebener Pfarrers Rudolf Hahn interessieren (146 f), der zuletzt in der Diözese Linz wirkte. Die Schilderung von Bräuchen und die im Anhang gebotenen Sagen und Erzählungen aus dem Paltental stellen eine kleine Fundgrube für den Volkskundler dar.

Linz

Rudolf Zinnhobler

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

GUARDINI ROMANO, *Der Herr*. Über Leben und Person Jesu Christi. (XVII u. 680.) (Herderbücherei 813), Freiburg 1980. Kart. lam. DM 14.80.–; *Der Herr*. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi. (680) Schöningh, Paderborn 1980. DM 48.–.

Es ist nicht mehr zu übersehen: das Werk Romano Guardini, gestern noch fast verschollen, erlebt eine wenigstens partielle Wiederentdeckung. Zweifellos kommt sie am meisten seinem Christusbuch „Der Herr“ zugute, das fast gleichzeitig in der längst überfälligen Neuauflage und als Taschenbuchausgabe erschienen ist und in dieser Form bereits eine erstaunliche Auflagenhöhe erreichte. Sie erklärt sich gewiß nicht nur aus dem Bedürfnis nach Wiederbegegnung mit einem Buch, das nach seiner Erstveröffentlichung (1937) für eine Generation zum prägenden Glaubenserlebnis geworden war, sondern nicht

weniger auch aus dem Verlangen vieler, aus dem Dilemma der gegensätzlichen Christologien der Gegenwart, der vom altchristlichen Dogma ausgehenden „Christologie von oben“, und der modernen bei Jesu gesellschaftskritischem Verhalten ansetzenden „Christologie von unten“ herausgeführt zu werden.

Es gehört zur Größe des von G. entworfenen Christusbildes, daß es zumindest grundsätzlich dieser Sinnerwartung genügt, obwohl ihm, gerade auch für das heutige Glaubensbewußtsein, fühlbare Grenzen gezogen sind. Denn wie in anderen Werken ignorierte G. auch hier in einem ebenso großartigen wie problematischen Distanzierungsakt die bereits geleistete Forschungsarbeit und ihr Instrumentarium, die historische Kritik. Doch konnte er dieses Vorgehen gerechtfertigt sehen, weil er sich zuvor in seinen Studien über Sokrates, Augustinus, Dante, Pascal und Hölderlin eine eigene Methode der Gestaltdeutung geschaffen hatte, die man als die einer „literarischen Einübung“ bezeichnen könnte. (So die Würdigung von Werk und Wirkung Guardini in meiner Monographie „Interpretation und Veränderung“, Schöningh, Paderborn 1979, 65–73). Doch mehr noch als auf die Leistungskraft dieses Verfahrens verließ sich G. auf die Kraft seiner religiösen Intuition, die ihn die Lebens-, Leidens- und Herrlichkeitsgestalt Jesu in immer neuen und doch zu einer Einheitsschau zusammengeordneten Perspektiven erblicken ließ. Sein Christusbuch ist die am Leitfaden der Lebensgeschichte Jesu entwickelte Erzählung dieser intuitiven Wahrnehmungen. Lange bevor der Begriff der Narrativität gefunden und in die theol. Methodendiskussion eingeführt wurde, schuf G. mit seinem Christusbuch das wegweisende Paradigma einer „narrativen Christologie“. (In unseren Tagen hat sich G. Baudler dieser Aufgabe in seinem Jesusbuch „Wahrer Gott als wahrer Mensch“ [Kösel, München 1977] erneut gestellt.) Nicht zuletzt bringt es auch diese Methode mit sich, daß sich „Der Herr“ vielfach mit dem Jesusbild der heutigen Exegese stößt, angefangen von der bedenkenlosen Klitterung synoptischer und johanneischer Aussagen bis hin zu der ebenso kühnen wie fragwürdigen Deutung der Getsemanistunde und der unkritischen Behandlung der Passions- und Auferstehungsberichte. Dennoch gerät G. nur einmal ernsthaft ins theol. Abseits: in dem Kap. „Fügung und Entscheidung“, das die Konstruktion einer „leidensfreien“ Erlösung für den – hypothetischen – Fall entwirft, daß Jesus mit seinem Sendungsanspruch gehört und angenommen worden wäre. (Dazu H. U. v. Balthasar, Romano Guardini, München 1970).

Von diesen Mängeln darf indessen nur unter der Bedingung gesprochen werden, daß man auch ihre grandiose Kompensation und damit die Vorzüge des Werkes deutlich macht. Was G. Christusbuch auszeichnet, ist nicht nur der große Atem der narrativen Darstellung, die das Leben Jesu wie in einem Mosaik gegenwärtig werden läßt; es ist eher noch das Ereignis dieser Vergegenwärtigung. In den im meditativen Fluß der

Gedanken entstehenden „Sprachzellen“ kommt es immer wieder zu Augenblicken des „Stillstands“, die Zäsuren in das Durchschnittsbewußtsein des Lesers legen, und ihm (gleichsam unter den Augen Christi) zu einem vertieften Verständnis seiner selbst und der elementaren Gegebenheiten des religiösen Lebens wie Gebet und Fasten, Glaube und Ärgernis, Demut und Gehorsam, Leiden und Erlösung verhelfen. Durch sie wird der Leser nicht nur zur Schau der Herrlichkeitsgestalt Christi geführt; hier wird er vielmehr selbst sehend und einsichtig. Wenn irgendwo, ist darum hier der Herzschlag des Werkes zu spüren und damit auch der Grund, weshalb es so vielen „ans Herz gewachsen“ ist.

Und bleibt doch eine letzte Einschränkung, die sich schon in dem von G. gewählten Titel bekundet. Sein Jesus ist und bleibt der „Herr“, durch eine letzte unüberbrückte Distanz von den an ihn Glaubenden geschieden. Zwar ist er der Inhalt ihres Glaubens; doch vollzieht er die Glaubensbewegung selbst nicht mit. Noch in seiner Todesangst ist er ihnen uneinholbar voraus, bei allem Mitgefühl mit ihrer Not doch stets mehr auf der Seite Gottes als bei ihnen. Nicht umsonst häufen sich in G. Sprache die Bemerkungen über die Unfaßlichkeit der von Jesus ausgestandenen Leiden ebenso wie die über die Unzugänglichkeit seiner Gottesgemeinschaft. So ist G. „Herr“ ein hohes Zeugnis des Christusglaubens, das zugleich die Dimension der Christumystik verschweigt. Das muß all denen vor Augen geführt werden, die „getrieben von der Not der Sinnsuche und in der Hoffnung auf Erfahrungsgehalte, nach dieser großen Dokumentation des Glaubens greifen.

Mit seinem Werk „Der Herr“ sprach G. aber keineswegs das Schlußwort seiner christologischen Reflexion. Vielmehr legte er in einer 4 Jahre nach Erscheinen des Buchs veröffentlichten Arbeit nochmals Hand an diese größte Aufgabe, der sich ein christlicher Theologe unterziehen kann. Mit der nur im Druckmanuskript vollständig enthaltenen, dann aber unter dem Druck der Zeitverhältnisse nur fragmentarisch veröffentlichten Studie „Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments“ (Werkbund-Verlag Würzburg 1941) faßte er aber nicht nur die im Christusbuch entwickelten Gedanken in konziserer Form zusammen. Vielmehr trennte er jetzt auch sorgfältiger, was „Der Herr“ noch in einer unkritischen „Gemengelage“ belassen hatte. Vor allem aber öffnete er jetzt, vorsichtig und behutsam, die Tür zur Christumystik, die er zuvor konsequent gemieden hatte. Das aber zeigt, daß Guardini bereits im Vorgefühl jener Neuentdeckung Jesu lebte, die sich im religiösen Denken der Gegenwart, weit über alle Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinaus, vollzieht: im Vorgefühl jener Entdeckung, die nicht zuletzt deshalb als das größte Ereignis der neueren Glaubensgeschichte zu gelten hat, weil mit ihr die Distanz, in welcher „Der Herr“ zur menschlichen Lebenswelt verblieb, definitiv überschritten wurde.

München

Eugen Biser

SECKLER MAX, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit. (222.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 29.80.

Der Tübinger Fundamentaltheologe legt hier elf zwischen 1967 und 1979 veröffentlichte Aufsätze vor. Sie beschäftigen sich alle mit dem Selbstverständnis der Theologie heute.

Immer wieder geht es um die spezifische Situation der christlichen (kath.) Theologie in ihrer Spannung zwischen der Verpflichtung zur intersubjektiven Wissenschaftlichkeit und der Einbettung in die Lehraufgabe der Kirche, konkret um das Verhältnis zwischen Theologen und den amtlichen Artikulatoren des kirchlichen Lehramtes. Die Beiträge stammen zum Großteil von der Zeit der akuten Auseinandersetzung zwischen den kirchlichen Lehrbehörden und einem Mitglied der Tübinger kath. Theol. Fakultät. Dieser Anlaßfall aber zeigt die Notwendigkeit der korrekten Bedenkung der Probleme. S. versucht, zu einer korrekten Ortsbestimmung kath. Theologie gegenüber beiden typischen Partnern des Theologen Beiträge zu leisten.

Ist Theologie tatsächlich Wissenschaft unter Wissenschaften? Sie hat ihren eigenen Platz neben Religionsphilosophie und Religionswissenschaft. Konsequenzen und Chancen aus dem Nebeneinander (konfessionell) verschiedener theol. Fakultäten. Theologie nach dem typisch römisch-rechtlichen Administrationsmodell und die allfälligen Konsequenzen einer konsequenten Anwendung dieses Modells. Konflikt als notwendiges Element theol. Lebens. Kompromiß als wesentliches Element des notwendigen Glaubenskonsenses. Tradition und Fortschritt, von den Bedingungen kirchlichen Selbstverständnisses aus betrachtet. Thomas von Aquino und Johann Sebastian Drey als Anregungen für Theologie heute. In diesen konkreten Themenbereichen wird das Grundanliegen des Vf. durchgeführt.

Die Position Secklers ist nüchtern und trägt meines Ermessens tatsächlich zu einem Kurs zwischen den gefährlichen Extremen bei. Manche gekonnt sarkastische Bemerkungen sollte man nicht überlesen. Die Arbeit Secklers sollte Frucht innerhalb der Theologie bringen.

Salzburg

Wolfgang Beilner

GEPPERT WALTER, *Geheimnis der Gebeterhöhung*. Eine Herausforderung an den Atheismus. (174.) Katzmann, Tübingen 1980, Ppb. DM 24.-.

Den gläubigen Christen ist es eigen, Gottes Macht in dieser Welt im Glauben anzuerkennen, also auch prinzipiell Gebeterhöörungen für möglich zu halten und allein Gottes Macht zuzuschreiben; und auch an die providentia Dei zu glauben. Dem Autor aber geht es bei seinen „streng wissenschaftlichen Untersuchungen“ (9) nicht um eine Glaubensfrage, sondern darum, Gebeterhöörungen als unwiderlegbare Tatsachen nachzuweisen, in der Methode der Natur- und Geisteswissenschaften, etwa auch eines Historikers (9). Gegebenenfalls würden

Naturgesetze durchbrochen und der Nachweis entspreche einem Gottesbeweis (9); insofern gilt der Untertitel.

Anfangs wird kurz die Diskussion über die Wunderfrage dargestellt (H. Küng, E. Jüngel); auch G. Ebeling bestreite die Denkbarkeit der Gebetserhörung als grenzenlose göttliche Möglichkeit (14). Dagegen habe A. Carrel seine Unsinnshypothese aufgegeben (17 f). Es folgen eine Schilderung atheistischer und agnostizistischer Erwägungen (19–35) und geraffte Berichte über die missionarische Tätigkeit der Marienschwestern Kanaan-Darmstadt, über ein „Haus für göttlich begründete und gelenkte Heilung kranker Menschen“ (39), über die Divine Healing in Crowhurst und über Lourdes: je ein Beispiel aus evangelischem, anglikanischem und katholischem Bereich. Im 2. Teil des Buches „Gebetserhörungen als Tatsachenkette“ (42–136) wird das Grundanliegen dieser Publikation erörtert. Das Leben und Wirken der Marienschwestern erscheint untrüglich unter der Vorsehung Gottes. Aus England wird über Krankenheilungen und Exorzismus berichtet; aus Lourdes ausführlich über die Heilung, deren Zeuge A. Carrel war (nach kath. Auffassung heilt allein Gott, insofern kann man nicht von Marienwunder sprechen [120]). Im Schlußteil greift der Autor nochmals die Problematik auf gegen alle Leugner des Wunders und der Gebetserhörungen.

Ärztlicherseits wären nun die geschilderten Krankenheilungen zu beurteilen; freilich müßte umfänglich der Wunderbegriff erörtert werden. Was können die medizinischen Wissenschaften zu einem eigentlich theologischen Problem beitragen? Zunächst müssen sehr genau geführte und gut dokumentierte Krankengeschichten vorliegen; es werden nur organische (somatische) Krankheiten schweren Grades berücksichtigt, die innerhalb abnorm kurzer Zeit ohne jegliche Therapie heilten. Es müssen Befunde längere Zeit vor und kurze Zeit nach der Heilung vorliegen sowie eine entsprechende Nachbeobachtungszeit gegeben sein. Die Befunde müssen mit modernen und anerkannten Methoden erhoben worden sein und auch entsprechend nachprüfbar sein (Röntgenbilder, mikroskopische Untersuchungen). Es bedarf einwandfreier Zeugen. Sogenannte seelische Erkrankungen jeder Art werden von den ärztlichen Kommissionen nicht anerkannt, weil innerseelische Kräfte an dem Zustandekommen einer Heilung ursächlich oder mitursächlich beteiligt sein können. Für Heilungen in Lourdes müssen dann zwei Ärztekommis-sionen feststellen, daß eine vollständige und dauernde Heilung eingetreten ist, die medizinisch nicht erklärbar ist. Es muß überzeugend dargelegt werden, daß der Vorgang der Heilung zur Wiederherstellung einer verlorengegangenen Ordnung führte, die weder durch Selbstheilung noch durch die therapeutischen Möglichkeiten der Medizin hätte erreicht werden können. Seitens dieser Ärztekommis-sionen sind bisher 64, vielleicht 65 Heilungen als medizinisch nicht erklärbar den kirchlichen Behörden weitergeleitet und von diesen anerkannt wor-

den. Zuletzt kann man sagen: Gott hält am Leben und heilt, wen er will, sicher auch rein psychogen Erkrankte, die in Lourdes aus prinzipiellen Gründen von einer weiteren Überprüfung ausgeschlossen werden. Die Medizin kann nur in einer Weise eines Gutachtens dazu Stellung nehmen, da die letzte Entscheidung der zuständigen (theologischen) Instanz überlassen werden muß.

Wien

Gottfried Roth

## DOGMATIK

VORGRIMLER HERBERT (Hg.), *Wagnis Theologie*. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. (624.) Herder, Freiburg 1979. Kln. DM 65.–.

Zwei Fragen an diese Festschrift für K. Rahner zur Vollendung seines 75. Lebensjahres (1979): „Wagnis“ – wem gegenüber? Ich finde das Wagnis nur beim Meister, nicht mehr bei den Schülern. Originalität des Denkens Rahners, die sich in das Experimentieren seiner Schüler nicht übersetzen läßt, abgesehen davon, daß es eine „Rahnerschule“ überhaupt nicht gibt. Und zweitens: „Theologie K. Rahners“; gibt es die? Zeigt nicht gerade er auf, daß Theologie nur als Aussage (in Selbst-Aussage und Zusage an den Menschen), als Ereignis Gottes „in Welt“ geschieht, der Theologe bestenfalls nur Deuter und Interpret des Logos der Theo-Logie sein kann. Von daher erklärt sich ja auch die demütige Dienstbereitschaft Rahners, der (um mit den Worten zu sprechen, die er seinem Ordensvater Ignatius v. Loyola in den Mund legt) „Gott erfahren (hat), . . . in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir“ (zit. im „Brief zur Einführung“ von H. Vorgrimler, S. 13).

Darum sind es speziell „Erfahrungen“ mit der Theologie Rahners, die hier informativ referiert und analysiert werden, Erfahrungen, die tiefer gehen als alle rational-systematischen Denkmühnungen. Der „Erfahrungstheologie“ geziemt nicht die virtuose Perfektion, sondern die Fragehaltung, die sich zum Fragmentarischen bekennt. Das ist ein Spezifikum dieser „Theologie Rahners“. Keine einzige These, die sich so ohne weiteres lehramtlich definieren, d. h. „umgrenzen“ ließe. Im gen. „Brief zur Einführung“ vom Hg. fällt das längst überfällige Wort, daß Rahner die Theologie „mystischer Gotteserfahrung“ betreibt, „und es hätte sie gründlich mißverstanden, wer ihr einen ‚transzendentalphilosophischen Ansatz‘ zuschreiben wollte“. Was nun? Zurück zur Mystik? Ja, im Sinn von: Mut zur Mystik, Mut zur Erfahrung, zur existentiellen Konfrontation. Hier liegt das Wagnis und nur hier wirkt es weiter, in den Erfahrungen mit der Erfahrungstheologie, in der Bereitschaft der „Schüler und Mitarbeiter“, anderen „mystagogische Hilfe“ zu leisten (14.).

Der Erfahrungsreichtum wird mit 39 Beiträgen, in 5 Kap. aufgeschlüsselt: I. Theologie aus der Erfahrung Gottes für die christliche Praxis. Hier sei bes. verwiesen auf den Beitrag von H. D. Egan: „Der Fromme von morgen wird ein

„Mystiker“ sein.“ Mystik und die Theologie K. Rahners (99–112). – II. Denken des Geheimnisses. Darunter instruktiv (und Aufhellung einer latent oder offen gestellten Frage): F. K. Mayr: Vermutungen zu K. Rahners Sprachstil (143–159), die letztlich darauf hinaus laufen, daß dieser Stil unnachahmlich ist; was manchen Epigonen ins Stammbuch zu schreiben wäre zugunsten einer alltäglichen Verständlichkeit. – III. Um die theologische Ehre des Menschen. Sehr aktuell und zentral: L. J. O'Donovan: Der Dialog mit dem Darwinismus. Über K. Rahners Einschätzung der evolutiven Weltansicht (215–229). – IV. Im Dienst der kirchlichen Überlieferung und Praxis. Als Zeugnis für das innerkirchliche Wagnis: M. Alcalá: Das Spannungsverhältnis von Theologie und kirchlichem Lehramt im Leben und im Werk K. Rahners (335–369). – V. Für eine offene und befreiende Kirche. Zeugnis für die ökumenische Weite: F. J. Couto: Zur antileititären Tendenz der Theologie K. Rahners. Würdigung und Anwendung (467–486). Im Anhang: Die Mitarbeiter an diesem Bd. stellen sich vor; Verzeichnis der Schüler K. Rahners und ihrer Dissertationen; P. Imhof/H. Treziak, Bibliographie K. Rahner 1974–1979; A. Raffelt, K. Rahner – Bibliographie der Sekundärliteratur 1948–1978; Lebensdaten K. Rahners.

Eine inhaltsreiche Festschrift, die inzwischen selbst zum Anstoß neuer Entwürfe geworden ist. Kann doch jeder die Einweisungen in den Weg der Mystagogie nur dankbar aufnehmen, den die rationalistische Kälte glatter „Theologien“ eher abschreckt als anzieht.

Graz

Winfried Gruber

RAHNER KARL, *Schriften zur Theologie*. Bd. XIV: *In Sorge um die Kirche*. (484.) Benziger, Zürich 1980. Ln. sfr. 56.–.

„Der Käufer mag beruhigt sein: Aller Voraussicht nach wird kein weiterer Band sich mehr an diese 14 Bände anreihen. Mit dem Sachregister sind es ungefähr 7500 Seiten. Das scheint mir genug zu sein für mich – und den Leser.“ Das schreibt K. Rahner im Vorwort (7). Doch, wir sind „beunruhigt“. Man kann sich nicht vorstellen, daß diese Enzyklopädie theol. Neuentwürfe, Aufrisse und (im besten Sinn des Wortes!) Provokationen plötzlich zu Ende sein soll. Wer übernimmt die Nachfolge? Wer hält die Berufstheologen und die interessierten Leser (Gläubige und Ungläubige) weiterhin in Atem? Darum darf, ja muß am Anfang unseres Hinweises auf den letzten Bd. unser großer Dank stehen an den unerschöpflich inspirierten Inspirator, an den Mystiker im Gelehrten, an den frommen Beter im Theologen Rahner. Zugleich sei den vom „Abschied“ Betroffenen gesagt, daß es kein Abschied sein muß, sondern ein Aufruf, jetzt erst recht die 14 Bd. nochmals im Zusammenhang zu meditieren, mit allen Erweiterungen und Marginalien, die in zahllosen anderen Äußerungen Rahners zur einen Sache hinzukamen: zur Sache der Theologie. In medias res!

Eine Summe, aber sicher noch nicht die vollständige Abrechnung mit aktuellen Fragen, bilden die hier gesammelten und von P. Imhof (wie schon im 13. Bd., s. ThPQ 1979, 420) zu einem kohärenten Ganzen geordneten Aufsätze bzw. Vorträge. Die Themenreihen, die schon im 13. Bd. mit dem Gesamtthema „Kirche und Spiritualität“ angekündigt und nun „In Sorge um die Kirche“ überschrieben wurden, zeigen die Problemfelder kirchlicher Existenz auf: Glaube und Kirche; Priestertum (besonders die pneumatistisch-spirituelle Dimension); kirchliches Leben (Bedeutung der Basisgemeinden u. a.); Schuld und Leid (mit einer pastoral hilfreichen Darlegung über das Fegefeuer). Quellennachweise, die zeigen, daß die meisten der hier gesammelten Beiträge schon anderswo veröffentlicht wurden, neben bisher unveröffentlichten (etwa Rahners eigene Deutung seines Werkes „Grundkurs des Glaubens“, 48–62), Namenverzeichnis und Sachregister helfen die Sammlung aufzubereiten.

Graz

Winfried Gruber

BÜCKLE u. a., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Bd. Bd. 5: SCHULTE R., *Leib und Seele*; GRESHAKE G., *Tod und Auferstehung*. (138.) Bd. 25: LUCKMANN u. a. *Anonymität und persönliche Identität*; SCHILLEBEECKX E., *Erfahrung und Glaube*; CASPER B., *Alltagserfahrung und Frömmigkeit*; KAUFMANN/STACHEL, *Religiöse Sozialisation*. (168.) Herder, Freiburg 1980. Ln. DM 22.80 u. 28.20.

Bd. 5: Beide Beiträge sind „Kurzmonographien“, die durch neue Akzentuierungen die jeweilige Thematik aktualisieren. R. Schulte zeigt exemplarisch, wie im Sinn und nach der Absicht der „Enzyklopädie“ ein Gespräch zwischen dem biblischen und traditionellen Menschenbild auf der einen und dem modernen naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis auf der anderen Seite möglich ist. Ein geistes- und problemgeschichtlicher Überblick weist den Weg zur heutigen Fragestellung auf, die sich dem eigenständigen „Sein-in-Welt“ des Menschen und dem „Gott-Mensch-Verhältnis“ zuwendet, dies mit allen Implikationen wie Geistigkeit, Freiheit, Geschlechtlichkeit, Geschichtlichkeit. Zugleich werden die personalen Voraussetzungen für das eschatologische Verständnis des menschlichen Todes festgestellt, was zugleich einen Übergang zum nächsten Thema bedeutet: G. Greshake, *Tod und Auferstehung*. Deutungen und Sinngebungen des Todes in der gegenwärtigen Gesellschaft (70–93) geben den Blick für die spezifische theol. Auslegung der „Auferstehung der Toten“ (94–108) frei. Die Fragen (für die G. ausgezeichnete Expertise ist) nach dem Zwischenzustand, nach dem Sinn der Rede von der „Auferstehung des Leibes“ werden innerhalb der „Grenzen verantwortlicher Rede“ gestellt und für auch heute einsichtige Lösungen aufbereitet, die in der Dynamik „christlicher Hoffnung und Auferstehung“ (121–123) mehr Thema der Verkündigung als des interdisziplinären Ge-

spraches sind: als Zeugnis für den Gott der Lebenden.

Zu beiden Monographien gibt es zahlreiche, sorgfältig ausgewählte Literaturangaben. Allgemein ist zum methodischen Aufbau jedes Teilbandes der Enzyklopädie anzumerken, daß die sonst üblichen „Fußnoten“ in den meisten Artikeln als Verweise auf das Literaturverzeichnis im Text aufscheinen. Am Anfang jedes Artikels steht eine detaillierte Inhaltsangabe, leider ohne Seitenangaben, was mitunter umständliches Suchen nötig macht. Den Abschluß jedes Teilbandes bildet ein Sachregister, sehr instruktiv aufgebaut. Ebenso dienlich sind die nach der Inhaltsangabe genannten Verweisthemen, die das breite Band möglicher Assoziationen aufzeigen.

Bd. 25: „Glaube inmitten der Welt“, so könnte man diesen Bd. thematisch betiteln. Es wird die Frage verfolgt, wie christlicher Glaube heute vermittelt und angenommen werden kann. Welche Faktoren begünstigen bzw. hemmen die Dynamik der christlichen Botschaft? Was dann hinführt zu einer tieferen Erkenntnis der Strukturen des Glaubens im soziologischen Kontext.

Für die Differenziertheit des Themas spricht schon die Tatsache, daß an der eigentlichen Problemstellung im 1. Beitrag gleich 3 Experten beteiligt sind. Die Überlegungen zur Identität sind wissenssoziologisch angelegt und bringen (unter der spezifischen und eigenwilligen Nomenklatur der Soziologie für den „Laien“ oftmals verborgen) überraschend neue Einsichten in die aktuelle Thematik. In der Durchführung des Programmes weicht die Reihenfolge der Beiträge von der auf den Titelseiten dieses 25. Bd. genannten ab. Der 2. Beitrag ist der von B. Casper. Er entdeckt in der „Alltagserfahrung“, die hier inhaltlich und formell genauer bestimmt wird, den immer noch möglichen Ursprung für „Frömmigkeit“, diese als adäquate Haltung auch in einer weltlichen Welt.

E. Schillebeeckx bringt den schon von seinen großen Jesus-Christus-Büchern her bekannten Aufweis, daß Glaube aus Erfahrungen schöpft. Der Begriff der „Erfahrung“ wird von seiner selbstverständlichen Vertrautheit gelöst und als Ausdruck geschichtlicher Existenz genommen. Den Zusammenhang von kulturellen Voraussetzungen, sozialen Einflüssen und Personwerdung zeigt die letzte Monographie mit dem Thema „Religiöse Sozialisation“ auf. Es geht im wesentlichen um die Frage, wie christliche Tradition katechetisch wirkungsvoll an die nachfolgenden Generationen vermittelt werden kann. In diesem Zusammenhang ist die Aufgabe des Christ-werdens von der des Person-werdens nicht mehr zu trennen. – Eine interessante Anmerkung (Anmerkungen gibt es in diesem Band zum 1. und letzten Beitrag) ist die Nr. 8: In „Catechesi tradendae“ (1979) spricht Papst Johannes Paul II. von der allgemeinen Notwendigkeit der „Katechese im weiteren Sinn“, nimmt davon aber (so jedenfalls für die Vf. dieses Artikels) „Priester, Bischöfe und Päpste“ aus, sie „bedür-

fen nicht mehr der Katechese. Lernen sie nicht mehr im Glauben?“ (160 f)  
Graz

Winfried Gruber

## ÖKUMENIK

LENGSFELD PETER (Hg.), *Ökumenische Theologie*. Ein Arbeitsbuch. (508.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ln. DM 69.–.

Dieses gründliche Arbeitsbuch, aus jahrelangen Gesprächen im Mitarbeiterkreis des kath. ökumenischen Instituts der Universität Münster erwachsen, versucht „die wichtigsten Prozeßfaktoren theoretisch zu erfassen und Perspektiven sowie konkrete Anregungen für die Weiterarbeit zu entwickeln, aus dem Blickwinkel deutscher (überwiegend) kath. Autoren, welche Rom, Genf, Konstantinopel als die bedeutsamsten Schaltstellen der ökumenischen Bewegung ansehen.“ (15). Aus der Erfahrung, daß Einsicht, Aktivität, Erkenntnisgewinn und praktisches Handeln motivieren können, „entstand die Idee, ein Buch zur Überwindung von Resignation zu machen, und zwar ein Arbeitsbuch“ (17). Mit Recht wird „der wachsende Konsens im theologischen Bereich bei gleichzeitiger Immobilität der getrennten kirchlichen Strukturen“ (27) als Hauptkennzeichen der gegenwärtigen Situation erwähnt und die Situation der Ökumene als Herausforderung für die theol. Gespräche verstanden (31 f). Zu den Aufgaben der Ökumenischen Theologie gehört es vorab, „den gegenwärtigen Zustand der gespaltenen Christenheit, die eins sein will und doch nicht recht kann, mit allen nur verfügbaren Methoden zu erhellen und überwinden zu helfen“ (34). Wie etwa in der Friedensforschung geht es dabei nicht um Bereinigung der Lehrunterschiede allein. Nichttheologische Faktoren haben auch erhebliches Gewicht. Ök. Theol. ist schließlich Theorie ökumenischer Prozesse (36–68).

Nach diesem vom Hg. erstellten Teil A folgen Teil B *Geschichte* (H. G. Stobbe zeichnet die Vorgeschichte des Ökumenismusdekrets nach, A. Kallis den Weg der Orthodoxie von der Polemik zum „Dialog der Liebe“), Teil C *Analysen*, in dem die nichttheologischen Faktoren (Konfessionalität und Konfessionalismus von R. Schlüter, die Mischehenproblematik von H. Geller, die Identitätskonflikte von H. G. Stobbe, die CA-Anerkennungsdiskussion von A. Horstmann, der Rassismus von J. May, die Frage der westlichen Identität gegenüber der weltweiten Ökumene von L. Rütli) behandelt werden. In Teil D *Perspektiven* geht es um den konkreten Weg zur Einheit. H. G. Stobbe und J. May fragen nach Konsensbildung und Wahrheitsfindung, G. Voss geht der Bedeutung und den vielen Formen von Spiritualität als notwendiger Dimension ökumenischer Theologie nach. Lengsfeld widmet sich der Darstellung von konziliarer Gemeinschaft und christlicher Identität, während schließlich A. Gabriels dazu die kirchenrechtlichen Aspekte klärt. Teil E kommt zu *Konkretionen*, so handelt der Hg. mit Stobbe zu-

sammen von der Ök.-Theologie im theol. Studium, R. Schlüter über ökumenischen Religionsunterricht, H. Geller über Mischehenpastoral, der Hg. zusammen mit Hedwig Meyer-Wilmes über die ökumenische Bedeutung der Frauenfrage, und auch die Ausländer in der BRD als ökumenische Herausforderung werden nicht vergessen. Ein Anhang von M. Fischer skizziert die wichtigsten Stationen der ökumenischen Bewegung seit 1910, exzellente Register (Literatur, Sachen, Autoren) beschließen den Bd.

Es fällt schwer, dies oder das aus dem reichen Inhalt des Werkes hervorzuheben oder zu kritisieren. Instruktiv ist die Studie Stobbes über den Machtfaktor zwischen den Konfessionen (190-237). Zu begrüßen ist auch, daß der Spiritualität ein Kap. gewidmet wird, nachdem das Ökumenismusdekret im Anschluß an P. Couturier den Gedanken des Oecumenismus spiritualis aufgegriffen hat. Sosehr die Theologie die Konvergenzen zwischen den Konfessionen und die Konsense markiert, stellt Voss fest: „Alle theologische Arbeit aber wird unwirksam bleiben, wenn sie vom spirituellen Kontext der geschichtlichen Ausdrucksformen des Glaubens abstrahiert“ (341). Irrtümlich wird in diesem Zusammenhang Dantine als reformierter Theologe bezeichnet (345). Dankbar ist man auch für die kanonistischen Erörterungen samt der Feststellung, daß das Kirchenrecht „weitaus beweglicher ist, als man ihm vielleicht zutraut“ (375), also *moveatur ocius!* Auch Mays letzte Seiten „vom innerchristlichen zum innerreligiösen Dialog“ (1,5 Mill. Moslem in der BRD!) sind äußerst wertvoll mit dem Hinweis, „daß das aufmerksame Eingehen auf andere Glaubensweisen die eigene Tradition in neuem Licht erscheinen läßt, bisher übersehene Aspekte offenbart und die religiöse Überzeugung stärkt“ (341).

Graz

Johannes B. Bauer

FRIES HEINRICH, *Glaube und Kirche im ausgehenden 20. Jh.* (175.) Don-Bosco-V., München 1979. Ppb. DM 19.80.

In einer erfreulich klaren Sprache und theologisch wohl fundiert vermögen die hier gesammelten Vorträge des bekannten Münchner Ökumenikers aus konfessioneller, traditionalistischer und pessimistischer Enge herauszuführen. Zunächst wendet sich F. der Gottesfrage zu, die er mit der Sinnfrage verbindet und als Beitrag zum Nachdenken über den Satz verstanden wissen will: „Gott war früher weniger lebendig, als man glaubte, und er ist heute weniger tot, als oft gesagt wird“ (29). Weiter versucht F. eine Situationsbestimmung von Religion und christlichem Glauben (30-74), die er mit einem ökumenischen Ausblick schließt: Gott hat die Christen durch ein neues Denken ihre größere Gemeinsamkeit erkennen lassen, die in der Praxis im Sinn von Röm 15, 7 verlangt: „Nehmt einander an“, d. h. „Tut, was eint! Nicht was eint, sondern was trennt, muß sich rechtfertigen!“ (73).

Der Hauptteil ist den Fragen der Ökumene gewidmet (75-165), worin F. seine in größeren Pu-

blikationen geäußerten Gedanken zusammenfaßt; etwa fragt, ob der Papst Hindernis oder Hilfe für die Einheit der Christen sei, ob die Einheit der Christen Gefährdung oder Bereicherung des Glaubens sei, Identitätsverlust, wie Lefèbvre und manche mit ihm meinen. Nachdem F. die Bulle Leos X. „Exsurge Domine“ zitiert hatte, in der der Papst definierte, „Ketzer verbrennen, entspreche dem Willen des Heiligen Geistes“, meint er: „Man müßte diejenigen fragen, die das Programm der Identität der katholischen Kirche auf ihre Fahnen schreiben, ob sie sich etwa mit diesen Formen des Petrusamtes, das Inquisition und Ketzerverbrennung in den Dienst des Glaubens gestellt hat, identifizieren wollen. Sind wir nicht froh, daß diese Tradition vorbei ist und sich hoffentlich nicht wiederholt?“ (131). Am Schluß provoziert F. mit der Frage, auf die „es gar nicht so leicht ist, eine Antwort zu geben“ (166): „Würde Jesus heute aus der Kirche austreten“, weil er in der Kirche von heute sich, sein Werk und sein Vermächtnis nicht mehr erkennt? Zu vorschnellen Antworten lassen sich dabei neue Fragen stellen, die Antworten vorbereiten, aus denen sich erst wieder eine Ermutigung zum Glauben gewinnen läßt.

Graz

Johannes B. Bauer

## KIRCHENRECHT

TIMPE NICOLAUS, *Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum*. Eine historisch-systematische Untersuchung. (XIV und 293). Erfurter Theol. Studien, Bd. 36) St.-Benno-V., Leipzig 1978. Brosch. M 23.50.

Kirchliche und staatliche Gesetze sind derart in den gesellschaftlichen Kontext eingebunden, daß sie einerseits in der Gesellschaft vorhandene An- und Einsichten wiedergeben, andererseits selbst in mannigfacher Weise auf diese Einfluß nehmen. In diesem Verhältnis von wechselseitiger Abhängigkeit mag es mitunter schwer sein, exakt Ursache und Wirkung auseinanderzuhalten. In der vorliegenden Studie wird der Versuch unternommen, den Kirchenbildern nachzugehen, die die Kanonistik in der Zeit von der Promulgation des CIC (1917) bis zum II. Vatikanum beeinflusst hat bzw. von denen sie selbst beeinflusst wurde. T. stellt sich also die Frage: Welche Bilder, Vorstellungen und Modelle von Kirche sind im fraglichen Untersuchungszeitraum in der Kanonistik feststellbar, von welchen Quellen werden diese gespeist und welche rechtlichen Konsequenzen werden aus diesen Kirchenbildern gezogen? Bei dieser reizvollen und nicht immer leichten Untersuchung kommen dem Vf. seine mit sicherem Griff Leitlinien und Zusammenhänge erfassende Systematik wie auch das Detail nicht scheuende Akribie zustatten.

Was den Untersuchungszeitraum anlangt, so sind die im Vorwort (V) angegebenen Eckpunkte 1917 und 1962 ebenso wie der Titel des Buches insofern irreführend, als im systematischen Teil des Buches dann nicht bloß *der Beginn* des II. Vat.

Konzils (1962), sondern dessen *gesamter* Verlauf und damit auch alle Konzilsdekrete einbezogen wurden. Diese erweiterte Darstellung ist durchaus zu begrüßen, denn ansonsten könnte ja wohl die Frage aufgeworfen werden, welchen Sinn es haben sollte, eine Untersuchung wie die vorliegende im Jahre 1978 zu publizieren, ohne die gesamten, für das Untersuchungsthema einschlägigen Aussagen des Konzils, insbesondere aber die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ (1964) und die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ (1965) heranzuziehen.

Von den verschiedenen Methoden, die sich T. bei der Bewältigung der gestellten Aufgabe anboten, einer rein historischen nämlich oder einer ideengeschichtlichen, hat er sich für letztere entschieden, wobei ihm gerade hierin ein gutes Gespür zu bescheinigen ist. Denn auf diese Weise können die Leitlinien einer Entwicklung plastischer hervorgehoben werden, als es bei rein historischer Darstellung möglich wäre.

Zwei Kirchenbilder sind es, die im Untersuchungszeitraum vornehmlich die Kanonistik beherrschten: Das insbesondere in apologetischer Auseinandersetzung mit dem Staat gewachsene Bild von der Kirche als übernatürlicher *societas perfecta* und das *sakramentale Kirchenbild* (Kirche als Leib Christi, Kirche als Ursakrament). Bei der Zeichnung dieser Strömungen läßt T. nicht nur die einzelnen Kanonisten mit ihren Vorstellungen von den jeweiligen Kirchenbildern zu Worte kommen, sondern er versteht es auch, rechts- und theologiegeschichtliche Hintergründe aufzuhellen. So entsteht ein lesenswerter Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Selbstverständnisses, soweit dieses für die Kanonistik von Belang ist. Dankenswerterweise werden immer wieder auch die konkret-rechtlichen Deduktionen aufgewiesen, die sich aus den verschiedenen Leitbildern von Kirche ergeben. Während die *Societas-perfecta*-Lehre den primären Akzent auf das Gemeinwohl verlegte und in einer gewissen Einseitigkeit die Bedeutung des päpstlichen Primats hervorhob, rückt das sakramentale Kirchenbild u. a. mehr die Subsidiarität und die Rolle des Bischofskollegiums als tragende Verfassungselemente in den Vordergrund. Von dieser Basis aus vermag T. auch in einem kurzen Schlußteil die neuen Entwicklungslinien des II. Vat. Konzils aufzuzeigen, das in seiner Ekklesiologie zwar grundsätzlich vom sakramentalen Kirchenbild geprägt ist, jedoch auch die positiven Aspekte früherer Kirchenbilder verarbeitet.

Die Arbeit stellt einen wertvollen Beitrag für die kanonistische Ekklesiologie dar.

Linz

Bruno Primetshofer

SAURWEIN ERICH, *Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe.* (Analecta Gregoriana 215) (XX. u. 226.) Ed. Università Gregoriana, Roma 1980. Kart. Lit. 15.000.

S. stellte sich die Frage, wo der Ursprung der päpstlichen Dispens von einer zwar geschlos-

nen, aber nicht vollzogenen Ehe zu suchen sei. Konkret ging es dabei um die Untersuchung von 10 päpstl. Dekretalen (8 Texte Alexanders III., je ein Text Urbans III. und Clemens' III.), in denen verschiedene Autoren in unterschiedlicher Weise, mit mehr oder weniger großer Bestimmtheit eine derartige Dispens sehen oder zumindest vermuten. Die Untersuchung ergab eindeutig, daß der rechtsgeschichtliche Ort des Ursprungs der päpstl. Dispens von der nicht vollzogenen Ehe im Pontifikat Alexanders III. (1159–1181) zu suchen ist, näherhin in der Endsynthese dieses Papstes hinsichtlich der Entstehung des Ehebandes, laut der eine wahre, sakramentale Ehe bereits durch den „consensus de praesenti“ allein entsteht, deren volle Unauflöslichkeit jedoch vor dem geschlechtlichen Ehevollzug noch nicht gegeben ist. Die Auflösungsgewalt selbst zieht der Papst an sich, er hat ein klares Bewußtsein dieser seiner Vollmacht.

Aus den 10 Dekretalen konnten 4 konkrete Fälle einer päpstl. Dispens nachgewiesen werden, 3 aus dem Pontifikat Alexanders III., einer aus dem Pontifikat Alexanders III., einer aus dem Pontifikat Urbans III. (1185–1187). In diesen Texten finden sich jeweils alle Elemente des späteren Rechtsinstitutes: es liegt eine gültige Ehe vor; diese Ehe ist nicht vollzogen; unter Voraussetzung des Nichtvollzuges wird die Ehe kraft päpstl. Vollmacht gnadenhalber dem Bande nach gelöst; die Erlaubnis einer neuen Ehe ist in dieser Dispens mitzuthalten. Ebenso wird deutlich, daß diese Lösung nur auf Grund eines schwerwiegenden Grundes gegeben wird.

Das Institut der „dispensatio rati“ hatte freilich damals noch keine terminologische und rechtssystematische Festlegung gefunden: zweimal wird zwar ausdrücklich von „Dispens“ im hier gemeinten Sinne gesprochen, ein anderes Mal allerdings erscheint die Dispens im Gewande einer „Dissimulation“, bei Urban III. schließlich wird sie ohne eine nähere begriffliche Bestimmung erteilt. Außerdem drücken sich die Texte auch anderer Begriffe, wie sponsalia, consummatio u. a. nicht immer mit letzter Eindeutigkeit aus. Diese Umstände bereiten einer zutreffenden Interpretation oft erhebliche Schwierigkeiten: sie erleichterten daher auch durch Umdeutung der Texte im Sinne späterer Gesetzgebung und Rechtsübung die Eliminierung dieses Institutes, so daß dieses aus der Übung späterer Päpste überhaupt verschwindet. Bezeichnend für diese Entwicklung ist die Textfassung in den Dekretalen Gregors IX. (1227–1241). Erst unter Martin V. (1417–1431) erlebt es eine Wiedergeburt und gewinnt in der Folgezeit seinen endgültigen Platz im Eherechtssystem der Kirche.

Diese Arbeit wurde als Dissertation an der Kanonistischen Fakultät der Päpstl. Universität Gregoriana in Rom eingereicht. Dem Vf. ist zu dieser mit großem Fleiß und wissenschaftlicher Gründlichkeit durchgeführten Untersuchung zu gratulieren. Der Beurteilung „summa cum laude“ muß voll und ganz beigepflichtet werden. Neben dem Rechtshistoriker kann auch der Praktiker in

Ehegerichten interessante, aufschlußreiche Erkenntnisse und Durchblicke finden.

Linz Peter Gradauer

GORDON I./GROCHOLEWSKI Z., *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem cum notis bibliographicis et indicibus*. (Pontif. Univ. Gregoriana: Cursus renovationis canonicae pro iudicibus) Bd. 1 (458.), Bd. 2 (XII 362.) Romae 1977, 1980. Ppb. Lit. 10.000, 18.000.

Seit dem II. Vaticanum sind seitens der römischen Kurie viele Erlässe und Entscheidungen kirchenrechtlicher Art erlassen. Die zahlreichen Dokumente wurden an verschiedenen Stellen publiziert oder gar nicht veröffentlicht, manche von ihnen sind schwer zugänglich und daher nicht leicht auffindbar. P. Gordon von der kanon. Fak. der Gregoriana hat zusammen mit dem Prälaten Grocholewski von der Apost. Signatur dankenswerterweise in einem 1. Bd. die das Ehe- und Prozeßrecht betreffenden Dokumente zusammengetragen und herausgegeben. Die Sammlung enthält 74 Schriftstücke, beginnend mit Dokumenten des II. Vat., über die gesetzgeberische Tätigkeit Johannes' XXIII. und Pauls VI. bis zu den Verfügungen der Behörden und Kommissionen der römischen Kurie, geordnet nach den 4 Gesichtspunkten: Ehe, Eheprozeß, andere Prozesse, Gerichtshof der Apost. Signatur. Aufmerksamkeit findet sicher die Regelung, die 1970 den kirchl. Gerichten der USA (1974 auch denen von Kanada und Australien) gewährt wurde, daß in Eheprozessen unter gewissen Bedingungen die Pflichtappellation von der 1. an die 2. Instanz unterlassen werden kann. Das drängt zur Frage: Wenn diese Vergünstigung für überseeische Gebiete gewährt wird, warum nicht auch für europäische? (Sie war auch England und Wales gewährt, später aber wieder zurückgezogen worden: 242-260.)

Im 2. Bd. (für den Grocholewski allein als Hg. zeichnet) wird die Sammlung über 1976 hinaus bis 1979 fortgeführt und durch einige nachgetragene, selbst ältere Texte, die nur noch von rechtsgeschichtlichem Interesse sind, ergänzt und vervollständigt. Diesen Bd. macht der Umstand wertvoll, daß die einschlägigen Schemata über das Ehe- und Eheprozeßrecht für den neuen Codex in der neuen Fassung vollständig abgedruckt sind, wie sie auf Grund der von Fachleuten, Bischofskonferenzen und anderen Beratungsorganen eingegangenen Anregungen erarbeitet wurden. Bisher mußte man sie aus den veröffentlichten Sitzungsprotokollen der Codex-Reformkommission zusammensuchen. Den abgedruckten Dokumenten sind Angaben über Fundort und z. T. ausführliche bibliographische Hinweise beigelegt; für den 1. Bd. finden sich in einem Anhang zahlreiche Literaturangaben.

Diese 2bändige Sammlung war und ist zunächst als Behelf und Handreichung für die Teilnehmer an den „Cursus renovationis“ gedacht, die von der „Gregoriana“ für kirchliche Richter und Gerichtspersonen veranstaltet werden; sie ist jedoch auch für die Praktiker in den diözesanen

Gerichten äußerst nützlich, da in ihr nunmehr alle einschlägigen Texte für Ehe- und Prozeßrecht mit den entsprechenden Literaturangaben an einem Orte zusammengefaßt und leicht zu finden sind; darüber hinaus ist sie für jeden am Kirchenrecht Interessierten aufschlußreich. Ausführliche, sorgfältig gearbeitete Indices machen die Benützung leicht und helfen dadurch zu einer erfolgreichen Handhabung des Kirchenrechtes mit.

Linz

Peter Gradauer

DORDETT ALEXANDER, *Impotenz als Ehehindernis*. Nach der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota. (78.) Herder, Wien 1980. Kart. lam. S 84.-, DM 12.80.

Nach dem Muster und gleichsam in Fortführung der Publikation „Eheschließung und Geisteskrankheit“ legt der Wiener Ordinarius für Kirchenrecht und ehemalige Präsident des Wiener Ehegerichtes eine Studie über die Impotenz und ihre Beurteilung in Eheprozessen vor; diese wird erläutert und dargestellt an Beispielen der Rechtsprechung der S. R. Rota, die in ihren Sentenzen doch immer gewichtige Direktiven für die Tätigkeit der anderen kirchlichen Gerichte aufstellt. In der „Einführung“ wird durch den Vf. die Terminologie festgelegt und erläutert. Die weiteren Ausführungen gelten den Fragen um das semen verum. Da hinein fällt auch das Dekret der Glaubenskongregation vom 13. Mai 1977, das authentisch entscheidet, daß zum Geschlechtsverkehr und damit zum Vollzug der Ehe eine „ejaculatio seminis in testibus elaborati“ nicht notwendig sei. Anschließend kommen die anderen Formen der Impotenz des Mannes und auch jene der Frau, besonders der Vaginismus, zur Sprache in ihrer Relevanz für die Ehesetzgebung und Rechtsprechung der Kirche. Ein Exkurs über das Problem der Unheilbarkeit der Impotenz, das für die Urteilsfindung ebenso eine entscheidende Rolle spielt, bildet den Abschluß.

Dieses handliche Bändchen ist nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sondern in erster Linie für die Offiziale und ihre Mitarbeiter in den kirchlichen Ehegerichten und auch für die Lehrer des Kirchenrechtes. Für alle diese ist es ein willkommener Beitrag und eine Hilfe, sich in dieser delikaten und zuweilen auch medizinisch und rechtlich schwierigen Materie besser zurechtzufinden.

Linz

Peter Gradauer

#### PASTORALTHEOLOGIE

ROTTER HANS, *Spannungsfeld Ehe und Familie*. (130.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Snolin S 110.-, DM 16.80.

Das Leben in Ehe und Familie und damit mehr oder weniger eng zusammenhängende Probleme von der Zeit des Sich-Findens bis zum Tod sind der Rahmen für elf kurze, in sich geschlossene Kapitel. Die ethische Deutung verschiedener Lebens- und Krisensituationen aus dem

christlichen Glauben und in kritischer Auseinandersetzung mit der herrschenden öffentlichen Meinung sind die Gesichtspunkte, die die einzelnen Abschnitte verbinden.

Die ersten vier Kap. kreisen um das Verständnis von Geschlechtlichkeit, Liebe und Ehe, um die Rollenverteilung von Mann und Frau, um das religiöse Leben in der Familie und das Umgehen mit Konflikten.

Die folgenden zwei Kap. sind Problemen im Zusammenhang mit der Nachkommenschaft gewidmet. Der Abschnitt über verantwortete Elternschaft nennt die gesellschaftlichen Probleme beim Namen, referiert die kirchliche Lehre in großen Zügen auf ihrem jeweiligen soziokulturellen Hintergrund und gibt die unter den Moraltheologen weithin konsensfähigen ethischen Kriterien für die einzelnen Methoden der Empfängnisregelung differenzierter an, als dies die Lehramtsdokumente leisten. Die Behandlung des Abtreibungsproblems beginnt mit einem Blick auf das komplexe Verhältnis von Recht und Sittlichkeit; die Diskussion verschiedener Auffassungen über den Beginn des menschlichen Lebens kulminiert in der gut begründeten Einsicht, „daß die Entwicklung des Menschen von der befruchteten Eizelle an so kontinuierlich verläuft, daß die Annahme einer Beseelung irgendwann nach der Zeugung immer willkürlich erscheinen muß“ (70).

Der die letzten fünf Kap. umfassende Themenkreis ist dem christlichen Lebenswissen im Bereich der Erziehung und der Krisenbewältigung gewidmet. Auf die Überlegungen zur schrittweisen Entwicklung eines reifen Gewissens folgt das Kap. für die Grundlegung der Sittlichkeit, in dem der ethische Ansatz des Autors am deutlichsten sichtbar wird; die Grundwerte Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit werden im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft und unter dem Aspekt ihrer vielfältigen Interpretationsoffenheit behandelt.

Schließlich werden die Krisen der Lebensmitte, des Leidens und Sterbens unter verschiedenen Aspekten in der Sicht des christlichen Glaubens handlungsrelevant gedeutet.

Dieses flüssig geschriebene und daher leicht lesbare Buch ist jedem zu empfehlen, der sich über zentrale Lebensfragen aus christlicher Sicht und in lebendiger Auseinandersetzung mit dem Wissen der Zeit orientieren möchte. Weiterführende Literaturhinweise am Ende jeden Kapitels deken sich in ihren Aussagelinien z. T. nicht mit den Auffassungen H. Rotters (z. B. die soziologische Grundlegung und deren implizite Wertungen des auf Seite 40 angegebenen Werkes). Besonders hervorzuheben sind noch die zahlreichen pädagogischen Anregungen.

Wien

Günter Virt

GRAFL WILHELM, *Prinzip miteinander*. Für eine kollegiale Kirche der Zukunft (Reihe Engagement). (156.) Styria, Graz 1980. Ppb. S 178.-, DM 24.80.

Wir haben das Buch eines Praktikers vor uns: ein

beschwörender Appell, die ohnedies spärlichen Versuche, zu einer partnerschaftlichen Kirche zu kommen, nicht wieder von oben her abzuwürgen, sondern „die Mitarbeit und Mitverantwortung aller Glieder des Gottesvolkes auf allen Ebenen der Kirche“ (9) mutig und consequent auszubauen. An der Aktualität des Themas kann niemand zweifeln, der die Kirche kennt. Die Kompetenz des Vf. beweist eine 40jährige pastorale Erfahrung. Es geht um den Stil der Autoritätsausübung; um den Abbau des Einmannbetriebes mit „einsamen Entscheidungen“; um die Probleme der Mitberatung und Mitentscheidung – dabei braucht man gar nicht das moderne Demokratieverständnis zu bemühen, obwohl man da einiges lernen könnte, es gibt genug theol. Grundlegungen in der fundamentalen Gleichheit und Brüderlichkeit aller Christen; es geht um Probleme der gesamtkirchlichen (Ausbau der Bischofssynode), der diözesanen Kollegialität und der Partnerschaft in der Pfarre; um die Wahl der Amtsträger auf den verschiedenen Ebenen; um ein neues Verhältnis Bischof und Priester, Priester und Laie; um Fragen der priesterlichen Existenz heute: Es ist, auch im Zusammenhang mit dem Zölibat, sehr bedauerlich, daß viele der nach dem Konzil entstandenen Priesterkreise weithin wieder eingeschlafen sind; es geht um die Unersetzlichkeit der Priester, um die Funktion der Laientheologen und der Laien überhaupt auch im kirchlichen Amt.

G. ist Praktiker und sieht es mit Recht nicht als seine Aufgabe an, alle Details der Durchführung bis in die letzten kirchlichen Möglichkeiten und kirchenrechtlichen Konsequenzen durchzuspielen. Das ist Aufgabe der Fachleute. Dem Vf. geht es um den „Geist des Ganzen“. Da spielen auch einige Ungenauigkeiten wenig Rolle. Die niederländische Sondersynode ist ein schlechtes Beispiel (39): Sie hat die Entwicklung zweier Kirchen und die Spannungen zwischen Priester und Volk einerseits und den Bischöfen andererseits eher gefördert als zu mildern versucht. Über die mögliche oder auch nur wünschenswerte Kircheneinheit gibt es theol. heute schon weit mehr zu sagen als (41 f) angedeutet. Das Domkapitel sollte man in seiner jetzigen Funktion wegen mangelnder Repräsentativität besser abschaffen (44, 52). Die „ungelösten Probleme“ der Koordinierung der Gremien (48) hängen schon damit zusammen, daß die Konzilskommissionen oft ziemlich unabhängig voneinander gearbeitet haben; das zeigt allein schon, daß es eine Entwicklung über das Konzil hinaus geben muß. Das Presbyterium als solches scheint mir eher unterbetont (45 f). Der vorgeschlagene „Jour fixe“ zum Gespräch der Priester mit dem Bischof (59 f) scheint mir nur dann sinnvoll, wenn ein offenes Gespräch garantiert ist und ein programmierter theol. bzw. pastoraler Teil eingeplant ist; das schließt Wein und Plaudern im letzten Teil nicht aus; sonst aber wird die Sache bald zu einem langweiligen Leerlauf. An dem haben wir ohnedies keinen Mangel. Unter diesen Voraussetzungen wäre auch ein Jour fixe des Bischofs mit führenden Laienmitarbeitern nützlich.

ApG 6, 1–6 handelt es sich nach vielen Exegeten kaum um unsere Diakone (67). Die Geheimniskrämerei (76) bei Vorschlägen für das Bischofsamt scheint mir völlig überflüssig. Die Personalgemeinden werden meiner Meinung nach viel zu eng gesehen (79); sie sollten in Zukunft als Ergänzung (!) des Territorialprinzips eine viel größere Bedeutung bekommen. Die Unterscheidung von Pfarre und Gemeinde wird leider nicht gesehen (81 f), obwohl das schon die Liturgiekonstitution (Art. 42) tut.

Worin das „klare und sichtbare Priesterbild“ (113) besteht, wird leider nicht verraten. Für die hauptberuflichen und anderen Laienmitarbeiter sollte man sich besser auf die Paulinische Charismenlehre berufen als ein ohnedies bereits antiquiertes Ständesystem auszubauen (124). Schon das derzeitige Kirchenrecht läßt kirchliche Ämter (officia) im weiteren Sinn zu, die nach der Definition des c. 145 § 1 sehr wohl Laien zukommen können (132). Die Erlaubnis zur amtlichen Trauassistenz könnte und sollte man vielleicht auch Pastoralassistenten übertragen (134). Hoffentlich ist das unter Umständen auch kritische Reflektieren nicht ein Spezifikum von Laientheologen (139). Diese könnten und sollten oft sogar dem Leitungsteam einer Pfarre angehören, wenn der Pfarrer der dem Bischof verantwortlich Vorsitzende des Teams bleibt (140); auch selbständigere Aufgaben können ihnen übertragen werden. Völlig unerfindlich ist mir das Prinzip, nach dem einmal Quellen angegeben sind, in vielen anderen Fällen nicht (z. B. 70, 111 f, 116–121 und sehr oft).

Das sei nur für eine hoffentlich kommende Neuauflage angemerkt. Am Wert des Buches gerade für den Praktiker und an seiner Aktualität ändert das nichts.

Wien

Ferdinand Klostermann

LÜCK WOLFGANG, *Die Volkskirche*. Kirchenverständnis als Norm kirchlichen Handelns. (164.) (Urban-TB 653) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 16.–.

Es geht in diesem, auch für kath. Praktische Theologen lesenswerten, wenn auch z. T. nicht leicht lesbaren Buch eines evang. Pfarrers um das Kirchenverständnis und im Zusammenhang damit um die „Pluralität der Glaubensformen, Traditionen, theologischen Richtungen und Gestalten kirchlichen Lebens im Erscheinungsbild der Volkskirche“ (9). „Unterschiedliche Kirchenverständnisse erzeugen Spannungen und Konflikte“ im Kirchenvorstand und unter Theologen, wobei eine kritisch-rationale Diskussion dieser verschiedenen Verständnisse Pfarrer und kirchenleitende Gremien „zumindest zeit- und kräftemäßig“ überfordert (23). Dabei wird mit Recht betont, daß die religiöse Wirklichkeit, Glaube, Spiritualität, geistliches Leben oder Frömmigkeit, nur ganzheitlich erfaßt werden kann, daß also weder der rationalisierende noch der spirituelle Zugang allein ausreichen (30). Nähere Untersuchungen der Kirche als System zeigen in der Kirche Subsysteme mit unter-

schiedlichen Kirchenverständnissen; das läßt nach dem Kirchenverständnis des Gesamtsystems fragen (45). Außerdem zeigen sich „Tendenzwenden“: Vor 10 Jahren (katholisch würde man sagen: vor 20 Jahren) ging es noch um Kirchenreform und um Anpassung an die Erfordernisse der modernen Welt; heute ist man dabei, die kirchliche Praxis festzuschreiben und alles zu reglementieren, um jegliche Veränderungen zu verhindern und Sicherheit zu geben (47 f).

Historisch bedingt, aber auch gleichzeitig nebeneinander existierend ergeben sich drei Kirchenverständnisse, die L. den drei immer schon möglichen handlungstheoretischen Selbstverständnissen von Kirche zuordnet: Kirche als „Vermittlerin des Heils“, als kritische „Gemeinde der Mündigen“, als „Aktionsgruppe Kirche“. Auch zu den drei Haupttypen kirchlicher Selbstgestaltung bei Ernst Troeltsch: Kirche, Sekte, Mystik, stellt er Beziehungen her (49–51).

In einem eigenen Kap., das biblisch-kirchengeschichtlichen Überlegungen gewidmet ist (53–89) findet L. seine Grundtypen wieder und sieht darin die auch im evang. Erwachsenenkatechismus geförderte Vorstellung widerlegt: Die Volkskirche sei ein defizitäres Abfallsprodukt und müsse durch die aktive, mündige, charismatische Gemeinde der Paulinischen Zeit (s. 1 Kor) saniert werden. L. untersucht die hellenistisch-heidenchristlichen Urgemeinden, mit denen es Paulus zu tun hatte; die Gemeinden des „Frühkatholizismus“; die palästinensische Urgemeinde; die weitere geschichtliche Entwicklung von Gemeinde, Jünergemeinde und Volkskirche, wobei er Parallelen zum dreifachen Amt und Werk Christi sieht: zum königlichen, prophetischen und hohenpriesterlichen. Die Gemeinde ist dem Asyl gewährenden, Schutz bietenden Charakter der Kirche, dem „Noch nicht“ zugeordnet (etwa die Bewegung „kein anderes Evangelium“); die Jünergemeinde dem in Jesus „schon“ gekommenen Reich Gottes (etwa Studentengemeinden); und die Volkskirche der Kirche als öffentlicher Einrichtung, die die religiösen Bedürfnisse möglichst aller zu befriedigen sucht (die Normalparreien). Dabei gibt es kaum einen Typ in Reinkultur (84–88, 146).

L. wendet sich dann der Frage zu, wie in dieser Vielfalt von Zielvorstellungen kirchlichen Handelns Einheit gewahrt werden und der Zerfall der Kirche in verschiedene Gruppen verhindert werden kann. Lutherische Theologen sehen schon in der Confessio Augustana eine Identifizierbarkeit von der auf die Gesamtgesellschaft bezogenen Volkskirche und Kirche ermöglicht. „Die Kirche als Institution ist die Kirche christlicher Freiheit“. Die Volkskirche muß freilich dabei den in jeder Gesellschaft zu findenden Bereich „Religion“ wahrnehmen; sie wird dabei notwendig zu einem „corpus permixtum“, nicht „Kirche des ‚Glaubens‘“, und sie muß um des Volkes willen von denen, die „für sich mit Ernst Christen sein wollen“, ertragen werden. Die Volkskirche ist für alle da, für Gesunde und Kranke, Starke und Schwache (90–92). Gerade darum aber braucht sie Gruppen und Gemein-

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 ge glaubte 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 nützen 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 überschriften. 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 geschehende 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 in 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 uhrzeitliche 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-

ginn der Verwirklichung aller menschlichen Hoffnung führt und der deshalb wert ist, von allen darnach Suchenden beschrritten zu werden.  
Linz *Walter Wimmer*

PESCH WILHELM, *Rosenkranz*. Bilder-Meditationen. (72 S., 15 Farbbilder) Echter, Würzburg 1980. Ppb. DM 19.80, S 152.50.

In diesem Bd. werden die einzelnen Rosenkranzgeheimnisse in Bildern und Meditationen behandelt. Das Ziel, das sich der Autor setzt, ist: dem Menschen von heute Lösungen seiner Alltagsprobleme zu bieten; Auswege aus seinen Ängsten zu zeigen; – ihm wieder Trost und Hoffnung zu geben. Daß dieses Ziel erreicht wird, ist sicherlich davon abhängig, wie man dieses Buch gebraucht. Es kann dem, der mit dem Rosenkranzgebet nichts anfangen kann, eine große Hilfe sein, es kann aber auch dem Beter eine ganze Fülle neuer Gedanken und Meditationsanregungen bieten.

Die Gliederung der jeweiligen Themen in 3 Abschnitte und der klare Druck laden zum Gebrauch des Buches ein! Zuerst wird das immer ganzseitige *Bild* der gegenüberliegenden Seite in wenigen Zeilen beschrieben. Es heißt: „Schau – dieses Bild!“. Im 2. Abschnitt, der dann etwas umfangreicher ist, werden entsprechende Schrifttexte geboten und aufbereitet. Es heißt: „Höre dazu das Wort der Bibel“. Im 3. Abschnitt: „Denke daran . . .“ wird der Gedanke des Geheimnisses angewendet auf das eigene Leben.

Die Meditationsbilder sind Glasgemälde und stammen aus dem Kreuzgang des St.-Anna-Klosters in Luzern. Sie entstanden 1619–1624, zwei davon aber 1651 und 1661 in der Werkstatt des Glasmalers Jakob Wägmann. Die Reproduktionen dieser Bilder sind, abgesehen von der Heim-suchung Mariens, in recht guten Farben. Die Ausschnitte, die gezeigt werden, sind nicht immer glücklich gewählt. (vergl. S. 13 und S. 21). Die Bilder selbst aber sind kräftig in Komposition und Farbe und der Spätrenaissance gemäß recht vital. Durch die Begleittexte werden die Bilder zu Kristallisationspunkten eigener Überlegungen und Meditationen.

Linz *Kurt Andlinger*

SEEWALD RICHARD / GOLDBRUNNER JOSEF, *Kleine Bilderbibel*. (128 S., 60 Tafeln) Herder, Freiburg 1980. Ppb. lam. DM 18.80.

Dieses Buch mit Graphiken von R. Seewald und Bildmeditationen von J. Goldbrunner will die Aussagekraft der Bibel bewußter machen. Die Bilder versuchen, wesentliche Aussagen des AT und NT in grell herausgeleuchteten Szenen zu erfassen. Durch die Beschränkung des Künstlers auf Wesentliches werden viele Szenen zu eindrucksvollen monumentalen Visionen. Eindrucksvoll sind die Bilder, bei denen sich der Künstler auf wenige Personen beschränkt – weniger eindrucksvoll wirkt z. B. „Gottes Erscheinung am Sinai“ oder „Die Vision vom Reich Got-

tes nach dem jüngsten Tag“. Dieses „himmlische Jerusalem“ erscheint wenig anziehend!

Seewald will in den Graphiken sichtbar machen, was wir glauben. – Dies gelingt ihm weitgehend, doch wird bei ihm z. B. die Schlange im Paradies zu einer „Mädchen-Schlange“; den glühenden Stein, mit dem der Engel die Lippen des Propheten Jesaja reinigt, hält er vorsichtigerweise mit einer Zange, von der in der Schrift nichts steht; der junge Mann, den die Frauen im Grab des Auferstandenen sitzen sahen (Mk 1–8), ist nicht zu sehen, wohl aber die Tücher im Grab, von denen Joh 20, 6.7 berichtet. Die Schriftstelle Mk 16, 1–8, die für dieses Bild angegeben wird, ist hier nicht dargestellt! Die massigen Blöcke, in denen Figuren und Architekturen aufgebaut sind, bringen zwar Wesentliches heraus, doch wirken die Formen auf die Dauer recht schematisch. Die Meditationstexte – jeweils den Zeichnungen gegenübergestellt – beschreiben die Bilder, verdeutlichen ihren Sinn und regen zum Weiterdenken an.

Manchmal würde man sich wünschen, der Kommentar beschriebe anhand der Schrift die Bilder. Anstatt dessen findet der Leser nur eine Deutung der Bilder. Z. B.: Die Szene der Auferweckung des Jünglings von Naim schildert der Zeichner der Schrift gemäß richtig (abgesehen von dem formalen Fehler, daß er den beiden Bärtigen im Vordergrund ihre linken Hände verkehrt zeichnet), der Text jedoch entspricht nicht der Hl. Schrift! Im Kommentar liest man vom auferweckten Jüngling: „Mit offenem Mund schaut er verwundert auf Jesus . . .“. In der Schrift heißt es aber: „ . . . und begann zu reden . . .“. Kommentar: „Christus hält mit der einen Hand die Mutter zurück . . .“. Hl. Schrift: „ . . . gab ihn seiner Mutter zurück . . .“. Es würde den Rahmen einer Buchbesprechung sprengen, um alle Stellen anzuführen, wo entweder der Zeichner oder der Kommentator sich Freiheiten der Schrift gegenüber erlauben. So wäre dem Benützer des weithin recht brauchbaren Bändchens das Lesen des entsprechenden Originaltextes zu empfehlen.

Linz *Kurt Andlinger*

THUDICHUM MARINA, *Weihnachten für alle*. Vom Martinstag bis zum Dreikönigsfest. (231 S., farb. Abb. u. Vignetten) Auer, Donauwörth 1980. Ppb. Kln. DM 28.80.

Das Geheimnis der Weihnacht übersteigt unsere menschliche Fassungskraft. Wollen wir es einigermaßen begreifen, müssen wir auch alle unsere Sinne einspannen. Genau dazu kann dieses Weihnachtsbuch, das alle Feste des Weihnachtsfestkreises berücksichtigt, eine Hilfe sein. Man findet darin schöne Bilder, besinnliche Erzählungen (von F. M. Dostojewski, P. Rosegger, M. Thudichum, K. H. Waggerl), Gedichte, Lieder und Spiele (Herbergs-, Krippenspiel u. a.), Bastelanregungen und auch Rezepte für weihnachtliches Backen und silvesterliches Brauen. Kurz: Es ist ein schönes Buch für den ganzen Menschen.

Linz *Mirjam Griesmayr*

OSTERWALDER JOSEF, *Wir wollen eine Geschichte*. Geschichten, Ideen, Gebete. Mit Zeichnungen von Margret Poor-Zörner. (118.) Grünewald, Mainz 1980. Ppb. DM 16.80.

Will man mit Kindern alltägliche Ereignisse, Probleme besprechen, geht es am besten mit Hilfe einer Geschichte. Die Kleinen identifizieren sich mit den Gestalten, so daß deren Fragen nun ihre Fragen sind. Solch hilfreiche Geschichten finden Eltern, Lehrer, Katecheten für Kinder des Grundschulalters in diesem Buch, wenn sie sprechen wollen über Menschen, die um uns sind oder in anderen Ländern, über Beten und Christsein, über Angst und Vertrauen. Den Geschichten sind Fragen angefügt, die das Kind zum Nachdenken, zum Gespräch, zum Tun anleiten, die aber auch eine Ahnung vermitteln, daß alle diese Ereignisse etwas mit Gott zu tun haben; manchmal regt ein Gebet dazu an, über dieses Ereignis mit Gott zu sprechen.

Linz *Mirjam Griesmayr*

EXELER ADOLF, *Zu diesem Leben ermutigen*. Betrachtungen zu den Festen im Kirchenjahr, (128.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 14.-.

„Heilige, das sind besonders aufgeschlossene Sünder“. Das ist einer der überraschenden Sätze, an denen das Buch reich ist. Es ist sicher nie langweilig. Ist das nicht schon wertvoll? (Schade, daß bei den acht Seligkeiten die nichtssagende Übersetzung „Wohl denen . . .“ stehen geblieben ist statt des wiedergewonnenen „Selig“!) Für verschiedene Anlässe des Kirchenjahres fügt der bekannte Vf. jeweils seine Betrachtungen an den biblischen Text an. Man kann sie gut als besinnliche Lesung zu sich nehmen und eine Betrachtung daraus machen. Prediger werden gern zu diesem Buch greifen. Ich muß es nicht auch so machen, wie es da im Buch steht (soll man das überhaupt?), aber ich werde nicht ohne wertvolle Anregung bleiben.

Zams/Tirol

*Igo Mayr*

JORISSEN INGRID/MEYER HANS BERNHARD, *Den Glauben leben*. Mit aktuellen Papstworten von Johannes XXIII. bis Johannes Paul II. (176.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Kart. S 110.-, DM 16.80.

Weil die Kirche die lebendige Trägerin des lebendigen Glaubens ist, gibt es in ihr auch den Wandel zwischen Altem und Neuem, den wir Leben heißen. In unserer Zeit ist dieser Wandel, besonders seit dem Konzil, spürbarer als er in alten Zeiten gewesen ist. Das macht viele unruhig, nicht immer mit Unrecht. Aber es ist sicher falsch, sich von vornherein jeder Neuerung zu verschließen. In den Neuerungen der Liturgie ist der Wandel der Kirche für viele besonders erlebbar. Es ist das Anliegen des Buches, dem Christen unserer Zeit, der seinen „Glauben leben“ will, dies zu erleichtern. Es ist ein guter Gedanke, die Äußerungen der letzten Päpste zu den einzelnen Fragen im Wortlaut anzufügen.

Zams/Tirol

*Igo Mayr*

RENNSTICH KARL, *Mission und wirtschaftliche Entwicklung*. Biblische Theologie des Kulturwandels und christliche Ethik. (Gesellschaft u. Theologie / System. Beiträge, Nr. 25) (344.) Kaiser, München /Grünewald, Mainz 1978. Ppb. DM 38.-.

R. hat in der Mission der helv. ref. Kirche (Basler Mission) 1965–1972 in Sabah, Ostmalaysia, und 1972–1977 als Dozent am Trinity-College in Singapur die Problematik des Themas Mission und wirtschaftliche Hilfe bzw. wirtschaftliche Entwicklung in der Praxis erlebt. Zur Bibelexegese, auf die er sich beruft, und zu seinen vornehmlich kulturgeschichtlichen sowie missiologischen, ethnologischen und soziologischen Ausführungen, zieht er eine erstaunlich umfangreiche Literatur heran; eine Fülle von Zitationen ist fast unmittelbar aneinandergereiht. In seiner Beweisführung stützt er sich stark auf Analogien. Er geht aus vom Propheten Nathan, Lessings Nathan dem Weisen. Er nennt ihn „Jahwisten“, d. i. Vf. jenes Teiles des Pentateuch, in dem vornehmlich der Name Jahwe als Gottesbezeichnung aufscheint, und hält ihn für den ersten uns bekannten Theologen der Bibel. Jahwe sagt dem Menschen, er solle den Garten bebauen und bewahren (Gen 2, 15), das ist das hebr. „abad und schamar“.

Die Theologie des „Jahwisten“ zu deuten als eine Theologie der Kulturentwicklung, vor allem einer wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, ist fraglich – wird dem heilsgeschichtlichen und wesentlich übernatürlich ekklesiologischen Aspekt des 2. Kap. der Genesis nicht gerecht. Der Autor sieht aber darin ein Argument für seine Hauptthese von der untrennbaren Einheit von Mission und Entwicklung. Sicher bestehen enge Verbindungen zwischen Evangelisierung und Förderung menschlicher Wachstumsentwicklung und Befreiung, Hilfe zur Selbsthilfe, Bekämpfung von Unrecht, Herstellung von Gerechtigkeit und Frieden in der Welt; d. h. es bestehen enge Beziehungen zwischen Mission und dem Einsatz in den besonderen Bereichen des Wirtschaftlich-Sozialen, Politisch-Kulturellen. Dieses Lebenszeugnis fordert vor allem die Lehre des Evangeliums von der Liebe zum leidenden und bedürftigen Nächsten. Nach dem Buch jedoch wird Mission praktisch mit Entwicklungshilfe identifiziert.

Wenn man dem Autor auch nicht in allem folgen kann, so verdeutlicht er doch sehr anschaulich, wie die Mission in alle Bereiche und die Vielfalt der menschlichen Beziehungen, in die Geschichte hineinwirkt. Aussagen wie „die Mission führt die Mission ihres Herrn weiter und will wie er Menschen für Gott gewinnen“ . . ., die Verteidigung der Mission und ihrer Geschichte durch den Autor gegen Vorurteile, seine Achtung wahrer kultureller Eigenwerte der Völker,

sein Bekenntnis, selber von den Malaysiern geistige Entwicklungshilfe erhalten zu haben . . . , vermitteln echte missionarische Spiritualität.  
Graz Anton Lukesch

LUKESCH ANTON, *Spannungsfeld Südamerika. Forschungen – Fakten – Fragen.* (303 u. 8 Farbbildseiten), Styria, Graz 1980. Ln. S 280.–, DM 39.–.

Dieses Buch stammt von einem Praktiker der Missionsarbeit und prominenten ethnologischen Feldforscher, der etwa 13 Jahre in Südamerika verbracht hat: vor allem bei den Kayapó-Indianern am Rio Xingu, mit denen ihn ein besonderes Vertrauensverhältnis verbindet. L. ist auch der Entdecker der „bärtigen Indianer des Tropenwaldes“, der Asurini vom Rio Ipiacaba, über die er 1976 eine wissenschaftliche Monographie veröffentlicht hat. Das Anliegen seines neuen Buches ist: ein ungeschminktes und praxisbezogenes Bild von der Gesamtproblematik des „kath. Kontinents“ Südamerika und der Indianer-Evangelisierung zu bieten, geprägt von herzlicher Zuneigung zu den Menschen dieses Erdteiles. Ob nun anhand des Reisetagebuches im 1. Teil oder aufgrund des „theoretischen Fazits“ („Probleme, Ideologien und Glaube“) im 2. Teil – der Leser wird unmittelbar mit den großen Aufgaben konfrontiert, die Südamerika der Menschheit von heute stellt. Wissenschaftliche Fragen aus dem Gebiet der Völkerkunde, Archäologie, Kulturgeschichte und Soziologie werden ebenso behandelt wie praktisch-missio-logische Probleme, und zwar in einfacher, eindringlicher Sprache, weit entfernt vom modischen Soziologenzargon unserer Tage. Der bibliographische Apparat am Ende des Buches, der ethnologische, historische und kirchliche Dokumente nennt, gibt die Gewähr dafür, daß der Leser die Frucht verantwortungsvoller Arbeit in die Hand bekommt.

Wer immer sich mit Südamerika von heute zu befassen wünscht, darf dieses Werk des österreichischen Forschers und Priesters nicht übersehen!

Graz

Hans Biedermann

## VERSCHIEDENES

BISER EUGEN, *Überredung zur Liebe.* Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts. (240.) Habel/Pustet, Regensburg 1980. Ppb. DM 34.–.

Der Inhaber des Guardini-Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München steht mit diesem Bd. zu Gertrud von le Fort in der Tradition seines Vorgängers, auch was die Sensibilität betrifft, mit der er sich in das Werk der Autorin einfühlt. Die Absicht seiner Darstellung ist eine Interpretation im eigentlichen Sinne, nämlich dem der Vermittlung, und nicht eine vielleicht nur akademische Neugier befriedigende Analyse eines Werkes. Dieser Absicht entspricht auch der Interpretationsweg, der (methodisch gesehen) im Aufspüren und Auf-führen zentraler, verdichteter Stellen besteht, durch die sich die Ergebnisse kreisender Reflexion bestätigen finden. Die interpretatorische Vermittlung geschieht in immer enger werden-den konzentrischen Kreisen, die, mit dem Lebenswerk beginnend, Welt-, Geschichts- und Menschenbild le Forts in ihrer durchgängigen Konstanz oder ihrer Entwicklung darstellen. Darüber hinaus zeichnet B. die Verbindungslinien dieser thematischen Knoten zum geistigen Gewebe der Epoche le Forts nach, was indirekt auf eine Auseinandersetzung und Verbindung zwischen christlichem Weltbild und Geist der Epoche hinausläuft. In dem zentralen Kap. *Die Grenzerfahrung* wird das Ineinander von Liebes- und Todesthematik als Kernbereich des le Fort'schen Werkes herausgearbeitet, wodurch eine Nähe zur Mystik angedeutet wird.

Die Aktualität Gertrud von le Forts heute, der im letzten Kap. nachgegangen wird, sieht B. in ihrem engagierten Nonkonformismus und in ihrer Welt- und Kirchenkritik, die aber nur vom liebenden Entsagenden, der auf das *Plus ultra* hinleibt, wirksam geübt werden können. Aus diesem Geist an der Verwandlung der Wirklichkeit zu arbeiten, ist die tiefere Absicht des literarischen Schaffens von le Fort.

Linz

Dietmar Kaindlstorfer

## Ein Blick in „Arzt und Christ“, Heft 2/1981, „Menschsein vor der Geburt“:

Adolf Faller, Der Beginn menschlichen Lebens und seiner Individualität. Emerich Coreth SJ, Das ungeborene Kind als Person. Helmut Krätzl, Das ungeborene Menschsein vor Gott. Wolfgang Waldstein, Das Recht des ungeborenen Kindes auf sein begonnenes Leben. Herbert Schambeck, Die Verantwortung des Gesetzgebers und der Schutz des ungeborenen Lebens. Jérôme Lejeune, Wann beginnt das Leben des Menschen? Tagungsberichte/Aus Zeitschriften/Wir haben für Sie gelesen/Aus dem Leben erzählt/Diskussion/Nachrichten.

„Arzt und Christ“ erhalten Sie im Oberösterreichischen Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau. Einzelheft öS 75.–; DM 10,50; sfr 9,50. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 280.–; DM 39.–; sfr 9,50. Alle Preise zuzüglich Porto.

# Hilfe für Menschen in Grenzsituationen



## Henry Viscardi jr., Es gibt immer einen Weg

Briefe an einen Körperbehinderten

Aus dem Amerikanischen von Gräfin Elisabeth Czernin und Freifrau Elisabeth von Warsberg

112 S., Kt. (cell.), DM 14,80

Der Verfasser Viscardi wurde ohne Beine geboren. Die Rolle war ihm nach damaliger Auffassung – Viscardi ist jetzt fast siebzig – vorgeschrieben: lebenslang ein Schattendasein zu führen. Die Briefe an einen gleichfalls schwer behinderten jungen Mann sind ein erregendes und bewegendes Zeugnis für den Ausbruch aus diesem schützenden aber zutiefst schutzlos machenden Gefängnis der öffentlichen Meinung. Die Tabuzone wird Stück für Stück aufgebrochen, der Behinderte seiner Kräfte bewußt und die Mitwelt Partner dessen, dem sie noch gestern nur vermindertes Daseinsrecht zugestand. Um diese Mitwelt, die sogenannten Gesunden oder Nichtbehinderten, geht es in erster Linie.

Hessischer Rundfunk

## Francine Fredet, Trotzdem gebe ich mein Kind nicht auf

Leben mit einem geistig behinderten Kind

Aus dem Französischen von Johann Hoffmann-Herreros

152 S., Kt., DM 16,80

Die Autorin schildert die Entwicklung der Krankheit ihres Sohnes Vincent und die Folgen für das Familienleben. Seine ständige Angst macht ihn aggressiv; bis zur Anwendung von Gewalt terrorisiert er seine Familie. Dazu hören die Eltern immer wieder die Anklage der Ärzte, der Autismus Vincents sei mit schuldhaftem Versagen der Eltern zu erklären. Trotz aller Rückschläge, Anfeindungen und Verzweiflung schreibt die Mutter gegen Ende des Buches: „Ich wäre glücklich, wenn meine Liebe und mein Leid anderen Eltern das Gefühl geben könnten, daß sie nicht allein dastehen.“

Linzer Diözesanblatt

## Werner Martini / Angelika Schroif, Der Tod wird keine Grenze für uns sein

Wir begleiten Martin beim Sterben

144 S., Kt., DM 14,80

Ein authentischer Erfahrungsbericht, der die Erfahrungen eines vom Tode Betroffenen, seiner Frau und seines Freundes wiedergibt. Die Vereinigung dieser drei Perspektiven verleiht dem Werk ein Höchstmaß an innerer Spannung und Glaubwürdigkeit.

Caritas-Schwester

## Ingrid Weber-Gast, Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst

Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners. Mit einem Beitrag von Stefan Gast und einem Nachwort von Hans Müller-Fahlbusch

4. Auflage, 112 S., Kt., DM 14,50

Die Autorin beschreibt, auf Anregung ihrer behandelnden Ärzte, den Verlauf und die Bewältigung ihrer Depression. Sie vermittelt dadurch Erfahrungen, die wichtig sind für jeden, der – als Arzt, Seelsorger oder Partner – mit Depressiven umgeht. Das Buch ist auf jeden Fall hilfreich zum besseren Verständnis dieser Krankheit. Darüber hinaus ein „Hohelied der Liebe“.

Zeitschrift für Allgemeinmedizin

**MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ**

# Gemeindekatechese

## Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde

Herausgegeben von Josef Wiener und Helmut Erharter  
Pastoraltagungsbericht 1980

Dieses Buch ermöglicht jedem Seelsorger und verantwortlichen Gemeindemitarbeiter, sich über den neuesten Stand der Überlegungen zur Gemeindekatechese zu informieren und das gewonnene Bild an seine Gemeinde anzulegen, um daraus ein konkretes mittelfristiges Konzept zu erstellen, die verschiedenen Aktivitäten zu koordinieren oder entsprechend zu ergänzen.

Aus dem Inhalt:

Johann Weber  
DIE SITUATION UNSERER GEMEINDEN VOR DEM HINTERGRUND DES  
KONZILIAREN KIRCHENBILDES

Adolf Exeler  
DIE SORGE UM EINEN DIALOGFÄHIGEN GLAUBEN

Karl Heinz Schmitt  
GRUNDFORMEN DER GEMEINDEKATECHESE – ELEMENTE  
EINES GEMEINDEKATECHUMENATES

Wilhelm Zauner  
DIE FEIER DES SONNTAGS ALS KATECHESE FÜR DIE GESELLSCHAFT

Josef Müller  
PERSPEKTIVEN EINES GEMEINDEKATECHETISCHEN PROGRAMMS  
FÜR DIE 80ER JAHRE

## Erfahrungsberichte:

Otto und Lieselotte Hackauf: Brautgespräche durch Ehepaare

Gerhard Rechberger/Anni Pflieger: Glaubensgespräche von Jugendlichen

## Aus den Arbeitskreisen:

Sakramentenkatechese

1. Taufgespräche – 2. Erstkommunionvorbereitung – 3. Firmgruppen – Hinführung zu Buße und Beichte – 5. Krankensalbung und Dienste am Kranken – 6. Ehevorbereitung – 7. Ämter und Charismen

## Andere Möglichkeiten gemeindlicher Erwachsenenkatechese:

8. Basisgruppen – 9. Familienrunden – 10. Seniorenrunden – 11. Jugendgruppen – 12. Apostolatgruppen – 13. Christenlehren (Hauslehren)

## Partner und Mitarbeiter der Gemeindekatechese:

14. Schulischer Religionsunterricht – 15. Eltern als Katecheten – 16. Kinderpastoral – 17. Katholische Erwachsenenbildung – 18. Mitarbeitersuche und -ausbildung – 19. Aufgaben von Dekanat und Diözese

## Aus den Predigten:

Kardinal Franz König, Wien (29. Dez. 1980)

Bischof Johann Weber, Graz (30. Dez. 1980)

Erzbischof Dr. Franz Jachym, Wien (31. Dez. 1980)

144 Seiten, kart., öS 152.-/DM 21,80

**VERLAG HERDER WIEN**

Richard Olechowski (Hsg.)

## **Geburtenrückgang**

besorgniserregend oder begrüßenswert?

Schriftenreihe der Wiener Kath. Akademie

Jedem mitdenkenden Zeitgenossen ist der sogenannte „Pillenknick“ ein Signal, das einen gewissen „Alarm“ auslöst: Wer soll 1990 die Pensionen zahlen? Europa stirbt aus! Die Dritte Welt wird uns überrollen usw. lauten schnelle Kommentare.

Das vorliegende Buch dokumentiert Beratungen bekannter Fachleute aus der BRD und Österreich, die unter der Ägide der „Österr. Gesellschaft für Familie und Kind“ und der „Katholischen Akademie“ in Wien am 6. Oktober 1979 stattfanden.

Der Untertitel läßt erkennen, daß man hier versucht, das Phänomen nüchtern zu analysieren und die positiven über den negativen Aspekten nicht zu vergessen. Da es ein Thema ist, das nachweislich mit wenigen Jahren Zeitverschiebung alle Länder Europas betrifft, ist es wichtig, dieses Thema den deutschsprachigen Interessenten zugänglich zu machen.

212 Seiten, Paperback, S 212. – /DM 29,50

Anton Grabner-Haider

## **Zeit zu leben, Zeit zu lieben**

Selbsterfahrung und Kommunikation  
Mit praktischen Übungen für die Einzel-,  
Partner- und Jugendarbeit

Wir alle leben. Aber nicht jeder findet die Zeit, sein Leben wirklich zu leben. Viele hasten so durch ihr Leben, daß sie zu leben vergessen. ZEIT ZU LEBEN – ZEIT ZU LIEBEN meint, die Zeit, sich selber zu finden, sein Leben bewußter zu erleben, Zeit für Gefühle, für Begegnung mit anderen, für echte Zuwendung. Es ist allein unsere Entscheidung, ob wir uns dazu Zeit nehmen.

Intensiver leben, Selbstfindung, Selbstverwirklichung – das sind Ziele, die heute vielen Menschen wichtig geworden sind (aus dem Vorwort).

132 Seiten, Pappband, öS 115. – /DM 15,80

**VERLAG HERDER WIEN • FREIBURG • BASEL**

# Linzer Philosophisch- theologische Reihe

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

Alfons Riedl/Wilhelm Zauner

## Familie - Träger des Glaubens

Band 14, 128 Seiten Text,  
kartoniert. öS 128,--, DM 20,--.

Die Überlegungen in diesem Buch richten sich nicht nur an Eheleute und Familien, Seelsorger und Eheberater, sondern auch an die Verantwortlichen in Kirche und Staat, die berufen sind, für die Entwicklung und das Gedeihen der Familien einen günstigen Raum abzustecken.

Aus dem Inhalt:

Johannes Marböck, Raum des Heiles - Träger des Glaubens;  
Bernhard Liss, Die Familie als Ecclesiola, als "Kirche im kleinen";  
Josef Lange, Formen des Zusammenlebens als Familie;  
Alfons Riedl, Verantwortliche Elternschaft - Elterliche Verantwortung;  
Bruno Primetshofer, Theologische Kriterien für ein Familienrecht in Kirche und Staat.



### Weitere lieferbare Bände:

Priesterbild im Wandel  
Was bedeutet  
uns heute die Reformation?  
Der einfache Mensch in Kirche  
und Theologie  
Spiritualität in Geschichte  
und Gegenwart  
Religion und Tiefenpsychologie  
Gott in der Literatur  
Kunst - Protest und Verheißung  
Beiträge zur Geschichte des  
Bistums Linz  
Wegbereitung der Gegenwart  
Schuld und Schicksal  
Das Bistum Linz im Dritten  
Reich  
Jugend als Krankheit?



**OLV-  
Buchverlag**

Oberösterreichischer  
Landesverlag

## Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

*Rudolf G. W. Huysmans*, „Sondersynode der Niederländischen Bischöfe“ in Rom, Januar 1980.

*Johann W. Mödlhammer*, Herrschaft Gottes in der Mitte oder an der Grenze des Menschen?

*Hans Rotter*, Zur Ethik des Journalisten.

*Oskar Stoffel*, Das Kirchenvolk auf dem Wege von der Paraliturgie zur Liturgie.

*Valentin Zsifkovits*, Die Zukunft der katholischen Soziallehre.

---

**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, Kopenhagen.

**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 1981	<u>Jahresabonnement</u>	<u>Einzelheft</u>
Österreich .....	S 224.—	S 70.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich .....	S 270.—	S 80.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland .....	DM 38.—	DM 11.50
Schweiz .....	sfr 36.—	sfr 10.50
Belgien, Luxemburg .....	bfr 580.—	bfr 180.—
übriges Ausland .....	öS 270.—	
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

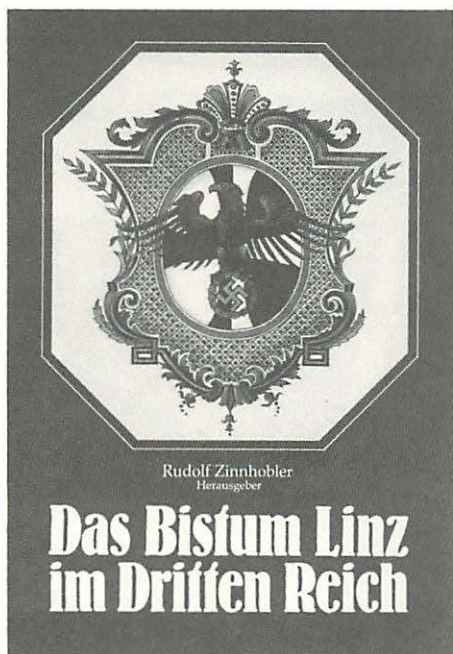
---

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.

# POLITIK & ZEITGESCHICHTE



Rudolf Zinnhobler

## **Das Bistum Linz im Dritten Reich**

488 Seiten, 48 Seiten s/w-Bilder, farbiges Titelbild, Efal. öS 298,--.

Die Autoren zeigen die vielfältigen Facetten des Nebeneinanders und Gegeneinanders von Kirche und Nationalsozialismus.

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

Edmund Merl

## **Besatzungszeit im Mühlviertel**

2. Auflage, 348 Seiten, 10 Seiten Karten, 12 Seiten s/w-Bilder, Efal. öS 348,--.

Sachlich und nüchtern berichtet Hofrat Dr. Edmund Merl von der zehn Jahre währenden Besatzungszeit im Mühlviertel.

Johann Blöchl

## **Meine Lebenserinnerungen**

2. Auflage, 284 Seiten Text, 30 Abbildungen, Leinen. öS 248,--.

Harry Slapnicka

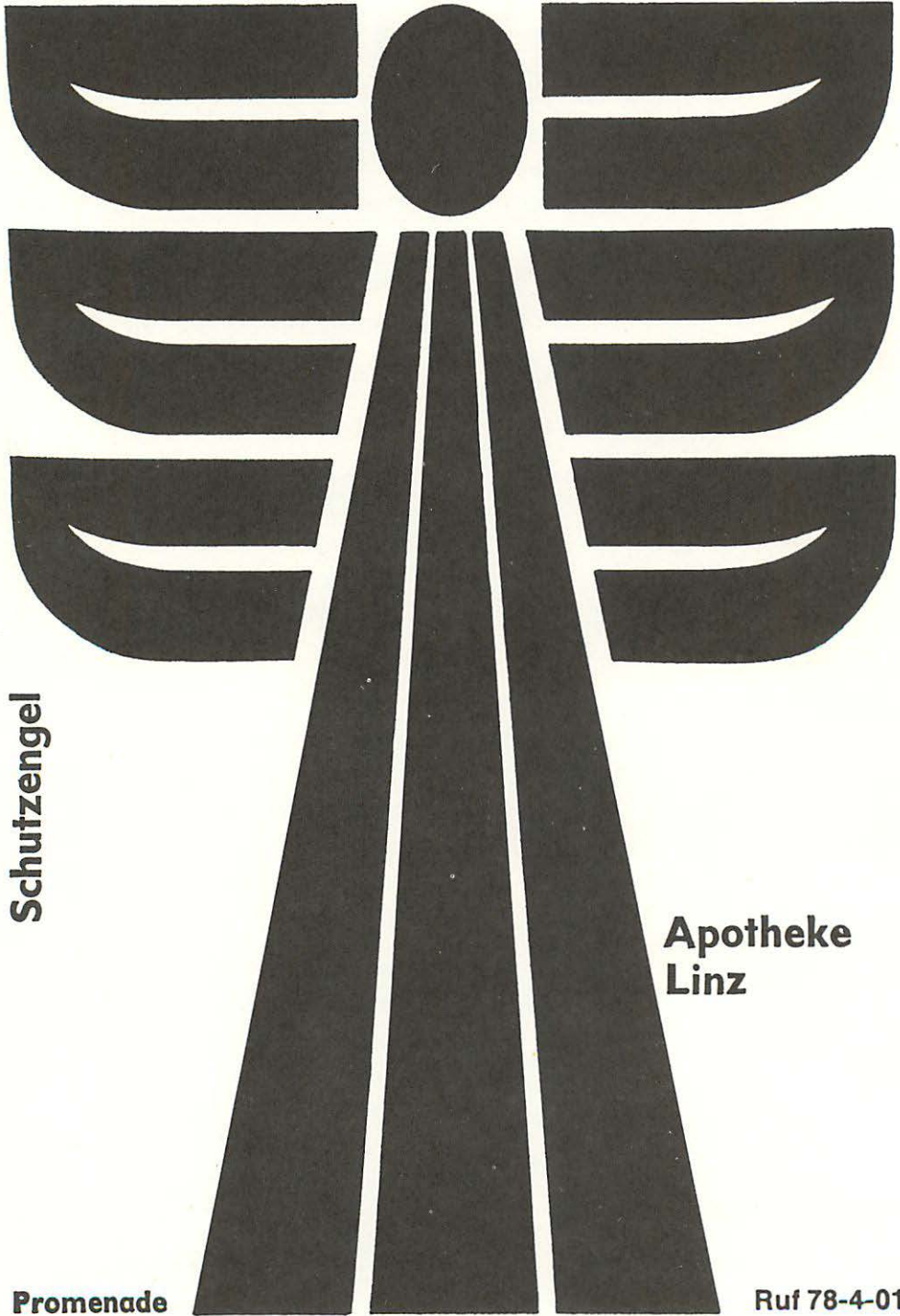
## **Oberösterreich - als es "Oberdonau" hieß**

548 Seiten, 32 Seiten s/w-Bilder, farbiger Schutzumschlag, Leinen. öS 376,--.



**OLV-  
Buchverlag**

Oberösterreichischer  
Landesverlag



**Schutzengel**

**Apotheke  
Linz**

**Promenade**

**Ruf 78-4-01**

# Theologisch- praktische Quartalschrift

## Aus dem Inhalt:

- E. Chr. Suttner: Das nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis  
und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche
- J. Lenzenweger: Zum Toleranzpatent Kaiser Josephs II.
- J. W. Mödlhammer: Herrschaft Gottes in der Mitte oder an der Grenze  
des Menschen
- P. F. Schmid: Das pastorale Gespräch
- R. Weiler: Zur Sinnfrage des Sports
- V. Zsifkovits: Die Zukunft der katholischen Soziallehre
- E. Schick: Bedeutung der Neo-Vulgata
- R. G. W. Huysmans: „Sondersynode der niederländischen Bischöfe“  
in Rom 1980

## Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1981

	Abhandlungen	Seite
Ernst Chr. Suttner:	Das nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche .....	317
Josef Lenzenweger:	Zum Toleranzpatent Kaiser Josephs II. ....	328
Johann W. Mödlhammer:	Herrschaft Gottes in der Mitte oder an der Grenze des Menschen .....	337
<b>Pastoralfragen</b>		
Peter F. Schmid:	Das pastorale Gespräch .....	348
Rudolf Weiler:	Zur Sinnfrage des Sports .....	361
Valentin Zsifkovits:	Die Zukunft der katholischen Soziallehre .....	368
<b>Mitteilungen</b>		
Eduard Schick:	Bedeutung der Neo-Vulgata .....	376
Rudolf W. Huysmans:	„Sondersynode der niederländischen Bischöfe“ in Rom 1980 .....	379
<b>Berichte</b>		
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen .....	385
Paulus Gordan:	Kirche in der Welt von heute .....	388
<b>Literatur</b>		
	Eingesandte Bücher .....	392
	Buchbesprechungen .....	393
	Philosophie, Bibelwissenschaft NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Sozialwissenschaft, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Homiletik, Liturgik, Spiritualität.	
	Sachregister des 129. Jahrganges 1981 .....	416
	Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen .....	417
	Bezugsbedingungen .....	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:	P. Paulus Gordan, OSB Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Postfach 113. Dr. Rudolf W. Huysmans, Univ.-Prof., Marnixstraat 281, 1015 W. K. Amsterdam. Dr. Johann Werner Mödlhammer, Univ.-Doz., A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1. Dr. Eduard Schick, Bischof, D-6400 Fulda, Michaelsberg 1. Mag. Peter F. Schmid, Pastoralassistent, A-1080 Wien, Pfeilgasse 4–6. Dr. Ernst Chr. Suttner, Univ.-Prof. A-1080 Wien, Alserstraße 19. DDr. Rudolf Weiler, Univ.-Prof., A-1190 Wien, Bauernfeldgasse 9/2/5. DDr. Valentin Zsifkovits, Univ.-Prof. A-8010 Graz, Elisabethstraße 32a.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche <sup>2</sup>1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften und Tauschexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Geschäftspost ist zu richten an den OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41.

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien.

## Das nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche

1600 Jahre alt wird heuer das „lange Glaubensbekenntnis“ in unseren Meßbüchern. Es geht zurück auf das 1. ökum. Konzil von Nizäa (325) und wurde auf dem Konzil von Konstantinopel (381), das wir als 2. in der Liste der ökum. Konzilien zählen, um das Bekenntnis zur Gottheit des Hl. Geistes erweitert. Diese beiden Konzilien haben einen ganz besonderen Rang, weil sie die einzigen sind, die von allen christlichen Kirchen des Ostens und von allen großen Kirchen des Westens anerkannt werden. Schon vom 3. ökum. Konzil, dem vom Ephesus (431), kann eine solche gesamtchristliche Anerkennung nicht mehr ausgesagt werden. Als das Konzil im Jahr 381 die Lehre vom Hl. Geist formulierte, lautete der Text: „Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater ausgeht.“ In dieser Form wird das Glaubensbekenntnis bis auf den heutigen Tag in allen Kirchen des Ostens gebetet. Die abendländische Christenheit erweiterte hingegen den Text, den das Konzil bestätigte. Wir beten bekanntlich: „Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater und vom Sohn ausgeht.“ Der Einschub ist in lateinischer Sprache ein einziges Wort, nämlich „filioque“.

Um dieses filioque im Glaubensbekenntnis gab es in der Kirchengeschichte eine lange Kontroverse, bei der 2 Fragen anstanden:

1. Ist die erweiterte Formel rechtgläubig oder irrig?
2. Darf eine Teilkirche das Glaubensbekenntnis eines ökum. Konzils abändern, ohne dazu die Zustimmung eines neuerlichen ökum. Konzils einzuholen?

Wir werden sehen, daß dabei sogar noch die weitere grundsätzliche Frage aufgeworfen und in Ost und West unterschiedlich beantwortet wurde:

3. In welchem Sinn ist die Kirche gebunden durch Bekenntnisformeln, die sie selber aufstellte?

### 1. Die Einfügung des filioque ins Glaubensbekenntnis

Die theol. Formel, daß der Hl. Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht, kann in Spanien bereits für das Jahr 445 nachgewiesen werden. Sie begegnet seither in der spanischen Kirche immer wieder, freilich einstweilen noch nicht ins Glaubensbekenntnis eingefügt, sondern in sonstigen theol. Texten.

Zur Zeitgeschichte ist zu bedenken, daß seit 418 die semiarianischen Westgoten ihre Herrschaft über Spanien ausdehnten. Im griechischen Osten waren seit dem Konzil von 381 die arianischen bzw. semiarianischen Wirren beendet. Mit dem Auftreten des Kyrill von Alexandrien gegen Nestorios von Konstantinopel wurden die theol. Interessen auf die Frage nach der Einheit und den zwei Naturen des Mensch gewordenen Gottessohnes, auf die Christologie gelenkt. Hingegen wurde für die Spanier jetzt erst die Trinitätslehre, die die Griechen im vorangehenden Jh. erschüttert hatte, zum theol. Hauptproblem. So lebten Griechen und Spanier nicht nur geographisch voneinander entfernt in zwei verschiedenen Herrschaftsgebieten, sondern mühten sich auch um unterschiedliche theol. Probleme. Während die Griechen im 5. Jh. alle Gelehrsamkeit aufboten, um mit den

Lehren fertig zu werden, die mit den Namen eines Nestorios und eines Eutyches verknüpft sind, mußte man zu gleicher Zeit in Spanien mit aller Kraft den Westgoten entgegentreten. Diese legten ihrer Lehre vom Logos den Satz zugrunde: „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14, 28). Ihnen gegenüber war aufzuzeigen, daß nicht dieses Schriftwort, sondern der Satz: „Alles, was der Vater hat, ist mein“ (Joh 16, 15) den Ausgang bilden muß, wenn eine theol. Aussage über das Wesen des Logos Gottes gemacht wird. So betonten die Katholiken Spaniens gegen die semiarianischen Westgoten, daß der Sohn, der vom Vater bei der Zeugung die ganze Fülle des göttlichen Wesens bekam, dem Vater bis auf das Vatersein in allem gleich ist und es also auch empfing, Mit-Ursache des Hl. Geistes zu sein. Unter König Rekkared (586–601) ereignete sich für Spanien auf der Synode von Toledo (589) endlich das, was für die Griechen 381 in Konstantinopel geschehen war: die bisherigen Semiarianer nahmen das nizänische Glaubensbekenntnis an. Bei diesem Anlaß wurde das Glaubensbekenntnis mit der filioque-Formel gesprochen, und es wurde verfügt, künftig das Glaubensbekenntnis, über das von nun an zwischen den einheimischen Spaniern und den gotischen Herren Eintracht bestand, beim eucharistischen Gottesdienst zu rezitieren. Wenn die Spanier damals das Glaubensbekenntnis samt dem Wort „filioque“ rezitierten, bedienten sie sich einer seit 150 Jahren im Land gebräuchlichen Formulierung, von der niemand von den Beteiligten argwöhnte, sie stehe in Spannung zum Beschluß des 2. ökum. Konzils. Alle waren überzeugt, das Glaubensbekenntnis der alten Konzilien getreu zu bewahren. Daß in Spanien niemand die Absicht hatte, durch das filioque von der Lehre der Konzilien abzuweichen, müssen auch die Gegner des filioque einräumen.

Aus der griechischen Welt widersprach zunächst niemand. Dort hatte man die Aussöhnung der Katholiken mit den Arianern überhaupt nicht zur Kenntnis genommen und deswegen die Aufnahme der filioque-Formel ins Glaubensbekenntnis auch gar nicht bemerkt. Die Wirren um das Konzil von Chalkedon und sehr bald der Perser- und der Arabersturm beschäftigten die Griechen viel zu stark; für Spanien, wo nicht einmal der große Justinian seine Herrschaft durchsetzen konnte, hatten die Griechen damals keine Zeit. 711 erlag schließlich das Westgotenreich den Arabern und verschwand damit ganz aus dem Horizont der Griechen.

Doch das filioque griff über nach Gallien. Die von den semiarianischen Westgoten noch lange nach 381 wach gehaltene trinitarische Problematik war 589 zwar für Spanien, aber noch lange nicht für den gesamten Westen beendet; noch waren nicht alle germanischen Stammeskirchen für das nizänische Bekenntnis gewonnen. Erst als die Franken der langobardischen Herrschaft ein Ende gesetzt hatten, war im gesamten Westen in konfessioneller Hinsicht der Zustand erreicht, den das Konzil von 381 im Osten herbeigeführt hatte. Zu dem Zeitpunkt aber war das filioque, das Karl der Große in der Aachener Pfalzkapelle eingeführt hatte, überall übernommen, wo germanische Christen heimisch und unter ihnen ehemals semiarianische Lehren verbreitet waren.

In den Tagen Karls des Großen kam es wegen des filioque zur ersten Kontroverse zwischen Lateinern und Griechen. 807 protestierten Griechen in Jerusalem, als sie hörten, daß lateinische Mönche das Credo mit dem filioque sangen. Die Mönche und eine Delegation aus Aachen appellierten deswegen 809 an Leo III.

(795–816). Dieser anerkannte zwar die theol. Berechtigung der filioque-Formel, mißbilligte es aber, daß man den Einschub ins Glaubensbekenntnis vornahm. In Rom weigerte man sich noch 2 Jh. lang, das Credo mit dem filioque zu singen. Vermutlich bei der Kaiserkrönung Heinrichs II. (1013) tat man es auch dort – zu einem Zeitpunkt, als die filioque-Formel schon über 550 Jahre Bestandteil der abendländischen Theologie gewesen war.

## **2. Darf eine Teilkirche das Glaubensbekenntnis eines ökumenischen Konzils abändern, ohne dazu die Zustimmung eines neuerlichen ökumenischen Konzils einzuholen?**

Stellt man die Frage so, ist das Nein die einzige natürliche Antwort. Aber hat sich die Frage in der Geschichte tatsächlich so gestellt?

In Spanien sicher nicht. Denn dort war man allgemein der Meinung, die Formel mit dem filioque entspreche voll dem Konzil. War denn in Konstantinopel ein Wortlaut oder eine Lehre zur Debatte gestanden? Doch eine Lehre, die man in bestimmte Worte gekleidet hatte! Der Lehre hatten die Spanier also die Treue zu halten; den Wortlaut mußten sie sowieso ändern, denn dieser war griechisch und bei ihnen also nur in Übersetzung verständlich. Und es war immer schon ein Problem mit dem Übersetzen. Ist es genug, wenn der Sinn gewahrt bleibt? Wo ist die Grenze zwischen wortgemäßer Treue und sinngemäßer Freiheit? Darf man den Spaniern vorwerfen, sie hätten das Glaubensbekenntnis ändern wollen, wenn sie selber nichts anderes zu tun vermeinten als sinngemäß ins Lateinische zu übersetzen? Wenn sie nicht das Bewußtsein hatten, etwas zu ändern, darf man ihnen auch nicht unterstellen, sie hätten sich leichtfertig über die Auffassung der Kirche in anderen Ländern hinweggesetzt.

Für die Franken stellte sich die Frage erst recht nicht, denn sie änderten in der Tat nichts, sondern übernahmen die Übersetzung des Glaubensbekenntnisses, die sie bei den spanischen Nachbarn vorfanden. Als die Griechen gegen den fränkischen Text des Glaubensbekenntnisses protestierten, dachten die Franken nach, ob die bei ihnen übliche Übersetzung richtig ist. So beginnt eine Kontroverse, bei der eigentlich beide Seiten nach etwas anderem fragten. Die Griechen: „Dürft ihr überhaupt ändern? Wenn nein, dann hilft es auch nichts, wenn ihr die Rechtgläubigkeit eurer Formel beweist, die wir übrigens sowieso nicht ernsthaft bestreiten.“ Die Franken: „Entspricht unsere Formel der Lehre der Väter? Wenn ja, was seid ihr empört, daß wir den griechischen Wortlaut des Glaubensbekenntnisses so ins Lateinische übersetzen?“

Zum eigentlichen Kontroverspunkt zwischen Ost und West wurde das filioque erst im Lauf der Kreuzzüge, als die Lateiner nach dem 4. Lateranum auch von den Griechen das Bekenntnis zur filioque-Formel einzufordern begannen. Obgleich ihnen damals nicht mehr verborgen war, daß das filioque ursprünglich nicht zur Bekenntnisformel gehörte, stellte sich ihnen nicht die Frage, ob sie als eine Teilkirche das gemeinsame Bekenntnis ändern dürfen. Denn zur Zeit des 4. Laterankonzils (1215) verstanden sich die Lateiner nicht als eine Teilkirche, sondern schlichtweg als die „tota christianitas“. Auch wenn man diesen Anspruch aus gutem Grund verwirft, muß man zur Kenntnis nehmen, daß sich *aus ihrer Sicht* damals ein allumfassendes Konzil der Christenheit für die filioque-Formel aussprach. So spitzte das Problem sich zur Frage:

### 3. Kann das Glaubensbekenntnis überhaupt geändert werden?

Als bei den Verhandlungen des Konzils von Ferrara/Florenz (1437/39) ein kath. Redner erklärt hatte, das filioque sei keine Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis, sondern nur eine Entfaltung dessen, was in dem „a Patre“ schon ausgesagt sei, gab Bessarion zur Antwort, Entfaltungen seien gewiß zulässig, aber nicht deren Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis: „Wir möchten, daß Euer Hochwürden zur Kenntnis nimmt, daß wir diese Befugnis jeder Kirche und jeder Synode, auch einer ökumenischen, absprechen, und nicht allein der römischen Kirche; wie groß aber auch die römische Kirche sein mag: wir bestreiten ihr nichtsdestoweniger dieses Recht, ebenso wie einer ökumenischen Synode oder der allgemeinen Kirche, denn wenn wir es der Gesamtkirche absprechen, dann erst recht der römischen Kirche“<sup>1</sup>.

Die Ereignisse von Florenz liegen zwar über ein halbes Jahrtausend zurück, aber es ist gut, das damalige Verhalten zu beachten, denn bei dieser Gelegenheit manifestierte sich eine grundsätzliche Haltung der orth. Kirche, die sich immer wieder zeigt, wenn Reformen anstehen.

Wir Katholiken finden es für richtig, kirchliche Normen abzuschaffen und durch zeitgemäßere zu ersetzen, wenn sie den Gegebenheiten nicht mehr entsprechen. Auch unsere Liturgiebücher schreiben wir um, wenn wir eine Reform für angebracht halten, wie dies unter Pius V. und unter Paul VI. geschah. Weil wir feststellen, daß die Orthodoxie ihre Normen nicht abschafft und ihre Liturgiebücher nicht umschreibt, ist bei uns die Ansicht verbreitet, die Orthodoxie lasse alles beim alten und reformiere nicht. Aber das ist ein gewaltiger Irrtum.

Entsprechend dem, was Bessarion in Florenz sagte, daß Entfaltungen zulässig seien, aber nicht ihre Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis, vollzieht die Orthodoxie den Wandel ihrer kirchlichen Normen und ihrer Liturgie ohne radikale Eingriffe in die Bücher. Die Bücher bleiben gleich, aber es entwickelt sich kontinuierlich die Art, wie man mit den gleichbleibenden Büchern umgeht. Um zu wissen, was faktisch die gültigen Normen sind bzw. wie die wirkliche Gottesdienstordnung aussieht, genügen die Bücher nicht. Man muß auch wissen, was wann und wie aus den Büchern herauszulesen bzw. in ihnen zu überblättern ist. Dies wird nicht in der Form einer Regel niedergeschrieben, sondern bleibt der Weisheit der Verantwortlichen, ihrem Treuebewußtsein zur Tradition und ihrer Einsicht in die Erfordernisse der Zeit anheimgestellt. Damit erlangen die einmal niedergeschriebenen Texte eine sakrosankte Wichtigkeit, die uns abendländischen Christen störend und das Leben ertötend erscheint. Aber sie töten nicht wirklich, weil das Leben sozusagen an ihnen vorbeiwächst<sup>2</sup>. Hingegen erscheint die Sach-

<sup>1</sup> Die Diskussion über das filioque auf dem Konzil wird dargestellt bei J. Gill, Basel und Ferrara-Florenz (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. IX), Mainz 1967, 270ff.

<sup>2</sup> Die orth. Rechtssprache nennt den Umgang mit den überkommenen Texten, der den historischen Realitäten in der angegebenen Weise Rechnung trägt, die „Anwendung gemäß Ökonomie“; die wörtliche Umsetzung der Texte in die Praxis heißt „Anwendung gemäß Akribie“. Die Doppelmöglichkeit in der Anwendung, für die es in der abendländischen Tradition keine genaue Entsprechung gibt, öffnet der Orthodoxie viele Wege für Reformen und für Offenheit in der Pastoral; sie muß gut beachtet werden, wenn man das orth. Kirchenleben verstehen will; vgl. E. Chr. Suttner, Ökonomie und Akribie als Normen kirchlichen Handelns, in: OstKSt. 24 (1975) 15–16 (mit Zitation älterer Arbeiten); seither sind erschienen: D. Salachas, Oikonomia e akribia nella ortodossia greca, in: Nicolaus Rivista di Teologia Ecumenico-Patristica 4 (1976) 301–340; Ch. Gheorghescu, Învăţătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască şi iconomia bisericească. Teză de doctorat în teologie (Die orthodoxe Lehre über die göttliche und die kirchliche Ökonomie, Theol. Doktorthese), in: Studii Teologice 32 (1980) 297–516.

lichkeit, mit der wir Abendländer überlebte Texte sofort der Wirklichkeit anpassen möchten, den Orthodoxen als Mangel an Ehrfurcht vor der großen Vergangenheit. Aber es ist dies im Gegenteil gerade unser Ausdruck des Respekts vor den überkommenen Texten, denn wir würden es für mangelnde Hochachtung für sie empfinden, wenn wir es wagten, uns nicht genau an sie zu halten, solange sie noch nicht in aller Form aufgehoben und durch Neues ersetzt sind<sup>3</sup>.

Es ist wohl eine unglückliche Formulierung, wenn wir im orth.-kath. Gespräch hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses oder auch eines anderen Teilbereichs der kirchlichen Tradition fragen, ob die Kirche wieder abändern kann, was sie zu einem bestimmten Zeitpunkt selber einmal fixierte. Denn eine so vorgelegte Frage weckt erfahrungsgemäß Emotionen. Fragen wir lieber, ob es angebracht ist, die erforderlichen Entfaltungen stets auch schriftlich zu fixieren<sup>4</sup>. Der Sinn der Fragestellung bleibt derselbe. Nur ihr Wortlaut findet geneigtere Ohren.

Wenn wir die Frage in der eben vorgeschlagenen Form aufwerfen, wird sich bald zeigen, daß die abendländischen Christen dem Wunsch zuneigen, die amtlichen Texte mögen die tatsächliche Entfaltung so gut wie möglich zum Ausdruck bringen. Sie ziehen das Anpassen der Texte an die Entfaltung und ein stetes Fortschreiben vor. Orth. Christen empfinden hingegen, es sei erstrebenswerter, die Traditionsverbundenheit des Entfalteten dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß man die amtlichen Texte unverändert beläßt, damit aus dem Nebeneinander von altem Text und neuer Verwendung die Korrelation zwischen Tradition und Leben deutlich werde. So ergibt sich zum Erstaunen vieler Katholiken, daß orth. Theologen, die nichts gegen die filioque-Formel einwenden, wenn sie in Lehrbüchern steht, diese im Glaubensbekenntnis bekämpfen. Und Orthodoxe bemerken verwundert, daß die Katholiken, wenn man ihnen Einwände gegen die Neuformulierung im Glaubensbekenntnis vorträgt, nicht über die Wichtigkeit des überlieferten Textes reden wollen, sondern sofort die theol. Richtigkeit der Neufassung nachzuweisen suchen.

Die wieder geeinte Kirche wird vermutlich nach einem Mittelweg Ausschau halten müssen. Es wird sich wohl als notwendig erweisen, daß wir Katholiken weniger gründlich fortschreiben werden und dafür mehr Freiheit des Lebens neben unveränderten herkömmlichen Formulierungen gelten lassen, und daß die Orthodoxen eine größere Nähe zwischen den gültigen Texten und dem tatsächlichen Leben erstreben. Nach letzterem wird übrigens auch auf orth. Seite längst schon gerufen, wie sich aus den Vorbereitungsarbeiten für eine gesamtorthodoxe Synode ergibt.

---

<sup>3</sup> Die orth. Rechtssprache verwendend, könnte man sagen: Unsere Tradition kennt nur die „Anwendung gemäß Akribie“ und sieht in der „Anwendung gemäß Ökonomie“ keine sinngemäße Befolgung überkommener Normen, sondern deren Mißachtung. Deswegen erscheint uns Katholiken ein neues Verhalten erst dann für erlaubt, wenn in den überkommenen Texten alles abgeändert ist, was man nach orth. Vorgehensweise „gemäß Ökonomie“ einfach auf sich beruhen lassen bzw. neu auslegen müßte, um das neue Verhalten annehmen zu können.

<sup>4</sup> Es ist bezeichnend, daß die ersten Unterhandlungen über das filioque-Problem, die stattfanden, als Griechen und Lateiner sich gegenseitig noch recht gut kannten, genau im Sinn dieser Fragestellung geführt wurden; vgl. B. Capelli, *Le pape Léon III et le „filioque“*, in: *L'église et les églises*, Chevetogne 1954, Bd. I, 309–322, bes. 317–319; V. Peri, *Leone III e il „filioque“*. Estratto da *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze 1968, bes. 4–8; 20–25.

#### 4. Ist das Glaubensbekenntnis mit der Erweiterung um das *filioque* rechtgläubig?

Die Antwort kann kurz sein aus zwei Gründen. Erstens werfen uns nur wenige Orthodoxe vor, die *filioque*-Formel verfälsche den Glauben. Das hohe Alter der Formel und die Tatsache, daß der Protest gegen sie erst relativ spät laut wurde und gar nicht so sehr der Lehre selbst als meist nur der Einfügung ins Glaubensbekenntnis galt, dazu die vielen theol. Untersuchungen seit der Kreuzfahrerperiode, veranlassen die Mehrzahl der orth. Theologen einzuräumen, daß die Formel rechtgläubig verstanden werden kann. Im theol. Dialog zwischen der orth. und der kath. Kirche wird (so nehme ich an) die Rechtgläubigkeit der *filioque*-Formel wenig Probleme bereiten.

Wir könnten zweitens noch nachdenken, weswegen die orth. Theologen, die unsere *filioque*-Formel nicht für verwerflich erklären, sie doch nicht in ihre Dreifaltigkeitslehre einbeziehen wollen. Wie H. Biedermann zeigt<sup>5</sup>, liegt ein unterschiedlicher Zugang zur Gotteslehre schon in der Väterzeit bei den großen Kapadokiern einerseits und bei Augustinus andererseits vor. Dieser wurde noch mehr akzentuiert, da seit Thomas von Aquino in der Regel die abendländischen Lehrbücher zur Gotteslehre mit dem Traktat „*de Deo Uno*“ anheben, um dann erst zum Traktat „*de Deo Trino*“ vorzudringen. Die Folge ist, daß dem Abendland das *filioque* erforderlich erschien, um nach der Rede von dem einen Wesen Gottes auch das innergöttliche Verhältnis zwischen den drei göttlichen Personen in jener Deutlichkeit aussprechen zu können, die erforderlich ist, um die große Glaubenswahrheit von der Dreifaltigkeit Gottes philosophisch-rational soweit zu erschließen, wie es der Mysteriencharakter zuläßt. Die *filioque*-Lehre liegt ganz auf der Linie abendländischer Theologie; auch wenn es nicht notwendig gewesen wäre, den semiarianischen Goten entgegenzutreten, wäre sie ausgebildet worden. Aber sie wäre wohl ein *Topos* der Lehrbücher bzw. spekulativer Abhandlungen geblieben und kaum ins Glaubensbekenntnis eingefügt worden, wenn sie nicht durch den Abwehrkampf gegen die Häretiker allgemein bekanntgemacht worden wäre.

Im Morgenland setzt hingegen die Theologie nicht von der Einheit Gottes her an, sondern von den drei Personen, die sich uns offenbarten. Dort war man also nicht vor die Notwendigkeit gestellt, die Dreiheit durch eine Entfaltung in der Rede über die innergöttlichen Relationen deutlich zu machen. Man war statt dessen, um die Einheit der drei göttlichen Personen aufzeigen zu können, sehr besorgt, die Allursächlichkeit Gottes des Vaters herauszustellen, und gerade diese sah man gefährdet, als man hörte, daß die Lateiner den Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohn bekannten. Es bedurfte einer deutlichen Klarstellung durch das 2. Konzil von Lyon (1274) und durch jenes von Florenz (1439), um die Sorgen der Orthodoxen zu beruhigen. So dürfen wir konstatieren: Nicht die östliche und die westliche Dreifaltigkeitslehre sind wegen des *filioque* in Widerspruch miteinander. Vielmehr sind der östliche und der westliche Zugang zur dogmatischen Darlegung so, daß die eine Theologie des *filioque* bedarf und die andere seiner nicht bedarf, um vom je eigenen Ausgangspunkt her ein und denselben Dreifaltigkeitsglauben aussprechen zu können.

<sup>5</sup> H. Biedermann, Gotteslehre und Kirchenverständnis. Zugang der orthodoxen und der katholischen Theologie, in: ThPQ 129/1981, 131-142.

Dies aber zeigt, daß hinsichtlich der Glaubensformel über den Hl. Geist im nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis letztlich nicht eine Kontroverse über den Gehalt unserer Glaubensaussagen für den Dialog ansteht, sondern die Frage, wie wir mit den dogmatischen Aussagen verfahren sollen, die nur im Westen (bzw. nur im Osten) zustande kamen, weil nur dort eine theol. Problemlage herrschte, die die dogmatische Aussage herbeiführte. Wir müssen also fragen:

##### **5. Können und müssen sich die Partnerkirchen beim offiziellen theologischen Dialog zu eigen machen, was in der anderen Kirche im Lauf der Jahrhunderte an eigenständiger theologischer Entwicklung heranwuchs?**

In unserer Beschäftigung mit dem nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis haben wir gesehen, daß es in der Kirche schon in frühester Zeit gesonderte theol. Entwicklungen gab, bereits zu einem Zeitpunkt, zu dem von dem Bruch, der heute zwischen Katholiken und Orthodoxen verläuft, noch nicht die Rede sein konnte. Schon damals ging man hier und dort im kirchlichen und kulturellen Leben eigene Wege. Wenn dies schon vor der Spaltung so war, ist es nicht verwunderlich, daß sich nachher noch viel mehr und größere Unterschiede herausentwickelten. Die kirchliche Lehre muß ja stets in Relation zu dem stehen, was die Menschen bewegt, für die die Kirche die Frohbotschaft verkündet; in den vielen Jahrhunderten der Trennung *mußte* es also in beiden Kirchen eine Entfaltung der Lehre geben. Je länger man getrennt war, je weniger also jenseits des Grabens bekannt und mitempfunden wurde, was diesseits des Grabens im kirchlichen Leben vorging, desto unabhängiger voneinander wurden auch die Entfaltungen auf beiden Seiten.

So stellen wir, wenn wir jetzt wieder aufeinander zugehen, fest, daß die jeweilige Partnerkirche anders geworden ist, als sie war, ehe sich die Kirchen voneinander entfernten. Den Fall des filioque haben wir bisher erwogen. Er steht nicht allein. Wir möchten im folgenden grundsätzlich (für das filioque und zugleich für alle vergleichbaren Entwicklungen) fragen, was zu geschehen hat angesichts der Tatsache, daß gewandelte Partnerkirchen die Gemeinschaft miteinander suchen. Zunächst ist festzuhalten, daß die Wandlungen von unterschiedlicher Gewichtigkeit sind. Für unseren Zusammenhang erscheint es mir notwendig, drei verschiedene Arten zu unterscheiden. Wenn die beiden Partnerkirchen heute aufeinander zugehen, finden sie:

- 1) Theologumena<sup>6</sup>, mit denen sie erst noch vertraut werden müssen, weil diese in der Zeit vor der Spaltung nicht gelehrt worden waren;
- 2) verbindliche Lehraussagen der anderen Kirche, durch die alte, bereits vertraute Theologumena für die Schwesterkirche in den Rang einer dogmatischen Lehre erhoben wurden;
- 3) verbindliche Lehraussagen, durch die die Schwesterkirche auch neue, noch nicht vertraute Theologumena in den Rang einer dogmatischen Lehre erhob.

---

<sup>6</sup> Als „Theologumenon“ wird in der orth. Dogmatik eine theol. Lehre bezeichnet, der eine mehr oder weniger große Anzahl von Gläubigen zustimmt und die von den Theologen vertreten oder in Frage gestellt werden darf, weil es weder dafür noch dagegen eine lehramtliche Äußerung der Kirche gibt. Sollte eine verbindliche lehramtliche Äußerung der Kirche erfolgen, hört die Lehre auf, ein Theologumenon zu sein. Sie wird zum Dogma, wenn die verbindliche lehramtliche Äußerung sie zum unauflösbaren Bestandteil der kirchlichen Lehre rechnet, bzw. zur Häresie, wenn das Lehramt der Kirche sie als der Offenbarung widersprechend kategorisch zurückweist.

1) Wenig Schwierigkeiten bereitet der erste Fall. Theol. Anschauungen von mehr oder weniger großer Berechtigung hat es in der Kirche immer gegeben. Sie erlangten mehr oder weniger Bedeutung. Solange sie einerseits die Wahrheit nicht verfälschen, so daß die Kirche sich ihrer nicht entschieden erwehren muß, und solange andererseits niemand versucht, sie als verbindliche Lehre aufzuerlegen, so daß sie keine Knechtung der Gewissen bedeuten, können solche Anschauungen frei bestehen; sie können unter Umständen auch ebenso frei wieder verschwinden<sup>7</sup>. Da zu solchen Thesen nicht einmal die eigene Kirche, in der sie vorgetragen werden, offiziell Stellung bezieht, braucht es im theol. Dialog die Partnerkirche erst recht nicht zu tun. Vielleicht erscheint dieses oder jenes Theologumenon der Partnerkirche gar zu verwunderlich. Auch dann darf es im Dialog mit Schweigen übergangen werden. Man darf sich darauf verlassen, daß das künftige Gespräch zwischen den theol. Schulen der wieder geeinten Kirche über allzu einseitige Entwicklungen aus der Zeit der konfessionellen Isolation hinwegführen wird.

2) Schwerer wiegt der zweite Fall, daß eine Partnerkirche allein über ein Theologumenon ein definitives Wort aussprach und also beim Dialog etwas einbringt, was sie nicht mehr zur Diskussion stellen kann. Ein solcher Fall ist in der von uns besprochenen filioque-Frage gegeben. Wir sahen, daß die filioque-Lehre in jene Zeit der Kirchengeschichte zurückreicht, in der eine ganze Reihe von Theologumena auf den allgemeinen Konzilien behandelt und als falsch abgewiesen wurden. Mit dem filioque geschah dies nicht. Als einfaches Theologumenon hat die filioque-Lehre keinen Widerspruch erregt. Erst als bekannt wurde, daß zunächst in gewissen Gebieten, später im gesamten Raum der abendländischen Kirche dieses Theologumenon in das gottesdienstliche Glaubensbekenntnis eingefügt und also zu einer verbindlichen Aussage erhoben wurde, kam es zu Protesten. Und diese Proteste gegen das filioque waren in der Regel nicht gegen den Inhalt der Lehre gerichtet, sondern nur gegen das Faktum, daß man in einseitigem Vorgehen dem Theologumenon einen zu hohen Rang beimesse. Dies gilt bis auf den heutigen Tag von der Mehrzahl der Orthodoxen, die gegen das filioque Stellung beziehen. Denn nur ein kleiner Teil der Orthodoxie setzt dem filioque das gegen-teilige Theologumenon „a Patre solo“ entgegen. Wenn von einer Gegnerschaft der gesamten orthodoxen Kirche zum filioque die Rede ist, so bezieht sich diese nur auf den Umstand, daß wir Katholiken als dogmatische Glaubensformulierung betrachten, was uns als theol. Meinung unbestritten belassen würde.

So bleibt die Frage, welche Qualität einer Lehre in der geeinten Kirche zuerkannt werden soll, die von der einen Seite als Theologumenon akzeptiert, von der anderen aber in dogmatischen Rang erhoben wurde.

Von der Kirche, die zur dogmatischen Aussage gefunden hat, zu verlangen, daß sie diese widerrufe, geht nicht an. Denn die Kirche gab ja ihre Entscheidung aufgrund einer Fragestellung, in der die Leugnung des zur dogmatischen Aussage erklärten Satzes ein Verrat an der Wahrheit des Evangeliums gewesen wäre. Wi-

---

<sup>7</sup> Theologumena haben sehr unterschiedliches Gewicht. Um praktische Beispiele von verschiedener Wichtigkeit zu benennen: Hierher gehören die Erklärungsversuche der verschiedenen kath. Schulen, die man unternahm, um in der Gnadenlehre die Allwissenheit Gottes mit der Willensfreiheit des Menschen zu harmonisieren. Oder in der Mariologie die Lehre, Maria sei Mittlerin aller Gnaden. Oder die Überzeugung gewisser Kreise, die Seherkinder marianischer Erscheinungsorte hätten eine Botschaft empfangen.

derriefe die Kirche ihre Entscheidung, lebte die falsche Behauptung, *die in der Theologiegeschichte der betreffenden Kirche virulent ist, wieder auf*<sup>8</sup>. (Im Fall des filioque handelt es sich dabei um die semiarianische These, daß man auch dann auszugehen hat vom Satz des Johannesevangelium: „Der Vater ist größer als ich“, wenn man Aussagen über den präexistenten Logos macht, die sein Wesen betreffen).

Die andere Kirche aber hat eine andere Theologiegeschichte durchlebt. Sie hat ihre Dreifaltigkeitslehre von einem anderen Zugang her ausgeformt. Diese Lehre kann von der genannten semiarianischen These kaum erreicht, geschweige denn in Frage gestellt werden<sup>9</sup>. Es ist aber dafür auch nur sehr schwer möglich, die von der abendländischen Theologie geprägte filioque-Formel in die orthodoxe Dreifaltigkeitslehre einzubeziehen.

Bezüglich des hier ausgeführten Beispiels und aller ähnlichen Fälle gelte die These: Es ist ausreichend, wenn die Kirchen beim Dialog die Theologie der jeweils anderen Seite hinnehmen. Es genügt, wenn die eine Seite sagt: Wir sehen ein, daß es eurer dogmatischen Feststellung bedarf, wenn man dem Problem aus jener Sichtweise begegnet, in der es sich in eurer Theologiegeschichte darstellte; wir haben deswegen alle Wertschätzung für eure theol. Aussage. Seht ihr nun bitte auch ein, daß eure Aussage sich in einer Gestalt darbietet, die wie ein Findlingsblock fremd bei uns daläge, wenn wir sie in der von euch geschaffenen Formulierung übernähmen. M. a. W.: Es sollte anerkannt werden, daß mit innerer Zwangsläufigkeit gewisse dogmatische Feststellungen der Kirche nur dann unausweichlich werden, wenn man sich auf eine bestimmte Sichtweise der theol. Fragestellung einläßt. Es ist um der Einheit der Kirche willen weder erforderlich, diese bestimmte Sichtweise zu übernehmen, noch sie zu verwerfen. Wer also in der geeinten Kirche bei der Sichtweise seiner bisherigen Kirche verbleibt, mag auch unbehelligt bei seiner bisherigen Theologie verbleiben. Wohl aber wäre es erforderlich, daß ein Theologe, der in der geeinten Kirche die Sichtweise der ehemaligen Partnerkirche übernehmen will, sich auch von den dogmatischen Entscheidungen leiten läßt, die jene Partnerkirche in der Zeit der Kirchenspaltung fällte.

3) Gegenüber dem eben Besprochenen ist der dritte Fall insofern verschärft, als hier die Partnerkirchen nicht nur auf ein altes Theologumenon in neuer Bewertung stoßen, sondern auf etwas Neues, mit dem sie überhaupt erst bekannt werden müssen. Solche Themen gibt es in beiden Kirchen, auf orth. Seite z. B. die palamitische Lehre von der Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und seinen

---

<sup>8</sup> Auch diesbezüglich gab es schon in der ersten Kontroverse über das filioque eine Einsicht. Als Leo III. den fränkischen Delegierten gegenüber nachdrücklich auf der Unrechtmäßigkeit der Einfügung des filioque bestand, entgegneten diese zu guter Letzt, der Papst habe doch selber die durch das filioque zum Ausdruck gebrachte Lehre als Glaubenslehre der Kirche anerkannt; wenn nun das filioque gestrichen würde, müsse dies zur Folge haben, daß die filioque-Formel als falsch betrachtet werde. Dieser Gefahr begegnen zu müssen, war auch Leo III. überzeugt. So schlug er vor, die Gelegenheit dadurch zu bereinigen, daß die Franken das filioque nicht wegstreichen, sondern lieber das Singen des Glaubensbekenntnisses schrittweise reduzieren und mit der Zeit ganz unterlassen sollten. An diesen Kompromißvorschlag denkend, erscheint es vielleicht nicht abwegig, den im deutschen Sprachraum längst heimischen Brauch noch weiter zu fördern, daß man bei den Gottesdiensten statt des nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnisses lieber das Apostolicum spricht. Dieses war nie von der filioque-Frage belastet.

<sup>9</sup> Vgl. *Johannes von Damaskus*, Darlegung des orthodoxen Glaubens, II, 11, und IV, 18, wo diesem Einwand in anderer Weise begegnet werden kann, weil nicht die Einheit des Wesens, sondern die Dreiheit der Personen am Anfang des theol. Nachdenkens über das Dreifaltigkeitsmysterium steht.

Energien, auf kath. Seite die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Mit Recht können die Kirchen darauf hinweisen, daß in beiden Fällen altes Überlieferungsgut zu einem Theologumenon verarbeitet und dann zum Dogma erhoben wurde. Insofern ist keine der beiden Lehren eine Neuerung, die das hl. Erbe verfälscht. Aber als ausgeformte Lehren sind beide Beispiele jünger als die Trennung der Kirchen. Hier müssen die Partnerkirchen zunächst eine gewisse Befremdung überwinden. Es braucht ein Aufeinander-Hören, damit sie den zugrundeliegenden Theologumena Positives abzugewinnen vermögen. Sobald ihnen der Aussagesinn und sein Kontext deutlich geworden sind, gilt dasselbe wie von dem eben dargelegten zweiten Fall.

## **6. Ist diese Haltung den beiden Partnerkirchen möglich?**

1. Katholischerseits machte das 2. Vat. im Ökumenismusdekret Ausführungen, die auf diese Frage eine positive Antwort zu erlauben scheinen. In Art. 14 heißt es: „Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden; dabei spielte auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle.“ In Art. 17: „Auch bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit sind im Orient und im Okzident verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewandt worden. Daher darf es nicht wundernehmen, daß von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, daß man bei jenen verschiedenartigen theol. Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß.“ Das Dekret erkennt eigens an, daß die Traditionen der Orientalen „in ganz besonderer Weise in der Hl. Schrift verwurzelt sind“.

Wenn schon von Anfang an Verschiedenartigkeit der Auslegung rechtens war, können wir heute im theol. Dialog von der Partnerkirche auf keinen Fall die uneingeschränkte Übernahme unserer theol. Sichtweise verlangen. Dann ist es auch nicht möglich, daß wir verlangen, die mit dieser Sichtweise unablässig verknüpften dogmatischen Feststellungen talis qualis zu übernehmen.

2. Auch das praktische Verhalten beider Partnerkirchen gegenüber den Beschlüssen des 2. Nizänum scheint eine positive Antwort auf unsere Frage zu erlauben. Im 3. Anathemismus des Konzilsdekrets ist die Bilderverehrung nicht nur für legitim erklärt, sondern angeordnet. Die orth. Kirche übernahm diese Anordnung konsequent in ihre gottesdienstliche Praxis. Im Abendland hat man sich (außer an einigen Wallfahrtsorten) weithin damit begnügt, die Rechtmäßigkeit des Bilderkults herauszustellen und von den Katholiken nur zu verlangen, daß sie niemandem den Bilderkult im Sinn des 2. Nizänum verwehren. Wir erkennen das 2. Nizänum als ökum. Konzil an, sein Dekret ist uns heilig – aber wir überlassen es den Orthodoxen, sich exakt ans 2. Nizänum zu halten, weil wir das Gefühl haben, es passe besser zu ihnen als zu uns. Und die Orthodoxie hat uns nie vorgeworfen, daß wir dieses Konzil nicht ernst genug nähmen. Können wir nicht dogmatische Entscheide aus der Zeit der Trennung ähnlich behandeln wie dieses Konzil, das uns gemeinsam gehört?

3. Der Umstand, daß die beiden Partnerkirchen den offiziellen Dialog auf der Basis einer gegenseitigen Anerkennung als gleichrangige Schwesterkirche aufnahm-

men, müßte auch dann die positive Einstellung zur dogmatischen Lehre der Partnerkirche ermöglichen, wenn es nur schwer oder fast gar nicht einsichtig ist, wie die betreffende dogmatische Aussage mit der eigenen Theologie in Einklang gebracht werden kann. Denn es kann überhaupt nicht sinnvollerweise gefragt werden, ob ein Theologumenon, dem die Schwesterkirche den Rang einer dogmatischen Wahrheit zuerkannt hat, der göttlichen Wahrheit entspricht oder sie verfälscht. Die Kirche trifft dogmatische Entscheidungen unter Führung des Hl. Geistes; daß sich die Partnerkirchen als Schwesterkirchen anerkennen, heißt, daß sie voneinander glauben, sie werden vom Hl. Geist geleitet beim Bezeugen der Wahrheit gegenüber der Verfälschung. Was eine Kirche als Dogma verkündet, kann folglich nicht häretisch sein.

Unter Umständen mag es schwer sein, die Sichtweise, von der her die andere Kirche das Dogma aussprach, hinreichend mit der in der eigenen Kirche üblichen Sichtweise zu verbinden, damit man die dogmatische Aussage auch in die eigene Theologie zu integrieren vermag. Wenn wir in einem bestimmten Fall die Vereinbarkeit beider Lehren nicht (oder noch nicht) aufzuzeigen vermögen, dürfen wir trotz allem von der Gewißheit ausgehen, daß die Unvereinbarkeit nur eine Folge unserer Kurzsichtigkeit ist, die noch nicht richtig begriffen hat, was der Hl. Geist mit jener dogmatischen Aussage kundtun wollte. Sie ist mit Sicherheit nicht die Folge eines echten und grundsätzlichen Widerspruchs zwischen den Dogmen beider Kirchen. Denn einen solchen müssen wir wegen der der Kirche verheißenen Unfehlbarkeit in der Glaubensverkündigung ausschließen, wenn wir uns tatsächlich gegenseitig als Kirche anerkennen.

Dies bedeutet nicht, daß im Dialog nicht noch Wichtiges zu geschehen hätte. Es muß selbstverständlich alle Mühe darauf verwandt werden, über die vermeintliche Unvereinbarkeit hinwegzukommen. Denn in der wieder geeinten Kirche kann es nicht auf die Dauer zwei Auffassungen geben, von denen die eine die andere auszuschließen scheint. Mindestens muß aufgezeigt werden, daß es auch in der jeweils anderen Sicht einen Ansatzpunkt gibt, von dem her dem Anliegen der fraglichen theol. Lehre Raum gegeben werden kann, auch wenn die Lehre dort nicht talis qualis in der von der Schwesterkirche geschaffenen Ausformulierung eingebracht werden kann. Aber es ist ein gewaltiger Unterschied, ob wir bei den einschlägigen Arbeiten davon ausgehen dürfen, daß zusammengefügt werden kann, was disparat erscheint, oder ob zuerst überprüft werden muß, ob die Lehre der anderen Seite mit dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus in Einklang steht.

**Ein Blick in „Arzt und Christ“, Heft 3/1981,  
Krankenhausseelsorge – Idee und Verwirklichung:**

Franz-Josef Illhardt, Begründung der Krankenhausseelsorge. Helmut Piechowiak, Seelsorge im Krankenhaus – Aufgaben und Möglichkeiten zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Michael Notter, Krankheit und Hoffnung – Versuch einer Begriffsbestimmung auf der Grundlage der Menschenwürde. Tagungsberichte – Aus Zeitschriften – Wir haben für Sie gelesen – Aus dem Leben erzählt – Diskussion – Nachrichten.

„Arzt und Christ“ erhalten Sie im Oberösterreichischen Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau. Einzelheft öS 75.-; DM 10,50; sfr 9,50. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 280.-; DM 39,-; sfr 9,50. Alle Preise zuzüglich Porto.

## Zum Toleranzpatent Kaiser Josephs II.\*

Im Stadel des Nömergutes in Pilling 4 bei Rutzenmoos, Bezirk Vöcklabruck, Oberösterreich, ist auf einer Tafel, die ursprünglich an der inzwischen abgetragenen Wagenhütte des gleichen Gutes angebracht war, noch folgendes zu lesen: „Gedenket aber an die vorigen Tage! (Ebr 10, 32) In diesem Gebäude wurde am 1. Dezember 1782 der erste evangelische Gottesdienst abgehalten.“ Im Nömerhause fand von diesem ersten Adventsonntag 1782 an acht Monaten hintereinander unter großem Zulauf und, wie der Chronist bemerkt, „unter vielen Tränen der Versammelten“ regelmäßig Gottesdienst statt. Diesen hielt der 25jährige Johann Gottlieb Tritschel, erster evangelischer Pfarrer von Rutzenmoos, ab. Er stammte aus Eßlingen und hatte in Tübingen und Zürich Theologie studiert. Quartier fand er zunächst in ganz bescheidener Weise zwei Jahre lang beim Vorsteher der dortigen evangelischen Gemeinde, dem Besitzer des besagten Nömergutes Pilling 4: Matthias Lenzenweger<sup>1</sup>.

Dieser Matthias Lenzenweger ist mit mir im 6. Grad verwandt. Zur Zeit der Erlassung des Toleranzpatentes saßen drei Lenzenweger auf verschiedenen Gütern in der Gemeinde Regau<sup>2</sup>. Matthias unterstand der Herrschaft des kath. Pfarrhofes in Vöcklabruck und bekannte sich sofort beim Erscheinen des Toleranzpatentes als evangelisch<sup>3</sup>. Etwa 150 Jahre zuvor war ein Teil seiner, bzw. meiner Vorfahren, bereits ausgewandert, so daß heute im Gebiet von Ansbach und Gunzenhausen in Mittelfranken noch viele evangelische Träger des Namens Lenzenweger ansässig sind<sup>4</sup>. Sie werden verstehen, daß es mich gefreut hat, als Sie bei mir anfragten, ob ich bereit sei, diesen Vortrag zur Vorbereitung ihres Toleranz-Jubiläums zu halten. Ich danke für das Vertrauen, war doch auch mein Großvater mütterlicherseits ein überaus frommer und treuer Pietist. Ich hoffe, das nötige Einfühlungsvermögen verbunden mit kritischer Objektivität als Voraussetzung mitzubringen.

Bei meinen Ausführungen beschäftige ich mich mit dem Toleranzpatent, seiner Vorgeschichte und Einordnung in die Universalgeschichte und ich hoffe, dabei ihre Zustimmung zu finden. Meine Worte sind auch als ein Ausdruck des Verständnisses gedacht, das wir von kath. Seite Ihrem Jubiläum entgegenbringen. Zunächst einmal das Toleranzpatent selbst. Die Voraussetzungen sind geläufig. In Österreich herrschte seit 1740 Maria Theresia. Sie hatte nach dem Tode ihres geliebten Gemahls, des Kaisers Franz Stephan, 1765 ihren Sohn Joseph II. zum Mitregenten angenommen, der auch zum Kaiser gewählt wurde. Am 29. No-

---

\* Überarbeiteter Text eines Vortrages, gehalten bei der Rüstzeit der evangelischen Pfarrer Österreichs in St. Pölten am 25. August 1980.

<sup>1</sup> Steffen Meier-Schomburg, Rutzenmooser Chronik, Vöcklabruck 1959, 21 f.

<sup>2</sup> Neben Matthias (\* 8. III. 1756), der das besagte Nömergut in Pilling innehatte, sein Bruder Wolfgang (\* 18. III. 1753), auf dem Gangljöringergut in Kirchberg 8, sowie Ferdinand (\* 3. III. 1747) auf dem Gut Lenzenweg in der Ortschaft Eck.

<sup>3</sup> Meier-Schomburg aaO., 15 u. 18.

<sup>4</sup> Freundliche Mitteilung von Herrn Pfarrer G. Kuhr, 1. Vorsitzenden und Schriftleiter des Vereines für bayerische Kirchengeschichte, vom 10. XII. 1968.

vember 1780 starb Maria Theresia, und dann folgte in den österreichischen Erb-  
landen Joseph II. bis zu seinem Tode am 20. Februar 1790.

Die Entwicklung zum Toleranzpatent nahm von Mähren ihren Ausgang. Dies hat  
erst jüngst 1973 Reinhold Joseph Wolny in seiner Veröffentlichung „Die josephi-  
nische Toleranz unter besonderer Berücksichtigung ihres geistigen Wegbereiters  
Johann Leopold Hay“ dargelegt<sup>5</sup>. Übrigens beruft sich Wolny in seiner Einfüh-  
rung immer wieder auf die bisher einzige deutsche Monographie über das Tole-  
ranzpatent Kaiser Josephs II., die 1881 der ehem. Professor der damaligen  
Evang.-theol. Lehranstalt in Wien, Dr. Gustav Frank, herausgebracht hat. Wolny  
rühmt die Wissenschaftlichkeit und kritische Objektivität dieser Festschrift.

In der Gegend von Ungarisch-Hradisch (heute Uherske-Hradisté) südlich von  
Kremsier hatte die evangelische Bewegung in den siebziger Jahren solche Aus-  
maße angenommen, daß der ganze staatliche Apparat in Bewegung gesetzt wur-  
de. Die Berichte nach Wien sprachen davon, daß eine sehr große Anzahl von  
„Untertanen sich ungescheut zur lutherischen Religion bekennen, ihre lutheri-  
schen Lieder sogar in katholischen Kirchen öffentlich absingen“. Kaiserin Maria  
Theresia befahl daher mit Hofdekret vom 14. Mai 1777 dem mährischen Landes-  
gremium, ohne Verzug eine Untersuchung an Ort und Stelle durchzuführen. Die  
Rädelsführer und Verführten, wie sie sich ausdrückte, seien wohl zu verwahren  
und abzusondern und die überwiesenen Verbrecher nach dem politischen Ge-  
setze zu bestrafen.

Die Behörden waren bestrebt, die über die Entwicklung bestürzte Kaiserin nach  
Möglichkeit wieder zu beruhigen. Sie baten, die Untersuchungskommission solle  
wieder aberufen werden. Inzwischen aber hatte die Kaiserin ihren Kanzler,  
Wenzel Anton Fürst Kaunitz von Rietberg, mit der Angelegenheit befaßt. Er stellt  
in seinem Gutachten fest: Dieses Übel sei nicht neu, und es bestehe keine Hoff-  
nung, daß sich das Gift der Ketzerei in kurzer Zeit durch gewaltsame Mittel aus-  
rotten lasse. Im Gegenteil, sagte Kaunitz, die Erfahrung habe vielfach bestätigt,  
daß durch Furcht und Zwang die Gemüter noch mehr erhärtet und in ihrem Fana-  
tismus gestärkt werden. Er schlug vor, man solle die Abfallsbewegung lokalisie-  
ren, und die Irrgläubigen sollten sich mit der bisher geübten Praxis des geheimen  
Gottesdienstes begnügen<sup>6</sup>.

Maria Theresia nahm diese Vorschläge ihres einflußreichen Kanzlers auf und  
richtete mit Hofdekret vom 1. Juni 1777 die Geistliche Hofkommission ein. Deren  
Vorsitzender war Baron Franz Karl Kreßl von Qualtenberg und dessen Mitarbei-  
ter Propst Marx Anton Wittola, Pfarrer von Schörfling in Oberösterreich und seit  
1774 von Probsdorf bei Wien<sup>6a</sup>, und Johannes Leopold von Hay, seit 1775 Propst  
von Nikolsburg und dann 1780 Bischof von Königgrätz<sup>7</sup>.

Es wurde eine Instruktion an die Geistlichkeit erlassen, die durchaus positiv  
klang: die kath. Geistlichen wurden nämlich zur eifrigen Lesung der Hl. Schrift  
und der wichtigsten Autoren der kirchlichen Reformbewegung ermuntert, ge-  
meint waren damit die Jansenisten. Sie sollten gegen die Abgefallenen eine Art  
Amnestie walten lassen und ihnen keine Vorwürfe machen, sondern sie zur Le-

<sup>5</sup> München (= Wissenschaftl. Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder, hg. v. Coll. Carolinum, Forschungsstelle für die böhmischen Länder, Heft 15).

<sup>6</sup> Wolny, aaO., 42–44.

<sup>6a</sup> S. Manfred Brandl, Der „österreichische Pfarrer“ Marx Anton Wittola, Steyr 1974.

<sup>7</sup> Vgl. Anonymus. Die Freimaurerei Osterreich-Ungarns, Wien 1897, 104.

sung des Wortes Gottes und anderer guter Bücher väterlich ermahnen. Kein Priester solle sich unterstehen, die Häuser nach häretischen Büchern zu durchsuchen, was ja sehr oft geschehen war<sup>8</sup>. Doch der gewünschte Erfolg blieb aus. Schuld daran war nach Auffassung der Hofkommission einmal die Unbildung der Geistlichen und noch vielmehr die noch gelegentlich angewandte Gewalt, z. B. in der Nacht vom 8. auf 9. Juni 1777 in der Nähe von Ungarisch-Hradisch, nämlich in Rautschka.

In einem Bericht vom 25. August 1777 sprach Propst Hay das erste Mal den Gedanken aus, durch Herausgabe eines Patentes sollten klare Verhältnisse geschaffen werden<sup>9</sup>. Doch zunächst gab es noch einen Rückschlag. Durch eine kaiserliche Resolution vom 12. September 1777, die noch nicht vom Geist der Toleranz geprägt war, sollte das Missionsgeschäft wieder dem bischöflichen Konsistorium übertragen werden, in die widerspenstigen Dörfer sollte Militär gelegt und ein Teil des Zuchthauses in Brünn in ein Missionshaus für die Bekehrung der Irrgläubigen verwandelt werden. Bei Fortdauer der Renitenz würden strengste Zwangsmittel angewendet werden, und zwar Abstellung zum Kriegsdienst, zur Schanzarbeit bei Olmütz, Abordnung ins Zuchthaus nach Brünn, Zwangsausiedlung nach Ungarn etc., nicht aber, so hieß es, nach Siebenbürgen, wo sich ihre Bekehrung gar nicht erhoffen ließe, weil dort schon viele evangelische Transmigranten waren<sup>10</sup>.

Diese Verordnung trug die Unterschrift der Kaiserin Maria Theresia. Joseph befand sich damals in einem Truppenlager in der Nähe von Brünn. Dort erfuhr er vom Patent und schrieb daraufhin am 23. September 1777 einen flammenden Brief an seine Mutter. Leidenschaftlich protestierte er gegen die verhängten Gewaltmaßnahmen. Der Gegensatz zwischen Mutter und Sohn erschien zu diesem Zeitpunkt unüberbrückbar. Joseph drohte, unter diesen Umständen sähe er sich gezwungen, von der Mitregentschaft in Österreich zurückzutreten. Was tat Maria Theresia in dieser prekären Situation? Sie liebte zwar ihren Sohn, war aber mit seinen Reformideen nicht ganz einverstanden. Sie wandte sich daher an Kaunitz, der ihr Vertrauen in vollem Ausmaß besaß. Sein Gutachten vom 13. Oktober 1777 stellte die Grundlage einer geänderten österreichischen Protestanten- und Kirchenpolitik dar. Nach den zu erlassenden Richtlinien würde allen Akatholiken eine öffentliche Religionsausübung zugestanden werden. Einzig und allein Aufwiegeln und Stören der öffentlichen Ordnung sollten bestraft werden. Daß man diese Formel der stillen Duldung allerdings verschieden auslegen konnte, muß eingeräumt werden. Ruhe aber trat auch nach dieser Erklärung nicht ein. Außerdem hatte Maria Theresia von ihrer religiösen Einstellung her Gewissensbedenken<sup>11</sup>. Es gelang nicht einmal ihrem Beichtvater, dem Propst Ignaz Müller von St. Dorothea<sup>12</sup>, ihre Gewissenskrupel vollständig zu zerstreuen.

Auf der anderen Seite ihrer Berater stand der Erzbischof von Wien, Kardinal Christoph Anton Graf Migazzi<sup>13</sup>, der jedes Entgegenkommen ablehnen wollte. Die Entwicklung ging aber unaufhaltsam weiter. Die Wirklichkeit war, wie Wolny feststellt (ich hätte es nicht so schön formulieren können): „Daß die Regierung ratlos, die Behörden machtlos, die Erlässe erfolglos, die Strafen nutzlos und jede

<sup>8</sup> Wolny, aaO., 46.

<sup>9</sup> Ebd., 53.

<sup>10</sup> Ebd., 53 f.

<sup>11</sup> Ebd., 54–56.

<sup>12</sup> S. Josef Wodka, Kirche in Österreich, Wien 1959, 295; vgl. dazu Wolny, aaO., 105–108.

<sup>13</sup> Leider existiert außer der panegyrischen Biographie von *Cölestin Wolfsgruber*, Saulgau 1890, noch keine streng wissenschaftliche Lebensbeschreibung.

Hoffnung auf Rekatholisierung aussichtslos waren“<sup>14</sup>. Die Führer der evangelischen Bewegung aber traten in Mähren und anderen Gebieten um so selbstbewußter auf. Erst der Tod der Kaiserin und die Übernahme der Regierung durch Joseph II. am 29. November 1780 ebneten den Weg zum Toleranzpatent.

Schon am 31. Dezember, also einen Monat nach seinem Regierungsantritt, hob Joseph die Geistliche Hofkommission und die damit verbundenen Missionen auf, die von Maria Theresia um 1758 eingesetzt worden waren. Neben der regulären Seelsorge waren nämlich Missionäre aus verschiedenen Orden, besonders aus der Gesellschaft Jesu und von den Benediktinern, in den Ballungszentren der Evangelischen eingesetzt worden, die durch Predigten, aber auch durch Verhöre die Evangelischen dazu bewegen sollten, wieder katholisch zu werden<sup>15</sup>.

Am 25. Juli 1781 befahl Joseph den katholischen Geistlichen, sie sollten sich zur Erhaltung der Ruhe und des Friedens in keine Kontroversen oder Disputationen einlassen<sup>16</sup>. Einen Monat später, am 28. August, verordnete er, daß die Rückführung zur wahren Religion lediglich der unendlichen Barmherzigkeit Gottes und der pflichteifrigen, bescheidenen Mitwirkung der Geistlichkeit durch Überzeugung und einen aufrichtigen Lebenswandel zu überlassen sei. Wenn aber die Evangelischen Katholiken abwendig machen sollten, dann seien diese Mutwilligen auszumerzen, nach den Gesetzen einzuziehen und zu bestrafen<sup>17</sup>.

Der entscheidende Schritt kam aber schon in Sicht. Im Staatsrat wurde über die weitere Behandlung der Nichtkatholiken beraten. Fürst Kaunitz trat entsprechend seiner bereits 1777 geäußerten Gesinnung für die volle Gleichstellung der Bekenner der verschiedenen christlichen Konfessionen ein. Kaiser Joseph teilte nun der böhmisch-österreichischen Hofkanzlei seine Meinung bezüglich eines einzuführenden vernünftigen Toleranzsystems mit. Die Kanzlei opponierte aber und gab noch eine Gegenstellungnahme ab. Doch schon am 13. Oktober ging an dieselbe Hofkanzlei ein kaiserliches Handbillet, das am Schluß eine Kundmachung enthielt, die in den inländischen Zeitungen veröffentlicht werden sollte<sup>18</sup>. Es ist zweckmäßig, daß wir uns wenigstens den Inhalt der ersten vier, d. i. der wichtigsten Punkte zu Gehör bringen: „Se. Römisch-Kaiserlich-Königlich-Apostolische Majestät überzeugt einerseits von der Schädlichkeit allen Gewissenszwanges und andererseits von dem großen Nutzen, der für die Religion und den Staat aus einer wahren christlichen Toleranz entspringet, haben allergnädigst folgende Maßregeln festgesetzt und sämtlichen Behörden zur genauesten und unverbrüchlichsten Nachachtung vorgeschrieben, nämlich: Erstens, daß den Akatholischen, das ist den augsburgischen und helvetischen Konfessionsverwandten, sowie den Graecis non-unitis, wo deren, nämlich der Protestanten und Non-unitorum eine genügsame Anzahl vorhanden und es nach den Kräften derselben thunlich ist, das exercitium religionis privatum allenthalben ohne Rücksicht, ob es jemals gebräuchlich gewesen oder nicht, von nun an gestattet sei.“ Vielleicht könnte man sich an der Bezeichnung Akatholiken stoßen. Sie war aber nur als Sammelbegriff zu verstehen. Im ursprünglichen Entwurf war z. B. gestanden: „den Schismatischen Griechen“. Weil man aber dann gefunden hat, daß „schismatisch“ verletzend sein könnte, hat man es durch den Ausdruck

<sup>14</sup> Wolny, aaO., 51 u. 65.

<sup>15</sup> Gustav Frank, Das Toleranz-Patent Kaiser Joseph II., Wien 1882, 10f.

<sup>16</sup> Ebd., 17.

<sup>17</sup> Ebd., 17f.

<sup>18</sup> Wolny, aaO., 70, und Frank, aaO., 19–28.

„nicht-uniert“ ersetzt<sup>19</sup>. Es war also nicht eine Herabwürdigung der Nichtkatholischen durch das Wort Akatholiken beabsichtigt.

„Zweitens ist diesem exercitio religionis privato kein anderer Verstand zu geben, als daß den Protestanten und Non-unitis für ihre Bethäuser und Kirchen kein Geläut, keine Türme und kein Eingang, der eine Kirche vorstellte, eingestanden, sonst aber ihnen selbe, wo sie wollten, zu erbauen und alle Ausübung ihres Gottesdienstes sowohl in denselben, als auch außer solchen bei Kranken, wo immer sich diese befinden mögen, vollkommen frei gelassen werden soll.

Drittens: da, wo ihnen, Protestanten und Non-unitis, schon dermalen ein Mehreres eingeräumt ist, habe es bei selbem sein Verbleiben. Viertens: wollten Se. Majestät diesen sämtlichen Religionsverwandten auch in jenen Ländern und Städten, wo selbe der Religion wegen, der Possessionen und des Incolats, des Bürger- und Meisterrechts, der akademischen Würden und der Civildienste bisher nicht fähig waren, künftig eines und das andere per viam dispensationis allemal ohne Anstand ertheilen“<sup>20</sup>.

Bezüglich der Einstellung der Schulmeister wurde am 23. August 1782 noch eine Ergänzung nachgeschickt: Dort, wo kath. Schulmeister sind, sollte die Aufstellung evangelischer Schulmeister nicht notwendigerweise durchgeführt werden. Hingegen an Orten, wo kein kath. Schulmeister, aber eine hinreichende Anzahl von akatholischen Kindern sich befände, sollte für die Errichtung einer akatholischen Schule gesorgt werden. – Also, die katholischen Schulmeister mußten nicht von ihren Stellungen entfernt werden<sup>21</sup>!

Die Zahl derer, die sich nun zum Protestantismus offen bekannten, war für die Regierung überraschend groß. Ich bringe die Zahlen von Frank: in den Erbländen waren bis Ende Oktober 1782 73.000 Personen bereits angemeldet, im Dezember 1785 erhöhte sich die Zahl auf 107.000<sup>22</sup>!

Man war, wie gesagt, über diese hohe Zahl sehr überrascht, und zwar vor allem in den kath. Kreisen und auch in der Regierung. Denn an und für sich hatte Joseph II. nicht die Absicht gehabt, die kath. Religion von ihrer, wie man sich ausdrückte, dominanten Stellung zu vertreiben. Daher wurde im Dezember 1782 eine Verfügung getroffen, die als eine gewisse Einschränkung aufgefaßt werden konnte: Solche, die übertreten wollten, sollten zuerst mehrere Wochen beim zuständigen kath. Pfarrer Unterricht nehmen<sup>23</sup>. Die kath. Geistlichen sollten akatholische Kranke von sich selbst und ohne daß sie eigens gerufen wurden, einmal besuchen und ihnen ihren christlichen Beistand anbieten dürfen, und falls derlei Kranke zur kath. Religion zurücktreten wollten, sollten sie ihnen allen hiezu erforderlichen Beistand leisten. Dabei sollten sich die Seelsorger allerdings jeder Zudringlichkeit sorgfältig enthalten – natürlich ist diese Grenze nicht immer klar erkennbar – und sich ohne weiteres entfernen, wenn der Kranke sich ihres Beistandes nicht bediente.

---

<sup>19</sup> Vgl. Frank, aaO., 37.

<sup>20</sup> Original im Haus-Hof- und Staatsarchiv Wien, Ed.: Sammlung der kaiserlich-königlichen Landesfürstlichen Gesetzesverordnungen in Publico-Ecclesiasticis vom Jahre 1767 bis 1782, Wien 1782, Nr. 133, 137–140; ferner Wolny, aaO., 118–120 (Dokument 2), Ferdinand Maaß, Der Josephinismus Bd. II (= Fontes rerum Austriacarum, II. Abt. 72. Bd.) Wien 1953, 278f, und Frank, aaO., 37–40 bzw. 46f.

<sup>21</sup> Frank, aaO., 63f.

<sup>22</sup> Ebd., 79 bzw. 83.

<sup>23</sup> Erich Zöllner, Geschichte Österreichs, Wien<sup>6</sup> 1978, 324.

Ferner wurde verfügt, daß die Religionserklärung einzeln abgefordert werde. Es möge auch an jenen Orten, „an denen sich keine 100 akatholischen Familien befänden (das war zunächst die Richtzahl), Bethäuser und Schulen eingerichtet werden, wenn sich dort nur 500 Personen befinden“<sup>24</sup>. Außerdem wurden die akatholischen Pastoren verhalten, am Ende zunächst eines jeden Monats ein Verzeichnis aller in diesem Monat getauften, getrauten und begrabenen Personen, auf dem Weg über den Ortsrichter an den kath. Pfarrer abzugeben. Den Pastoren aber blieb es unbenommen, zu ihrer Privatnotiz auch Matriken zu führen<sup>25</sup>.

Binnen kurzem waren auf Grund des Toleranzpatentes im Gebiet des heutigen Österreich 20 Toleranz-Gemeinden entstanden, die meisten in Kärnten<sup>26</sup>.

Diese Maßnahmen Josephs auf kirchlichem Gebiet fanden weniger Widerstand als andere, z. B. die Eingriffe in die Ordnung des katholischen Gottesdienstes oder bezüglich der Leichenbestattung. Er wagte es, sich gegen die dominante Religion in die Ordnung des Gottesdienstes, ja selbst der Leichenbestattung in einem Ausmaß einzumischen<sup>27</sup>, daß ihm das den Spitznamen „Sakristan des römischen Reiches“ von seinen Vorbildes, des Preußen-Königs Friedrich II., eintrug<sup>28</sup>.

Die durch das Toleranzpatent gegebenen Einschränkungen fielen für die österreichische Reichshälfte zum Großteil 1861 durch das Protestantengesetz Kaiser Franz Josephs. Die Protestanten wurden mit den Katholiken grundsätzlich gleichberechtigt, von Dispens war keine Rede mehr. Der Glaubensunterschied der Staatsbürger begründete keinen Unterschied mehr im öffentlichen Leben<sup>29</sup>. Die letzten Reste offizieller Staatsbeaufsichtigung, der in gleicher Weise die Katholiken, besonders bis zum Konkordat von 1855 unterstanden<sup>30</sup>, fielen, Gott sei Dank, 1961 durch das „Gesetz über äußere Rechtsverhältnisse der Evangelischen Kirche in Österreich“<sup>31</sup>.

Die Katholiken freuen sich heute aufrichtig über die nun in Österreich vorhandene Gleichstellung. Sie freuen sich über die gegenseitige Hochachtung und brüderliche Hochschätzung. Ja wir fragen uns heute, wie konnte es früher zu einer solchen Intoleranz kommen? Wie war das mit der Botschaft Christi vereinbar? Der Schlüssel für die Beantwortung der Frage liegt in der Lehre vom Anspruch der Wahrheit auf ihre Durchsetzung, weil man glaubte, demjenigen, dem man sozusagen die Wahrheit aufzwingte, einen Dienst zu erweisen.

Die Staatsreligion der alten Römer wehrte sich gegen die junge christliche Kirche, das Pendel schlug dann unter Theodosius I. endgültig um, mit der Erklärung der christlichen Kirche zur Staatsreligion. Augustin (gest. 431), dieser wohl größte Geistesmann des Altertums, noch von Martin Luther beachtet und geschätzt, rief schließlich die Staatsmacht gegen die Donatisten an<sup>32</sup>. Damit war eine unglückse-

<sup>25</sup> Ebd., 76.

<sup>24</sup> Frank, aaO., 72 f.

<sup>26</sup> Peter Barton, Evangelische Christen der Toleranzzeit bauen Gemeinden, maschingeschriebenes Referat auf der Pfarrerrüstzeit 1980 am 25. August, St. Pölten, 3, gegen Grete Mecenseffy, Geschichte des Protestantismus in Österreich, Graz-Köln 1956, 209.

<sup>27</sup> Maaß, aaO., passim.

<sup>28</sup> Karl Bihlmeyer/Hermann Tüchle, Kirchengeschichte, Bd. III, Paderborn 181969, 286.

<sup>29</sup> Otto Fischer, Das Protestantengesetz 1961, in: Kirche und Recht, Bd. 3 (Beiheft zum ÖAKR), Wien 1962, 2.

<sup>30</sup> Wodka, aaO., 325-328.

<sup>31</sup> Fischer, aaO., bes. ab 3.

<sup>32</sup> S. die Darstellung der inneren Entwicklung des Kirchenlehrers, in: Joseph Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit, Bd. I, Stuttgart 1965, vor allem 116-129.

lige Entwicklung eingeleitet, die in den Ketzerprozessen und der Inquisition einen bedauerlichen Ausdruck fand. Bekanntlich ist durch die Reformation, weder durch die lutherische noch weniger durch die helvetische oder durch die anglikanische, die Zwangsbeglückung der Untertanen oder die Verfolgung der Andersdenkenden nicht aufgehoben worden.

Der Religionsfriede von Augsburg 1555, der den eigentlich heidnischen Grundsatz: „*cuius regio, eius religio*“ feststellte, räumte den Augsburger Religionsverwandten das gleiche Recht ein wie den Altgläubigen. Die Territorialherren erhielten die Vollmacht, die Religion ihrer Untertanen zu bestimmen<sup>33</sup>. Bekanntlich mußte die Pfalz zu wiederholten Malen auf Grund dieses Religionsfriedens die Konfession wechseln<sup>34</sup>. Nur in den Reichsstädten herrschte zunächst Parität zwischen den Konfessionen.

Der Augsburger Religionsfriede war natürlich keine Dauerlösung. Noch immer bestand aber die Hoffnung, durch friedlichen Ausgleich die bestehenden Religionsverschiedenheiten beizulegen. Auch das viel zu spät einberufene Trienter Konzil hatte ursprünglich dieses Ziel. Leider aber verlief die Entwicklung nicht in der gewünschten Richtung, sondern in entgegengesetzter. Schließlich griffen beide Teile zu den Waffen, ja die nur eine halbe Stunde währende Schlacht am Weißen Berg am 8. November 1620 stellte die Weichen für das weitere konfessionelle Schicksal.

Das „*ius reformandi*“ wurde den Landesherren als Ausdruck der Landeshoheit schließlich ausdrücklich im Friedensschluß von Münster und Osnabrück, im sog. Westfälischen Frieden, 1648 zugestanden. Das reformierte Bekenntnis erhielt durch den Westfälischen Frieden ebenfalls Gleichberechtigung. Mit diesen Bestimmungen war das Landeskirchentum in den katholischen und evangelischen Ländern festgelegt und von beiden Seiten, leider manchmal mit harter Hand gebraucht worden<sup>35</sup>.

Die Konfessionen sind sich schon in dieser Hinsicht leider gegenseitig und unchristlicherweise nichts schuldig geblieben. Dies werden wir dann um so mehr erkennen können, wenn wir nicht nur auf das Reich, Spanien und Frankreich, sondern u. a. auch auf England, Schottland und Irland sowie auf die Niederlande und auf Skandinavien sehen.

Wie stand es in diesen Ländern, als in Österreich 1781 das Toleranzpatent erlassen wurde?

In Brandenburg-Preußen war durch den Übertritt des kurfürstlichen Hauses zum reformierten Bekenntnis schon 1613 eine Auflockerung der strengen, auf dem Westfälischen Frieden beruhenden religionsrechtlichen Vorschriften eingetreten. Hinzu trat der Erwerb kath. Gebiete, wie z. B. Schlesiens. Die Schlesier hingen ja noch lange an Österreich, was sie dadurch zum Ausdruck brachten, daß sie ihre Kinder Maria Theresia getauft haben.

Unter Friedrich II. war der preußische Staat in seiner Regierungspraxis schon

---

<sup>33</sup> Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555, kritische Ausgabe, bearbeitet von *Karl Brandi*, Göttingen 1927.

<sup>34</sup> Vgl. *Erwin Iserloh*, „Die Konfessionsbildung im 16. und 17. Jhd.“, im Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von *Hubert Jedin*, Bd. IV, Freiburg 1967, 440f.

<sup>35</sup> Vgl. *Instrumentum pacis Osnabrugense 1648*, Okt. 14/24, und *Instrumentum pacis Monasteriense 1648*, Okt. 14/24, in: *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit*, bearbeitet von *Karl Zeumer*, Tübingen 1913, Nr. 197f, 395-443.

weithin zur Toleranz übergegangen, wenn auch die entscheidenden Posten im Staat niemals Katholiken übertragen wurden. Den gesetzlichen Niederschlag fand die religiöse Toleranz allerdings erst durch das sog. Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788.

Den drei Hauptkonfessionen wurde wenigstens auf dem Papier Parität eingeräumt<sup>36</sup>. Joseph war also sieben Jahre mit seinem Edikt voraus. Durch das am 1. Juni 1794 in Wirksamkeit getretene preußische Landrecht wurde allen Einwohnern vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährt. Es ging also weiter als das Toleranzpatent.

Vor allem in Bayern und Württemberg wurden nach den Ausführungen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 Religionsedikte erlassen, die den Gedanken der Toleranz und Parität Raum gaben – also erst 20 Jahre nach Österreich!

Sachsen-Meiningen, Sachsen-Altenburg und Mecklenburg hielten aber noch lange Zeit an den Vorrechten der protestantischen Kirchen fest<sup>37</sup>.

In Frankreich war unter Ludwig XVI., dem Schwager von Joseph II., das Toleranzedikt vom 28. November 1787 ergangen, das den Nichtkatholiken wenige bestimmte Rechte einräumte, ihnen vor allem aber das Recht der Eheschließung wiedergab. Diese Bestimmungen waren nicht lange in Kraft, denn die Französische Revolution hat schon bald die volle Freiheit des Religionskultes erklärt (3. September 1791)<sup>38</sup>.

Wie sah es in England, Schottland und Irland aus? Unter dem Einfluß des amerikanischen Freiheitskrieges und der Französischen Revolution war in England selbst schon 1791 volle religiöse Emanzipation erreicht worden, die 1793 auch auf Schottland ausgedehnt wurde. 1793 wurde auch den Iren erlaubt, ein gemeinsames Priesterseminar in Maynooth einzurichten, die Kuratoren blieben aber dem Parlament verantwortlich. Erst 1829 erreichten die Katholiken unter Führung Daniel O'Connells einige weitere Begünstigungen, die ihnen bürgerliche Gleichberechtigung verliehen. Nur drei Schlüsselpositionen blieben ihnen vorenthalten: ein Katholik konnte weder Lordkanzler von Irland noch von England noch englischer Vizekönig von Irland werden. Die irischen Katholiken mußten an die anglikanische Kirche Zehent zahlen. Das wurde erst 1838 abgeschafft. Die Lage der Iren war besonders schwierig, weil ihnen unter Oliver Cromwell (1649 bis 1660) Grund und Boden weggenommen worden waren und sie sich als Pächter durchbringen mußten. Eine soziale Situation, die heute noch Ursache für die bedauerlichen sozialen Auseinandersetzungen in Irland ist. Die Armut der Iren trug zu ihrer Auswanderung nach Amerika und zur Trunksucht bei<sup>39</sup>.

In den Niederlanden, zu denen damals Belgien und Luxemburg gehörten, waren die Katholiken zwar zwei Drittel der Bevölkerung, den Ton aber gaben die Calviner an, war doch König Wilhelm I. von Oranien Angehöriger der helvetischen Konfession. Es gab harte Auseinandersetzungen wegen der Unterrichtsfreiheit<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Hermann Conrad, Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches, in: RQ 56. Bd. (1961), bes. 189–197.

<sup>37</sup> Ebd., 198 f.

<sup>38</sup> Ebd., 196 f.

<sup>39</sup> S. Roger Aubert, „Die politische Emanzipation der Katholiken auf den britischen Inseln“, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin, Bd. VI/1, Freiburg 1971, 180–185, sowie Patrik J. Corish, „Großbritannien und Irland“, in ebd. 408–414.

<sup>40</sup> Vgl. Aubert, Die Katholiken im Königreich der Niederlande, in ebd., 175–180.

Die Lage der Katholiken in den skandinavischen Ländern verbesserte sich erst durch die Auswirkungen der Revolution von 1848. In Norwegen und Dänemark erhielten die Katholiken wie andere Dissidenten vollkommene Gewissensfreiheit. In Schweden war kath. Gottesdienst nur für ausländisches Botschaftspersonal erlaubt; für die Einheimischen galten die konfessionellen Gesetze der Staatskirche bis ins 20. Jahrhundert<sup>41</sup>.

Wir haben uns diese Verhältnisse vor Augen geführt, nicht um Abrechnung zu halten, sondern um zueinander zu finden und ein „mea culpa“ auszusprechen. Es ist bedauerlich, daß es diese Religionsunterdrückungen gegeben hat. Es ist bedauerlich, daß man erst 1781 den Protestanten in Österreich Toleranz gewährt hat. Wir sind glücklich, daß wir heute unter solchen Begrenzungen nicht mehr stehen.



Die evangelische Kirche Österreichs begeht heuer das Jubiläum des Toleranzpatentes. Dieses Jubiläum bietet Anlaß, die Forderung nach religiöser Freiheit laut und deutlich auszusprechen. Die Grenzen sind heute nicht mehr die konfessionellen Gräben, sie bestehen gegenüber dem Materialismus und dem militanten Atheismus. Die christlichen Konfessionen sitzen miteinander in einer kleinen Nußschale auf dem großen Ozean. Sie werden sich immer wieder daran erinnern müssen, daß es ihre Aufgabe ist, sich ohne Pharisäismus, aber auch ohne kindische Verbrüderung, die alle Lehrunterschiede verwischen will (man kann sich doch nicht einer solchen Täuschung hingeben!), auf das Evangelium zu besinnen. Ich habe meine Luther-Bibel hervorgeholt und festgestellt, daß der Hebräerbrief von Luther so eingeordnet wurde, wie ihn die kath. Exegeten einreihen: Am Schluß der Paulus-Briefe. Das eingangs erwähnte Zitat aus dem Hebräer-Brief in Pilling lautet vollständig: „Gedenket aber an die vorigen Tage, in welchen ihr, nachdem ihr erleuchtet ward, erduldet habt einen großen Kampf des Leidens, zum Teil selbst durch Schmach und Trübsal ein Schauspiel geworden und zum Teil Gemeinschaft gehabt mit denen, welchen es so geht. Denn Ihr habt mit dem Gebundenen Mitleid gehabt und den Raub Eurer Güter mit Freuden erduldet, als die Ihr wisset, daß Ihr bei Euch selbst eine bessere Bleibe im Himmel habt. Werfet Euer Vertrauen nicht weg, welches eine große Belohnung hat. Geduld aber ist Euch not, auf daß Ihr den Willen tut und die Verheißung empfanget.“

---

<sup>41</sup> K. Bihlmeyer/H. Tüchle, aaO., 423 f.

## Herrschaft Gottes in der Mitte oder an der Grenze des Menschen?

### Erinnerung an ein Thema Dietrich Bonhoeffers

Die Grenzen des Menschen und seiner Möglichkeiten sind mehr im Blickfeld als in den sechziger Jahren. Und zwar nicht als bloßes Faktum, sondern oft verbunden mit einer eher angstbeschwerten Grundstimmung. Angst als nicht vordergründig beschreibbarer Grund oder doch Bestandteil heutigen Lebens tritt bei Gesprächen verschiedenster Art, öffentlichen und privaten, mehr oder weniger deutlich zutage. Angst vor der Zukunft in Beruf, Gesellschaft und Umwelt. Zugleich sagt man, das Sensorium für Religion sei wieder gestiegen. Besteht hier eine Beziehung? Können Grenzen und Ängste mehr sein als ein Anlaß? Können sie Basis für den Glauben sein?

Zur Beantwortung dieser Frage mag eine Erinnerung an die Reflexion des evang. Theologen und Christuszeugen D. Bonhoeffer (1906–1945) von Belang sein. B., der in der Zeit seiner Haft im Berliner Militärgefängnis Tegel eine Zeit heraufkommen zu sehen meinte, in der sich die Menschen nicht von ihren Grenzen her, sondern von ihrem positiven Können und ihrer Eigen-Mächtigkeit, ihrer „Mündigkeit“, verstehen wollen, hat diesen „Religionslosen“ Gott als „Mitte“ des Lebens zu zeigen versucht. Der Glaube an den in Christus offenbaren Gott bedarf nicht der Angst als seiner vermeintlich günstigen oder wünschenswerten Voraussetzung. Ob dies nicht gerade auch für den in neuem Erschrecken wieder seiner Grenzen ansichtig gewordenen Menschen unserer Tage die wichtigere und theologisch gesündere Botschaft ist?

Zunächst sei einiges zur weithin übersehenen Theozentrik der Theologie B.s gesagt. Dabei soll anklingen, daß diese vorrangige Verankerung in Gott nicht Auslöschung des Menschen, sondern seine Weckung zum eigenen Sein einschließt. Ein zweiter Abschnitt soll im Hinblick auf unser Gottes- und Weltverhältnis die spezifisch kreuzestheologische Sicht des späten B. zumindest andeutungsweise aufzeigen.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist es wichtig, B.s Unterscheidung von „Religion“ und „Glaube“ zur Kenntnis zu nehmen. Das Wort „Religion“ hat bei ihm einen negativen, egozentrischen, das Gottesverständnis menschlichem Wunschdenken unterstellenden Gehalt, während Glaube das von Gott begründete, in der Nachfolge Christi zu realisierende Gottesverhältnis bezeichnet. Auch „religionslos“ oder „nichtreligiös“ ist dementsprechend in seiner Terminologie etwas ganz anderes als glaubenslos oder gottlos.

### I.

Gott als die Mitte des Lebens erkennen heißt nicht, den Menschen an den Rand schieben, sondern ihn in eben dieser Mitte – Gott – suchen und finden. Die Selbstbezogenheit des Menschen ist nicht zu lösen von seiner Gottbezogenheit, sondern nur in dieser (recht) realisierbar. Das christliche Offenbarungsverständnis ist letztlich – oder erstlich – *theo*-zentrisch, nicht anthropozentrisch, obwohl, wie unsere These ist, gerade diese Theozentrik auch die Selbstfindung und Verwirklichung des Menschen grundlegt. Aber Christsein heißt Menschsein *im Gotteslob, in der Anbetung, im Dank*. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist die grundlegende Beziehung.

G. Molin sagt einmal, Luther hätte noch etwas davon gewußt, „daß das Stehen im Gotteslob die eigentliche Existenzform der Gottesgemeinde ist“<sup>1</sup>. Wenn je-

<sup>1</sup> Georg Molin, Lobpreis. In: BTh WB, Graz <sup>3</sup>1967, 965.

mand in der evang. Theologie des 20. Jh. dieses Wissen wieder zur Geltung gebracht hat, dann gewiß K. Barth. Das Danken ist das „wesentliche“, das „eigentliche“ Tun des Menschen, „das Tun, das sein Sein ausmacht“<sup>2</sup>.

In einem ersten Teil unserer Untersuchung geht es nun darum, daß B. nicht weniger als Barth darum weiß, daß die eigentliche Existenz des Menschen nur von Gott her und auf Gott hin sein kann, daß die Freiheit des Menschen zunächst Freiheit für *Gott* ist, daß Dank, Lobpreis, Anbetung unabdingbare Vollzüge der Gemeinde der Glaubenden sind. Doch hier gilt, was E. Bethge, der vertrauteste Kenner der Person und der nicht von der Person loslösbaren Theologie B.s, vom Verhältnis des jungen B. zu Barth sagt: „er kritisierte als Bundesgenosse. . . Seine Kritik setzte an einer für seine eigenen inneren Bedürfnisse charakteristischen Stelle ein: nämlich dort, wo er mit Barths Akzent auf der Unverfügbarkeit und freien Majestät Gottes die irdische Konkretion und Betroffenheit bedroht und verflüchtigt wählte“<sup>3</sup>.

Es kommt uns in bezug auf unsere Thematik mehr auf die innere Struktur der Theologie B.s an. Nichtsdestoweniger wird es nicht nur nützlich, sondern notwendig sein, darauf hinzuweisen, daß B. Anbetung Gottes, Lob und Dank auch explizit nennt und als zwar nicht einzigen, jedoch zentralen und nie aufgegebenen „Sitz im Leben“ seines Denkens zu erkennen gibt. Auf der Ebene einer biographischen Untersuchung ließe sich dies bestätigen.

In der Finkenwalder Homiletik (1936–1939) erwähnt B. in seinen Bemerkungen zum Verlauf des Gottesdienstes beim Introitus die Bayerische Agende als beachtenswert. Und zwar deshalb, weil der Introitus hier Gottes Heilstat „lobt“ und nicht, wie es anderwärts geschieht, „Gottesdienste unter Themata wie Arbeit, Friede, Freude“ stellt „und damit den Gottesdienst zur ‚Feierstunde‘ macht“<sup>4</sup>. Das ist bezeichnend für B.s Auffassung und Haltung. Der Gottesdienst ist Lob Gottes und nicht Nutzbarmachung Gottes für den Menschen. Für jede Abweichung in dieser Richtung (in Richtung der „Religion“) war B. überaus sensibel. Das Lob Gottes muß als solches stehenbleiben. Es darf kein Mittel zum Zweck werden.

In der Auslegung des Genesisverses von der Ruhe des Schöpfergottes am 7. Tag deutet B. die „Ruhe“ Gottes auch als unsere „Ruhe“. Ruhe Gottes ist sie als Ruhe nach der Vollendung; Ruhe seiner Schöpfung ist sie, sofern diese im Frieden Gottes liegt, in der Verklärung, und das heißt, daß diese Schöpfung „den Blick ganz auf *Gottes Gott-sein*, auf seine *Anbetung*“ lenkt<sup>5</sup>. Dem „Gott-sein Gottes“ entspricht unsere Anbetung: wo immer B. auf das Gott-sein Gottes dringt und dessen Freiheit und Souveränität gegenüber menschlichem Zugriff herausarbeitet (etwa in seiner Kritik des „Religionsbegriffes“ oder des Ausgehens der Theologie von menschlichen „Grenzen“ oder „Möglichkeiten“), ist implizit auch von der *Anbetung* Gottes die Rede, denn gerade dies ist die geforderte menschlich-geschöpfliche Haltung gegenüber dem Gott-sein Gottes. Allerdings: der Kontext der zit. Stelle in SF macht klar, daß diese „Ruhe“, diese Anbetung, dem Volke Gottes gegebene „Verheißung“ ist – noch befinden wir uns nicht in Gottes Ruhe.

<sup>2</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Bd. III/2. Zollikon-Zürich 1948, 204.

<sup>3</sup> Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. *Theologe – Christ – Zeitgenosse*. München 1970, 105.

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Eberhard Bethge. B. IV., München 1965 (= GS), 264.

<sup>5</sup> D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Versuchung*. München 1968 (geschrieben 1938) (= SF), 47 (Hervorhebung vom Vf.).

Oder richtiger: wir stehen in der Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“. Die „Ruhe“ – und damit die Anbetung Gottes – ist noch nicht eschatologisch vollendete, aber doch schon initiierte und endgültige Realität: B. identifiziert den Tag der Ruhe des Schöpfergottes mit dem Tag der Auferstehung Christi. Dieser ist „Tag der Ruhe, Tag des Sieges, der Herrschaft, der Vollendung, der Verklärung, Tag der Anbetung für uns, Tag der Hoffnung, des Ausblickes auf den Tag der letzten Ruhe bei Gott“<sup>6</sup>. Ja, B. führt aus, daß alle Tage der Woche und das ganze Werk der Schöpfung und wir selber *um dieses Tages willen* geschaffen sind<sup>7</sup>. Das bedeutet, daß die Anbetung Gottes als jener Vollzug, in dem wir ganz ausgerichtet sind auf Gottes Ruhe, d. h. auf Gottes Gott-sein, zum Kern der christlichen Existenz gehört und in gewissem Sinn ihr Grundvollzug ist. Zugleich jedoch ist diese Anbetung „Ruhe“ des Menschen, nicht im Sinne inaktiver Passivität (B. nennt es „frech“, wenn man über die paradiesische Ruhe als vermeintlich langweilige rasonieren wollte<sup>8</sup>) oder sonstiger Entfremdung des Menschen, sondern als seine Vollendung. Denn das „eigene Sein“ des Geschöpfes ist das „Gegenüber-sein mit der anderen geschaffenen Gestalt und mit dem Schöpfer“<sup>9</sup>, und das letztere (das wohl das eigentliche Erste ist) befreit zur Anbetung Gottes. Das alles geschieht in und durch Jesus Christus. In seiner Auferstehung wird nicht nur das Genesiswort von der „Ruhe“ Wirklichkeit, sondern auch das diesem vorangehende: es werde Licht! Dieses Licht „erweckt die Finsternis zum eigenen Sein, zum freien Lobpreis des Schöpfers“, es macht zum „Gegenüber“ Gottes und gibt „freie Anbetung Gottes“<sup>10</sup>. „Die unterworfenen Tiefen beteten Gott an in unterwerfener, dumpfer, unfreier Gegenüberlosigkeit, die Gestalt im Licht vernimmt das Gegenüber-sein als ihr eigenes Sein und dankt es ganz dem Schöpfer“<sup>11</sup>. Und der „Baum des Lebens“ der Genesis ist für B. „der lebenspendende Herr selbst. Er ist Grenze und Mitte unseres Daseins zugleich“<sup>12</sup>. Man wird in anderen Texten – gerade auch in B.s späteren Gefängnisbriefen, wo er sich wehrt, das Gottesverhältnis des Menschen von dessen „Grenzen“ her aufbauen zu wollen, den hier in „Schöpfung und Fall“ genannten Begriff der „Mitte“ mit bedenken müssen. „Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins, nicht am Rand; die Grenze, die am Rand des Menschen gesucht wird, ist Grenze seiner Beschaffenheit, Grenze seiner Technik, Grenze seiner Möglichkeit. Die Grenze, die in der Mitte ist, ist die Grenze seiner Wirklichkeit, seines Daseins schlechthin. In der Erkenntnis der Grenze am Rand ist die Möglichkeit innerer Grenzenlosigkeit stets mitgegeben, in der Erkenntnis der Grenze in der Mitte ist das gesamte Dasein, das Menschsein in jeder möglichen Haltung begrenzt“<sup>13</sup>. Diese Grenze, die zugleich Mitte unseres Daseins ist, ist eben der Herr. D. h. also, daß die menschliche Freiheit nie autonom verstanden werden kann und nicht erst dort begrenzt ist, wo die Macht des Menschen aufhört, sondern sie ist auch in der Macht des Menschen immer an ihrer Grenze, d. h. sie ist nur dort gewahrt, wo der Mensch bezogen ist auf seine Mitte, wo er also in der „Ruhe“ und im „Licht“ Christi ist und somit anbetend vor Gott steht. Anbetung gründet demnach nicht in der Schwäche des Menschen, sondern garantiert überhaupt erst den Selbstvollzug des Menschen.

In einer Übung über die Pastoralbriefe aus dem gleichen Jahr (1938), in dem „Schöpfung und Fall“ veröffentlicht wurde, schreibt B.: „Alle Kreatur ist dazu

<sup>6</sup> SF 48 (Hervorhebung vom Vf.).

<sup>10</sup> SF 26 (Hervorhebung vom Vf.).

<sup>7</sup> Vgl. SF 48.

<sup>11</sup> SF 26.

<sup>8</sup> Vgl. SF 47f.

<sup>12</sup> SF 60.

<sup>9</sup> Vgl. SF 26.

<sup>13</sup> SF 60.

da, daß *Gott* darüber die *Ehre* gegeben wird, daß der Geber der Gnaden *angebetet* werde<sup>14</sup>. Wenn auch alles durch die Sünde unrein wurde, so ist doch durch Jesus Christus „die Kreatur Gottes gut“, d. h. „nicht an sich gut, sondern durch die *Danksagung*, durch Wort und Gebet“<sup>15</sup>. So wird das Danksagen, das Anbeten, das Gott-die-Ehre-Geben gerade als ein Charakteristikum des Christen aufgefaßt werden müssen, weil er weiß, daß in Christus die Schöpfung zu ihrer eigenen Freiheit, der Freiheit für *Gott*, die bei B. freilich immer auch die Freiheit für die anderen und für die Schöpfung überhaupt mitbegründet und ganz und gar nicht Rückzug aus der Profanität in eine „religiöse“ Hinterwelt bedeutet. So wünscht er (1941) seinem Freund E. Sutz „die große Dankbarkeit, die alles, was *Gott* gibt, uns erst recht zu eigen macht, indem sie es ihm wiedergibt“<sup>16</sup>. Und er findet es in einem mit „Protestantismus ohne Reformation“ überschriebenen Bericht über die Reise nach den USA (Juni-Juli 1939) „kaum begreiflich“, daß es in Chicago einen Pastor geben konnte, der „Gottesdienst als Lob und Anbetung“ als nicht zu seiner Vorstellung von *Gott* und Mensch passend erklärt hatte<sup>17</sup>. Es gibt allerdings einige Stellen, in denen B. eine gewisse Scheu zeigt, Anbetung als charakteristisch christlichen Existenzvollzug zu bestimmen. Es sind bezeichnenderweise solche, in denen der Zusammenhang nicht primär von Gottes Gnade, sondern von Gottes „furchtbarer“ Macht und seinem Zorn, nicht von des Menschen Freisetzung, sondern von seiner Nichtigkeit handelt. Fassen wir mit der in „Schöpfung und Fall“ vorherrschenden Tendenz „Anbetung“ als jene Weise unseres Existenzvollzugs, in der wir in Christus ganz auf *Gott* hin ausgerichtet und gerade dadurch begnadet und freigesetzt sind, dann läßt sich Anbetung nicht trennen von Lob und Dank; das *Gott*-sein Gottes ist hier nicht drohend und es ist nicht der im Machtbereich der Sünde lebende oder doch von diesem angefochtene Mensch, der da im Blick ist, sondern der von *Gott* geschaffene, der in Christus wiederhergestellte und wieder als freies Gegenüber zu *Gott* eingesetzte Mensch ist es, um den es hier geht. Anders in den vorhin angesprochenen Texten, sie nuancieren das Wort „Anbetung“ in anderer Richtung. So schreibt B. 1937 in der „Nachfolge“: „Das Kind bittet den *Vater*, den es kennt. Nicht die allgemeine Anbetung, sondern das Bitten ist das Wesen des christlichen Gebets“<sup>18</sup>. Der Christ weiß, daß *Gott* ein „väterliches Herz“<sup>19</sup> hat, darum betet er nicht nur den mächtigen *Gott* an, sondern wagt ihn vertrauensvoll zu bitten. Dennoch sagt B. kurz darauf, daß zuletzt, wenn Gottes Wille zur Herrschaft kommt, alle Welt sich ihm beugen und „*dankbar* anbeten“ soll<sup>20</sup>.

1939 liegt B. daran, herauszustellen, daß *Gott* nicht schweigt. „Schweigt *Gott*? Nein, er redet die stumme Sprache seiner furchtbaren Macht und Herrlichkeit, damit wir klein und demütig werden und ihn allein anbeten“<sup>21</sup>. Die „stumme Sprache“ der „furchtbaren Macht“ Gottes führt zur Anbetung. Aber der Christ hat erfahren, daß *Gott* noch anders redet: „Er redet aus lauter Gnade auch die klare vernehmliche Sprache seiner Barmherzigkeit und seiner Wohltaten an den Menschenkindern durch den Mund Jesu Christi, in welchem wir den allmächtigen *Gott* zum lieben *Vater* haben“<sup>22</sup>.

Daß die Aufzeichnungen, die uns aus der Zeit der Haft B.s in Berlin erhalten sind,

<sup>14</sup> GS IV, 371 (Hervorhebung vom Vf.).

<sup>16</sup> GS I, 50. <sup>17</sup> Vgl. GS I, 353.

<sup>15</sup> GS IV, 371 (Hervorhebung vom Vf.).

<sup>19</sup> N 140.

<sup>20</sup> Vgl. N 142 (Hervorhebung vom Vf.).

<sup>18</sup> D. Bonhoeffer, Nachfolge. München 1971 (= N), 140.

<sup>21</sup> GS II 557.

<sup>22</sup> GS II 557.

in mancher Beziehung neue Akzente setzen, ist hinlänglich bekannt. Daß B. jedoch auch in den Gefängnisbriefen nicht die Kontinuität zu seinem früheren theol. Werk preisgibt, muß mittlerweile ebenfalls als wissenschaftlich gesichert angesehen werden<sup>23</sup>. Wie es möglich war, daß von manchen die Äußerungen B.s dahingehend mißverstanden werden konnten, seine Wendung zur Erde bedeute eine Abkehr vom Gebet und von einem personalen Gottesverhältnis, ist rätselhaft; eine aufmerksame Lektüre der Aufzeichnungen aus der Haftzeit (nicht nur der in „Widerstand und Ergebung“ gesammelten Briefe!) entzieht einem solchen Mißverständnis jeden Boden. Man kann nur E. Bethge beipflichten, der sagt, es stehe für ihn „fest, daß es bei Banhoeffer auch im ‚säkularen Zeitalter‘ all das gibt, was bisher Gottesdienst, Devotion, Gebet und Lob hieß“<sup>24</sup>.

Weniger denn je wollte B. in „Widerstand und Ergebung“ (unter diesem Titel wurden die Gefängnisbriefe veröffentlicht) von den „Grenzen“ des Menschen ausgehen, von seiner Schwäche, seinen Lücken, seiner Ohnmacht. Weniger denn je will er das Diesseits, das „Vorletzte“ *vorschnell* aufheben. In diesem Sinn sucht er keinen „religiösen“ Anknüpfungspunkt für den Glauben, sondern stellt die Frage „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“<sup>25</sup>, Herr derer, denen sich die Gottesfrage nicht mehr von den „Grenzen“ der menschlichen Möglichkeiten her stellt, sei es, weil etliche dieser Grenzen durch die wissenschaftlich-technische Entwicklung gefallen sind, sei es, daß die Menschen illusionär oder hoffnungslos die Grenzen, die weiterbestehen – etwa den Tod –, gar nicht mehr als „Grenze“ empfinden.

In einem Brief (vom 27. Juni 1944 an Bethge) berichtet B., daß er an einer Auslegung der ersten 3 Gebote schreibe<sup>26</sup>. Er sieht das 1. Gebot im Hinblick auf die *Anbetung* Gottes. Das 1. Gebot fordert diese Anbetung allein für Gott und verweigert sie den Götzen. B. bekennt, daß ihm die Auslegung des 1. Gebotes „besonders schwer“ falle. Warum, deutet er im Brief nur kurz an: „Götzen werden *angebetet*, und Götzendienst setzt voraus, daß wir überhaupt noch etwas anbeten. Wir beten aber gar nichts mehr an, nicht einmal Götzen. Darin sind wir wirklich Nihilisten“<sup>27</sup>. Es gab also Zeiten, in denen die Menschen einen Sinn für Anbetung hatten, davon zeugt selbst der Götzendienst. Gerade dies scheint sich in der Neuzeit geändert zu haben, die Menschen haben diesen Sinn verloren, sie haben daher auch die Götzen verloren, sie sind „Nihilisten“ – „wir“ sind Nihilisten, sagt B. Er bezieht sich in diese Änderung, die sich in den Menschen vollzogen hat, mit ein. Nicht in dem Sinn, daß er nun nicht mehr von Anbetung Gottes sprechen könnte oder müßte, sondern, wenn wir an seine Gedanken in den anderen Briefen denken, weil der Mensch heute seine „Grenzen“ nicht mehr als solche empfindet, *hinter* denen Gott wäre, weil er das „religiöse Apriori“ verloren hat. Und das ist eine Entwicklung, die B. im Grunde positiv beurteilt, weil Gott, wie er aufzeigt, nicht in dem Sinn transzendent ist, daß er *hinter* der Weltwirklichkeit wäre, son-

<sup>23</sup> Vgl. bes. Ernst Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. (= Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge Nr. 6.) München 1971. Feil führt diesen Nachweis in überzeugender und methodisch sehr sauberer Weise.

<sup>24</sup> E. Bethge, Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer. München 1969, 129.

<sup>25</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. v. E. Bethge. Neuausgabe. München 1970 (= WE), 306.

<sup>26</sup> Sie ist nicht in WE, sondern in GS IV, 597–612, aufgenommen!

<sup>27</sup> WE 368.

dern so, daß er „mitten in unserm Leben jenseits“<sup>28</sup> ist. B. begrüßt zweifellos nicht, daß die Menschen heute Gott – den wirklichen, nicht „hinterweltlerischen“ Gott – nicht mehr anbeten. Die Aussage „Wir beten aber gar nichts mehr an, nicht einmal Götzen. Darin sind wir wirklich Nihilisten“ enthält zweifellos einen gegenüber dieser Entwicklung kritischen Akzent, der zeigt, daß B. der *in dieser Weise* „mündigen Welt“ nicht bedingungslos applaudiert. Wie die Auslegung in „Gesammelte Schriften IV“ zeigt, sieht B. Gott *heute* als den, der uns vor drohendem Nihilismus rettet, der vielleicht nicht de jure, aber doch de facto mit der Entwicklung in Richtung auf eine „religionslose“, den „Grenzen“ des Menschen gegenüber nicht mehr reagierende Welt gegeben ist. So schreibt er: „Uns ist die Welt entgöttert, wir beten nichts mehr an. Wir haben die Hinfälligkeit und Nichtigkeit aller Dinge, aller Menschen und unserer selbst zu deutlich erlebt, als daß wir sie noch zu vergöttern vermöchten. Wir sind am ganzen Dasein zu irre geworden, als daß wir noch fähig wären, Götter zu haben und anzubeten. Wenn wir noch einen Götzen haben, so ist es vielleicht das Nichts, das Auslöschen, die Sinnlosigkeit. *So ruft uns das erste Gebot zu dem einzigen wahren Gott, dem Allmächtigen, Gerechten und Barmherzigen, der uns aus dem Verfallen an das Nichts errettet und uns in seiner Gemeinde erhält*“<sup>29</sup>. Es ist für B. überhaupt keine Frage, daß die *Christen Gott anbeten* und daß für sie der angebetete Gott der „Allmächtige“ ist, aber zugleich der „Barmherzige“, der „Vater“. In Frage gestellt bzw. bestritten ist bei B., daß von den „Grenzen“ des Menschen heute noch ein Weg zur Anbetung Gottes führe. Doch müßte auch hier auf etwas aufmerksam gemacht werden: Ob etwa die Not (die gewiß eine „Grenze“ ist) den, der in ihr steht, ins Gebet führen soll, hängt für B. weitgehend von den personalen Voraussetzungen ab: den *Glaubenden* soll sie ins Gebet führen, auch für den, der Gott *nicht nur, weil er in Not ist*, sucht, scheint sie ein Wink von Gott sein zu können, dem Leichtfertigen oder Schwachen gegenüber jedoch soll die Not nicht „religiös“ ausgebeutet werden, sowohl um der Würde des Glaubens als um der Würde des Nichtglaubenden willen, vor allem um der Wahrheit des *Herr-Seins* Gottes willen, das uns in der Mitte trifft und nicht erst an unseren Grenzen. B. verweist zwar auf die Geschichte Israels, die weitgehend aus „Hilfeschreien“ bestehe, und gesteht auch von sich selbst: „Wenn die Bomben so um das Haus herum einschlagen, kann ich gar nicht anders, als an Gott, an sein Gericht, an den ‚ausgereckten Arm‘ seines Zorns (Jes. 5, 25 und 9, 11–10, 4), an meine mangelnde Bereitschaft zu denken; ich spüre, wie so etwas wie Gelübde ausgesprochen werden“<sup>30</sup>. Er empfindet es allerdings als „beschämend“, „daß die Not kommen muß, um uns aufzurütteln und ins Gebet zu treiben“<sup>31</sup>. Und es fällt ihm schwer, in solchen Augenblicken „den anderen ein christliches Wort zu sagen“<sup>32</sup>. Schon gar nicht will er die Schwäche eines Menschen ausnützen, *sofern diese Schwäche dessen Verantwortlichkeit, Freiheit, Mündigkeit beeinträchtigt* (eine Beeinträchtigung, die beim nicht „religiös“, sondern personal Glaubenden nach B. offenbar *nicht* gegeben sein muß). So brachte er es bei demselben Bombenangriff, der ihn ins Gebet trieb, einem sonst sehr leichtfertigen Gesellen gegenüber, der im Bombenhagel vernehmlich „ach Gott, ach Gott“ rief, nicht über sich, „ihn irgendwie christlich zu ermutigen und zu trösten“; B. sah vielmehr auf die Uhr und sagte nur: „Es dauert höchstens

<sup>28</sup> WE 308, vgl. 341.

<sup>30</sup> WE 223.

<sup>29</sup> GS IV, 604 (Hervorhebung vom Vf.).

<sup>31</sup> WE 223.

<sup>32</sup> WE 223.

noch 10 Minuten.“ Und er fügt an: „Das geschah nicht mit Überlegung, sondern von selbst und wohl aus dem Gefühl heraus, diesen Augenblick nicht zu religiösen Erpressungen benutzen zu dürfen“<sup>33</sup>. Denn (und damit kehren wir zu B.s den Gefängnisbriefen gleichzeitiger Auslegung des ersten Gebotes zurück) Gott will „in Freiheit angebetet werden“<sup>34</sup>. In der Tat: daß die Anbetung Gottes Grundvollzug christlichen Lebens ist, ist für B. auch im Tegeler Gefängnis außer Zweifel, aber es geht ihm um die *Freiheit* dieser Anbetung. Diese ist nicht von den „Grenzen“ des Menschen her gesichert, wenn diese nur am „Rande“ und nicht in der „Mitte“ unseres Lebens gesehen werden, d. h. wenn nicht erkannt wird, daß wir gerade dort, wo wir am stärksten sind, mit Gott konfrontiert sind, weil wir ihm *alles* verdanken. Daher ist rechte Anbetung nie ein *bloßes* Sich-beugen des Menschen unter Gottes Macht, sondern immer zuerst und zutiefst *Dank, Lob* für Gottes Gnade, Güte, Treue, Heilstat. Solche Anbetung ist nur möglich im *Glauben, in Christus*, in dem Gott sich nicht als ein „deus ex machina“ enthüllt, der sich dort aufpflanzt, wo wir an den „Grenzen“ sind, sondern als der, der uns in der Mitte unseres Lebens umgreift und aushält bis ans Kreuz. Der Glaubende weiß, daß Gott „der Herr der Erde“ bleibt, daß er uns „seiner Nähe und Hilfe froh“ macht, unsere Gebete „erhört“ und uns zu sich „führt“. „Indem Gott dies gewiß tut, *schafft er sich durch uns Lob*“<sup>35</sup>. In aller Anfechtung erfährt der Christ den ganzen Reichtum, den Gott schenkt, und vertraut sich dem Geist Gottes an, „der dies alles in uns vollbringen will, während wir ihn staunend und anbetend wirken lassen“<sup>36</sup>.

Dieser Blick auf die wichtigsten Passagen, in denen B. explizit von Anbetung und Lob Gottes spricht, zeigt, daß das Thema der Anbetung Gottes bei ihm nicht in der Art einer reichgeschmückten Fassade, sondern so wie ein tiefes, aber das Gebäude tragendes *Fundament* gegeben ist, d. h. es ist als Titel kaum thematisiert, aber sachlich vorausgesetzt. Und es zeigt sich, daß gerade solche Anbetung den Menschen erweckt zum *eigenen* Sein.

## II.

Zu beachten ist zunächst, daß B. im „Entwurf einer Arbeit“ zwar vom „mündig gewordenen Menschen“ spricht<sup>37</sup>, in der Regel aber von der „mündig gewordenen Welt“, daß er also unsere Zeit als eine geschichtliche Situation vor Augen hat, die durch die Richtung auf menschliche Autonomie und Eigenverantwortlichkeit gekennzeichnet ist, nicht jedoch dadurch, daß es nur mündige Menschen in dem Sinn gäbe, daß alle ihre Mündigkeit positiv realisierten. E. Feil hat nachgewiesen, inwieweit hier B. von W. Dilthey beeinflusst ist<sup>38</sup>. Feil hat vor allem auch herausgearbeitet, daß B. seine kreuzestheologische Position nicht einnahm, „um den Konflikt zwischen Glaube und Welt aus der Welt zu schaffen“<sup>39</sup>. Das ist unbedingt festzuhalten. In der Perspektive unserer Untersuchung muß aber der Bezug des kreuzestheologisch explizierten Transzendenzverständnisses zur „mündig gewordenen Welt“ noch stärker herausgestellt werden.

Wo der Mensch von seiner Eigenverantwortung Gebrauch macht (gerade dies ist

<sup>33</sup> WE 224.

<sup>34</sup> GS IV, 604 (Hervorhebung vom Vf.).

<sup>35</sup> WE 421 (Hervorhebung vom Vf.).

<sup>36</sup> GS IV, 591 (29. 5. 1944!).

<sup>37</sup> WE 413.

<sup>38</sup> Vgl. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 355 ff.

<sup>39</sup> Ebda., 376.

das Kriterium einer „mündig gewordenen Welt“), erfährt er seine „Grenze“ primär nicht an der Präsenz Gottes dort, wo der Mensch schwach, sondern wo er „stark“ ist. Auf dieser Linie kommen B.s Ansätze in „Widerstand und Ergebung“ in paradox-kreuzestheologischer Umkehrung dazu, nicht den (menschlich vorgestellt) mächtigen, sondern den leidenden Gott als die echte „Grenze“ des Menschen zu erkennen. Es ist absurd, die Eigenverantwortlichkeit des Menschen als an keine Grenzen gewiesen und völlig autark zu sehen. Der Mensch ist nicht absolute Freiheit. Auch B. war kein solch unrealistischer Träumer, daß er so gedacht hätte; ganz im Gegenteil. Worum es ihm geht, ist der *Ansatz* menschlichen Selbstverständnisses und christlichen Gottesverständnisses in einer „mündig gewordenen Welt“: dieser liegt nicht bei der Ohnmacht des Menschen, sondern bei seiner „Macht“ im Sinne von Befähigung und Beauftragung zu verantwortlichem Denken und Handeln; er liegt (das ist die andere Seite) bei Gottes „Ohnmacht“, d. h. bei Gottes Für-Sein, bei Gottes *Liebe*, nicht bei Gottes („religiös“ vorgestellter) Macht als Macht *über* statt *für* den Menschen. Indem der Gekreuzigte nicht periphere, sondern zentrale Offenbarung Gottes ist, eines Gottes, der den Menschen nicht einengt und einschränkt, nicht niederdrückt und vergewaltigt, sondern *ihn aushält* bis ins Letzte, bis in den Mißbrauch menschlicher Macht und Verantwortung hinein, kann der *Ansatz christlichen* Menschenverständnisses nicht die Nichtigkeit des Menschen sein, sondern seine „Mächtigkeit“, besser: seine Ermächtigung zum Sein, zum Leben, zum verantwortlichen Denken und Handeln. Diese Ermächtigung mag Geschenk sein (und sie ist es selbstverständlich und ganz entschieden auch in den Augen B.s), trotzdem ist *sie* es, von der christliches Selbstverständnis ausgeht und nicht von der Hinfälligkeit, Nichtigkeit und Begrenztheit des Menschen. Das eigentlich Christliche ist sonst nicht im Blick. Von der Ohnmacht des Menschen auszugehen, mag einem „religiösen“ Zeitalter angemessen sein, das die eigentliche Gottheit Gottes als Transzendenz der Liebe nicht zur vollen Geltung kommen läßt. Gerade ein „religionsloses“ Zeitalter aber (und in einem solchen stehen wir nach B., ein Zeitalter also, in dem der Mensch von seiner Eigenverantwortlichkeit ausgeht) wird den Christen Anlaß, die biblische Offenbarung zu verstehen und in ihr auch den Menschen. Offenbarung Gottes als gekreuzigter Christus, d. h. als für-seiender Gott und neuzeitliches Selbstverständnis des Menschen als verantwortliche Freiheit begegnen sich. Diese Begegnung liegt auf der Eigenlinie christlichen Menschen- und Gottesverständnisses, sie ist ihr nicht künstlich und heterogen aufgesetzt. Gottes „Ohnmacht“ als gekreuzigter Gott ist also nicht nur der Schlüssel zum christlichen Gottesverständnis, sondern auch zum christlichen Menschenverständnis. Dieses setzt die neuzeitliche Entwicklung der Welt in Richtung auf Mündigkeit in ihr relatives Recht ein. Es ist freilich ein *relatives* Recht, das nicht im Horizont einer Autarkie des Menschen steht, sondern verwiesen bleibt an den *wirklichen* Gott, den *gekreuzigten* Gott – und gerade dieser ist es, der die „mündig gewordene Welt“ *in Anspruch nimmt*.

„Wer ist Christus heute für uns?“ bzw. „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ ist die Frage, die B. in „Widerstand und Ergebung“ bewegt<sup>40</sup>. Unter Voraussetzung des Anspruchs Christi auf uns Heutige weisen B.s Skizzen in die Richtung: Gerade als Gekreuzigter ist Gott heute (ein zeitge-

<sup>40</sup> Vgl. WE 305f. (30. 4. 1944).

schichtliches Heute, das dem Heute der biblischen Offenbarung entspricht) der Herr, wirklich der Herr, denn seine Allmacht „entspringt“<sup>41</sup> seiner Ohnmacht, seinem Für-andere-Dasein; gerade als Gekreuzigter nimmt er den heutigen Menschen wirklich in Anspruch, so sehr, daß sich der Mensch diesem Anspruch selbst dort nicht entziehen kann, wo er sich vor Gott sicher wähnt: in der Kreuzigung Gottes, in der der Mensch scheinbar die Macht und Wirklichkeit Gottes als nichtig hinstellt<sup>42</sup>. Gerade hier trifft er nämlich auf den wirklichen Gott, den Gott, der ihn liebt. Freilich ist diese Perspektive nicht zu lösen von dem Glauben an die Auferstehung und Verherrlichung Christi. Die Kategorie der Macht Gottes ist insofern nicht abgeschafft, aber sie ist durch das Kreuz erwiesen als Macht des Für-Seins, der Liebe, nicht der (bloßen) Gewalt.

B.s Denken in den Gefängnisschriften führt in der Tat zu der Annahme, daß die Mitte der christlichen Anthropologie die Inanspruchnahme des Menschen durch das Für-Sein der Liebe Gottes ist, nicht der (bloßen) Macht. Und weil die neuzeitliche Entwicklung in Richtung auf Autonomie und Mündigkeit dieser Verkündigung eher Raum schafft als sie einengt, betrauert B. diese Entwicklung nicht, sieht jedoch die ungeheure Verantwortung der Kirche, diese Weise der Inanspruchnahme der Welt durch die „Ohnmacht“ Gottes glaubwürdig zu bezeugen, nicht nur in Worten, sondern im gelebten Für-andere-Dasein. Dies führt ihn dazu, konkrete, auch kirchlich-institutionell sichtbare Konsequenzen zu postulieren; man lese das dritte Kapitel im „Entwurf einer Arbeit“:

„Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, ‚für andere dazusein‘. Speziell wird unsere Kirche den Lastern der Hybris, der Anbetung der Kraft und des Neides und des Illusionismus als den Wurzeln alles Übels entgegentreten müssen. Sie wird von Maß, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht, Demut, Genügsamkeit, Bescheidenheit sprechen müssen. Sie wird die Bedeutung des menschlichen ‚Vorbildes‘ (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!) nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch ‚Vorbild‘ bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft. (Über das ‚Vorbild‘ im Neuen Testament schreibe ich noch besonders! Der Gedanke ist uns fast abhanden gekommen!) Ferner: Revision der ‚Bekenntnis‘frage (Apostolikum); Revision der Kontroverstheologie; Revision der Vorbereitung auf das Amt und der Amtsführung. – Das ist alles sehr roh und summarisch gesagt. Aber es liegt mir daran, einmal den Versuch zu machen, einfach und klar gewisse Dinge auszusprechen, um die wir uns sonst gern herumdrücken. Ob es gelingt, ist eine andere Frage, zumal ohne die Hilfe des Gespräches. Ich hoffe damit für die Zukunft der Kirche einen Dienst tun zu können“<sup>43</sup>.

Man soll an dieser Stelle nicht verschweigen, daß auch der B. der Gefängnisbriefe die Welt nicht nur vom Für-Sein der Ohnmacht Gottes, sondern auch vom „Zorn“ Gottes in Anspruch genommen sieht; doch selbst dieser ist „Gnade“<sup>44</sup>. Die charakteristisch christliche und zugleich charakteristisch heutige Inanspruchnahme der Welt durch Gott sieht B. jedoch im Gekreuzigten gegeben. Nur eine Kirche, die dem Gekreuzigten nachfolgt, wird für die Welt von Belang sein.

<sup>41</sup> Vgl. WE 414.

<sup>42</sup> Vgl. WE 394 (16. 7. 1944).

<sup>43</sup> WE 415f.

<sup>44</sup> „Noch nie haben wir den zornigen Gott so handgreiflich zu spüren bekommen, und auch das ist Gnade“ (WE 165, 27. 11. 1943; vgl. WE 167) schreibt der Tegeler Gefangene, ausgesetzt den Luftangriffen alliierter Bomber.

Doch gilt es anzumerken: B.s Kreuzestheologie geht einen anderen Weg und hat eine andere Pointe als die antithetische Kreuzestheologie des frühen Luther<sup>45</sup>. Es geht ihr nicht um die zu Natur und Verherrlichung antithetische Kreuzesgestalt als solche. M. E. ist B.s Intention (analog seiner Christologie bzw. seiner Antwort auf die Frage „Wer ist Gott?“ in seinem Entwurf) nicht die Reduktion der Kirche auf ihre Kreuzesgestalt, sondern zielt auf ein *Neuwerden* aller kirchlichen Gestalt *aus* der Kreuzesnachfolge im Sinne des Für-andere-Daseins und auf eine *Läuterung* aller Gestalt *in und an* solchem Für-Sein. Auch ist die Inanspruchnahme der Welt im Gekreuzigten und in der Nachfolgegestalt der Kirche eine wirkliche Inanspruchnahme, darum nicht Aufruf an die Welt, munter in der Kreuzigung Gottes fortzufahren! Nicht Legitimation des Mißbrauchs der Mündigkeit! Vielmehr Inanspruchnahme des Menschen in seiner Eigentlichkeit, nämlich in seiner Freiheit und Verantwortlichkeit, Inanspruchnahme des „Herzens“ des Menschen. Darum war es B. schon früher gegangen: „Es ist Gottes seltsame Herrlichkeit, daß er in Armut zu uns kommt, damit er unser Herz gewinnt“<sup>46</sup>.

Daß christliches Gottesverständnis ein Ja zum Menschen ist, ist nicht neu, wenn man diese Aussage abstrakt nimmt. Bezieht man sie aber auf die „mündig gewordene Welt“, die den Ansatz ihres Selbstverständnisses primär in ihrer Eigenverantwortlichkeit und erst sekundär an den Grenzen ihrer Möglichkeiten sucht, dann entbehrt die Aussage nicht der Aktualität. Eines ist es, wie es dem Christen B. selbstverständlich ist, die Macht menschlicher Selbstgestaltung letztlich als freies Geschenk Gottes zu wissen, ein anderes, diesen Abhängigkeitscharakter menschlichen Seins und Könnens zur „inhaltlichen“ Beschreibung dessen, was der Mensch ist, heranzuziehen. „Inhaltlich“ ist der Mensch nicht zunächst Ohnmacht, sondern Macht, Freiheit, Verantwortlichkeit. Als solcher ist er von Gott gewollt, dafür ist der gekreuzigte Gott der äußerste Ernstfall. Nicht so, daß das Kreuz nicht auch Gericht über den Menschen wäre (B. ist sich dieser Tatsache voll bewußt<sup>47</sup>, das Kreuz deckt die Gottlosigkeit der Welt auf<sup>48</sup>), viel mehr aber ist es Offenbarung *des Grundverhältnisses Gottes zum Menschen als eines Verhältnisses des Für-Seins und damit des In-die-Fülle-Hebens, des Annehmens, des Aushaltens und des Herausforderns des Menschen als des Wesens personaler eigenverantwortlicher Freiheit*. Der Gekreuzigte ist das Ja zum mündigen Menschen. Dies grundsätzlich

<sup>45</sup> Man vergleiche etwa Luthers *Conclusiones ex theologia* in der *Heidelberger Disputation* (Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] 1, 353 f. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Luthers Bemerkung über die Statthalterschaft des Papstes zwei Jahre später in der Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*: „Er ist nit ein stathalter Christi ym hymel, szondern allein Christi auff erden wandellend, dan Christus ym hymel, in der regierenden form, darff keynis stathalters, szondern sitzt, sihet, thut, weysz und vormag alle ding. Aber ehr darff seyn in der dienendenn form, als er auff erden gieng, mit erbeytten, predigen, leyden und sterben: szo keren sie es umb, nehmen Christo die hymelisch regierende form unnd geben sie dem Bapst, lassen die dienende form gantz untergehen“ (Weimarer Ausgabe 6, 434, 9–15).

Vgl. auch *Joseph Lortz*: „Man hat sich immer mehr daran gewöhnt, Luthers zentrales theologisches Anliegen als ‚Kreuzestheologie‘ zusammenzufassen. Dies scheint den Kern zu treffen. Luthers Theologie ist jedenfalls das Gegenteil jeder *theologia gloriae*. Man kann sich zwar mit Recht fragen, ob durch Luthers Reduzierung der Offenbarung und des Heilsweges auf die Rechtfertigung des Sünders der Inhalt der Offenbarung nicht unzulässig geschmälert wurde und die *gloria* des Vaters und des Sohnes und auch der Kirche und der von Gott geschaffenen und wiederhergestellten Menschen nicht zu kurz kommen. Ich bin in der Tat dieser Ansicht und sehe in der hier liegenden oder angelegten Einseitigkeit die eigentliche Häresie Luthers“ (J. Lortz, Luthers Römerbriefvorlesung. Grundanliegen. I. Teil, in: *TThZ* 71/1962, 149).

<sup>46</sup> GS V 497 (1933).

<sup>47</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*. Zusammengest. u. hg. v. E. Bethge, München 1966, 139 (1940/41).

<sup>48</sup> Ebda., 314 (1942/43).

und in erster Linie, auch wenn zugleich gilt und nicht verschwiegen werden darf, daß er das Gericht über den Mißbrauch dieser Mündigkeit ist. Er ist nämlich nicht nur der Grund, sondern auch die Norm und das Leitbild menschlicher Verantwortlichkeit: Sie muß sich realisieren im „Für-andere-Dasein“.

### III.

In B.s Rede von der „Mündigkeit“, d. h. Eigenverantwortlichkeit als Charakteristik „religionsloser“ Zeit mag ein gewisses Pathos neuzeitlichen Geschichtsbeußtseins eingeflossen sein. Pathos kann sich aber auch in die Rede von den Grenzen menschlicher Möglichkeiten mischen. Eine nüchterne Betrachtung wird in beiden Bereichen Echtes finden. Wenn uns die erkannte Gefährdung unserer Existenz zur Besinnung führt, ist es gut. Insofern mag sie uns auch Anlaß sein, neu auf den *Herrn* unseres Lebens aufzumerken. Aber Basis des Glaubens ist sie nicht. Christliche Theozentrik, die Verkündigung des Herr-Seins Gottes über den Menschen und dessen Hinordnung auf ihn, beginnt nicht erst bei jenen Grenzen des Menschen, wo er nicht mehr weiter kann, sondern schon bei jener Grenze des Menschen, die zugleich seine Mitte ist, d. h. wo er sich und seine Möglichkeiten als *Geschenk* erfährt, wo ihm das Herr-Sein Gottes gegenübertritt als jene freie Macht der Liebe, die den Menschen zum Gegenüber-Sein zu Gott ruft und so zum eigenen Sein im Für-Sein auf Gott und die Mitmenschen hin. *Alle aufsteigenden Ängste sind nur dann Anlaß gesunden christlichen Glaubens, wenn sie von solchem positiven Gottesverhältnis unterfangen werden. Sie legitimieren darum auch für den Christen keine Flucht aus menschlicher, persönlicher und gesellschaftlicher Verantwortung.*

Im Gegenteil: Christlich ist es, im Wissen um die uns auferlegten Grenzen, vor allem aber im Wissen um den Geschenk- und Auftragscharakter unseres Seins und Könnens in Verantwortung vor dem Herrn unseres und allen Lebens so zu denken und zu handeln, daß wieder der *Mensch* – der Mensch Gottes, dessen Heimstatt nicht das Nichts, sondern Gottes Ruf zum Leben ist – Leitbild der wirtschaftlichen, technischen und persönlichen Unternehmungen ist. Daß die Folgen eines als bloßes Machtmittel angewandten wissenschaftlich-technischen Denkens und Verhaltens viel Grund zu Angst vor der Zukunft bieten, das sagen Biologen, Physiker und Gesellschaftswissenschaftler heute offen<sup>49</sup>.

Doch das Wissen um die Gefährdung unseres Lebens und die damit verbundene Angst ist für sich allein keine hinreichende Grundlage für ein *Umdenken* und eine *gestaltungsmächtige (Neu-)Orientierung*. *Dazu braucht es ein Wissen um die Würde des Menschen und der Schöpfung insgesamt und um die daraus sich ergebende Verpflichtung zu Ehrfurcht, Dankbarkeit und Verantwortung vor allem Leben und letztlich vor dem HERRN allen Lebens.* Seine Herrschaft ist gewiß in einer Sicht Ende, Grenze des Menschen. Noch tiefer und ursprünglicher aber ist sie *Anfang* und *Aufgang* des Menschen. Dies nicht aus irgendeinem pantheistischen Hintergrund, sondern aus der willentlich überfließenden Freiheit des in sich personalen, lebendigen, dreifaltigen Gottes, dessen Angesicht und Herrschaft Christen sogar und gerade im gekreuzigten Christus identifizieren dürfen und müssen<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Man vergleiche die Aussagen prominenter Wissenschaftler am 10. Salzburger Humanismusgespräch, 22.–26. 9. 1980, zum Thema „Brauchen wir eine andere Wissenschaft?“.

<sup>50</sup> Vgl. die umfassendere Studie des Autors: Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, Salzburg 1976.

## Das pastorale Gespräch

### *Erwartungen und Befürchtungen*

Wenn von Pastoralpsychologie, humanwissenschaftlichen Methoden in der Seelsorge, von Gesprächsführung und Gruppendynamik die Rede ist, kann man auf ebenso heftige Ablehnung wie begeisterte Zustimmung stoßen. So erwarten sich die einen davon die Lösung ihrer alltäglichen Probleme im Umgang mit den Mitmenschen, und die anderen befürchten, daß Seelsorge auf Psychotherapie, Theologie auf Verhaltenswissenschaft reduziert wird. „Handelt es sich bei dem Trend zur Pastoralpsychologie um eine Invasion glaubens- und kirchenfremder oder sogar kirchenfeindlicher Ideologien und Praktiken oder geht es um eine ernsthafte und begrüßenswerte Hilfe, die Ausbildung und Fortbildung der Seelsorger und die seelsorgliche Praxis wirksamer und glaubwürdiger zu gestalten?“<sup>1</sup> Angesichts der immer größeren Anforderungen, die sich an den in der Pastoral Tätigen heute stellen, wird auch dessen Wunsch nach adäquaten Hilfen für seinen Umgang mit Gemeindemitgliedern, Mitarbeitern, Ratsuchenden, Andersdenkenden und Streitbaren, aber auch für seine privaten, persönlichen Beziehungen verständlich. Nicht selten verbindet sich aber mit diesem Wunsch die Erwartung, in kurzer Zeit in einem Kurs einige Methoden oder Techniken zu erlernen, ein paar Rezepte zu bekommen, um die genannten Beziehungen befriedigender gestalten zu können. Oder er greift zu einem Buch, in dem er eine Liste von „Gesprächs- oder Verhaltensregeln“ findet, die (einfach und bestechend einsichtig formuliert) seine Hoffnung nähren, die zwischenmenschlichen Probleme in den Griff bekommen zu können. Nicht selten folgt solchen Erwartungen dann die große Enttäuschung darüber, daß sich die schönen Sätze nicht so einfach verwirklichen lassen oder die konkrete Situation ganz anders ist, als das bei den Übungen im Buch oder im Kurs der Fall war. Dann werden die Verhaltensregeln rasch vergessen, und man ist gezwungen, sich wieder auf seinen „Hausverstand“ zu verlassen und „weiterzuwursteln“. Verständlich auch die Haltung jener Seelsorger, die angesichts der verwirrenden Fülle an psychologischen, psychotherapeutischen, psychiatrischen, gruppendynamischen, Selbsterfahrungs-, Gesprächsführungs- und sonstigen Seminaren und Büchern, die ihnen angeboten und angepriesen werden, gar nicht erst die Mühe auf sich nehmen, zu sichten, was für sie brauchbar sein könnte, oder sich nach ersten enttäuschenden Erfahrungen oder Berichten wieder davon abwenden. Für sie wirken auch die begeistertsten Erzählungen jener, die voll Enthusiasmus „nun endlich das Richtige“ gefunden zu haben meinen, eher abstoßend als einladend, weil die Faszination allzu messianisch und alleinseligmachend klingt.

### *Gespräch als tägliche pastorale Arbeit*

Andererseits ist nicht zu leugnen, daß viele Situationen in der täglichen pastoralen Arbeit eine verantwortungsbewußte Haltung im Gespräch erfordern: Vom zufälligen Gespräch auf der Straße bis zum Beichtgespräch, von der seelsorgerlichen Beratung in Glaubens- und Lebensfragen bis zum Gespräch zur Vorbereitung auf ein Sakrament, vom Religionsunterricht bis zum Krankenbesuch, vom Predigtgespräch bis zur Telefonseelsorge, ob mit einzelnen oder in der Gruppe, ob spontan oder mit Absicht herbeigeführt – die Bedeutung des Gespräches für die pastorale Praxis ist nicht zu übersehen. Aber gerade weil es so selbstverständlich ist, daß man dauernd redet, wird oft übersehen, wie wichtig es ist, wie man miteinander redet.

---

<sup>1</sup> Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie, Zur Situation der Pastoralpsychologie in der Bundesrepublik Deutschland, Tübingen 1978, 3.

Verantwortungsbewußtes Handeln in diesen Situationen setzt voraus, daß man sich ernsthaft damit auseinandersetzt, wie ein Gespräch abläuft, was in einem solchen Gespräch eigentlich alles passiert und welche Möglichkeiten es gibt, die vielfältigen Gesprächsbeziehungen zu verbessern. Im folgenden soll ein kurzer Überblick über die Möglichkeiten und Schwierigkeiten pastoraler Gesprächsführung geboten werden. Da es in diesem beschränkten Umfang keine vollständige Darstellung sein kann, beschränke ich mich auf eine praxisbezogene Erläuterung des personenzentrierten Ansatzes anhand von Beispielen und einen Überblick über den Lernprozeß bei der Ausbildung.

### *Gespräch als personale Begegnung*

Ein Gespräch ist viel mehr als ein Austausch von Worten oder Sätzen zwischen zwei Menschen. Auch ist es nicht allein durch den Inhalt dessen bestimmt, worüber die beiden reden, sondern wesentlich durch die gesamte Person der Gesprächspartner. „Hinter“ dem, was einer sagt, steht ja die ganze Erfahrungswelt des Sprechenden, seine Einstellung, seine Weltanschauung. Untrennbar mit dem Gesagten sind (bewußt oder unbewußt) die Erlebnisse und Gefühle des Betreffenden verbunden. So verstanden ist jedes Gespräch eine *personale Begegnung* zwischen den Gesprächspartnern.

Ein kleines Beispiel soll das verdeutlichen: Der einfache Satz „Was machst du heute nachmittags?“ kann, je nach Situation und Fragesteller verschieden, ganz Unterschiedliches aussagen. Er kann heißen: „Ich möchte gerne etwas gemeinsam mit dir unternehmen!“ (wenn er z. B. an einen Freund gerichtet ist). Oder er kann heißen: „Ich bin daran interessiert, mehr über dich zu erfahren“ (wenn man den Betreffenden näher kennenlernen will). Oder er kann eine bloße Floskel zur Gesprächsfortführung sein, ohne daß ein besonderes Interesse damit verbunden ist, und hat dann den Stellenwert von „Was sagst du zu diesem Wetter?“ Oder er kann ein unangenehmes Gespräch unterbrechen und auf ein anderes Thema bringen wollen („Reden wir nicht länger von dem, was war – reden wir lieber von der Zukunft: Was machst du denn heute nachmittags?“). Oder . . .

Untrennbar mit dem verbunden, was einer sagt („*Wortebene*“), ist also auch immer das, was er damit meint („*Bedeutungs- /Gefühlsebene*“). Wem es gelingt, zu verstehen, was jemand eigentlich zum Ausdruck bringt, wenn er etwas sagt, und nicht bloß die gesprochenen Worte mitzubekommen, der hat sicher den ersten wichtigen Schritt zu einer wirklichen Begegnung im Gespräch getan.

### *Aktives Zuhören*

Richtiges („*aktives*“) Zuhören ist eine große Kunst – sie schließt Offenheit dem anderen und sich selbst gegenüber ein. Denn was hier so einfach klingt, ist oft gar nicht so leicht zu verwirklichen: Sind doch nicht nur beim Gesprächspartner und seinen Worten Ebenen mit im Spiel, die nicht ausgesprochen werden, aber doch erst das Wesentliche des Gemeinten erschließen, sondern auch bei mir selbst, wenn ich zuhöre: Auch das Hören geschieht ja nicht unabhängig von meiner Person und meinen konkreten Erfahrungen, Gefühlen und Wünschen. Und so wird es ganz von diesen Bedingungen abhängen, wie ich höre, was ein anderer sagt (ob mir seine Frage, was ich nachmittags tue, angenehm ist oder nicht, ob ich sie erwartet habe, ob er mir sympathisch ist, welche Pläne ich selbst für den Nachmittag habe usw.). Und ganz je nachdem wird meine Antwort ausfallen, mit deren Worten wieder untrennbar meine eigene „*Bedeutungsebene*“ verbunden ist.

So kann die Antwort in unserem Beispiel lauten: „Ich gehe spazieren.“ (Was soviel bedeuten kann wie: „Willst du vielleicht mitgehen?“ oder aber: „Wenn du gemeinsam mit mir etwas unternehmen willst, mußt du es schon deutlicher sagen.“) Oder die Antwort kann sein: „Ich weiß noch nicht.“ (Was bedeuten kann: „Frag nicht weiter!“ oder: „Ich bin noch unschlüssig.“) Oder auch: „Hab' ich mir noch nicht überlegt!“ (im Tonfall von: „Das geht dich nichts an!“ oder: „Hast du vielleicht eine Idee?“) Oder, oder, oder . . .

Aus diesem einfachen Beispiel läßt sich ersehen, wie wichtig es ist, in einem Gespräch *bei beiden* auf das zu achten, was „hinter den Worten“ zum Ausdruck kommt, auf die Gefühle einzugehen, die bei meinem Gesprächspartner und mir mitschwingen. Jeder Gesprächsbeitrag verändert diese Gefühle, ruft neue hervor, bringt neue Assoziationen und Erfahrungen in den dynamischen Vorgang eines Gesprächsprozesses mit ein. Je genauer man beobachtet, umso deutlicher kann man fühlen, welch ein lebendiger, ununterbrochen wechselnder Vorgang ein Gespräch ist. Dies zu spüren, ist nicht primär eine Aufgabe des Wissens und des Verstandes (und daher nicht allein rational erlernbar), sondern ist eine Frage des Offenseins für Gefühle in mir und meinen Mitmenschen, eine Frage der Sensibilität. Ein solches Gespür für sich selbst und andere läßt sich nur durch Lernen aus der Erfahrung erwerben und ist auch – je nach der Persönlichkeit und ihrer Erfahrungsgeschichte – für jeden eine verschiedene Aufgabe. Das Erlernen von Gesprächsführung kann daher nicht eine Anhäufung von Techniken oder Regeln sein, sondern muß ein *ganzheitlicher, Gefühle und Verstand einer Person einschließender Lernprozeß* sein.

#### *Helfen – was heißt das?*

Was hier an einer simplen Frage („Was machst du heute nachmittags?“) gezeigt wurde, gilt umso mehr in den vielen Situationen, in denen sich Menschen um Rat und Hilfe an den Seelsorger wenden. Ich möchte die Situation eines „*helfenden*“ oder „*Beratungsgesprächs*“ unter den vielfältigen Möglichkeiten pastoraler Gespräche herausgreifen, weil man an ihr vielleicht am deutlichsten zeigen kann, worauf es bei verantworteter Gesprächsführung ankommt.

An einem Beispiel soll demonstriert werden, wie verschiedenartig die Reaktionen auf einen Hilferuf sein können und was dabei in den betroffenen Personen vor sich geht: Eine Frau wendet sich an einen Priester und sagt nach den einleitenden Worten mit einem deutlichen Vorwurf, aber auch Kränkung in der Stimme: „Wissen Sie, seit . . . seit einiger Zeit . . ., seit das mit mir so war, da kümmert sich mein Mann so wenig um mich. Ich kann es schon verstehen, daß er da mit mir nicht genug hat“<sup>2</sup>.

Wie man sich vorstellen kann, taucht nun eine ganze Menge Fragen in dem Priester auf: „Was meint sie mit ‚seit das so war‘? Und was bedeutet ‚daß er da mit mir nicht genug hat‘? Hat sich der Mann eine Freundin genommen? Was war da vor einiger Zeit? Vielleicht hat da die Frau ihrerseits . . .? usw.“ Wahrscheinlich wird er nun eine Frage stellen, um sich einen besseren Überblick verschaffen zu können, etwa: „Sie sagen ‚seit einiger Zeit‘. Ist da etwas Bestimmtes gewesen?“ oder: „Wie äußert sich das, daß sich Ihr Mann weniger um Sie kümmert?“ Solche und ähnliche Fragen sollen seiner Orientierung dienen. Dabei hat er bereits ein bestimmtes Konzept von Gesprächsführung eingeschlagen: Er versucht, sich einen Überblick zu verschaffen, um – ja wozu eigentlich? Die Antwort wird in den meisten Fällen lauten: „Um zu wissen, welches Problem die Frau hat und – um ihr dann einen Rat geben zu können, wie sie das Problem lösen kann.“

<sup>2</sup> Alle angeführten Beispiele stammen aus der eigenen Erfahrung des Verfassers bzw. aus Berichten von Teilnehmern aus Seminaren für Gesprächsführung.

Er wird also etwa, wenn sich herausstellt, daß die Frau sich vor einiger Zeit einen Seitensprung geleistet hat und dann ihr Mann seinerseits eine Beziehung zu einer Freundin aufgenommen hat, das Problem etwa so sehen: „Die Frau leidet unter der Tatsache, daß ihr Mann eine Freundin hat. Was soll sie nun tun?“ Sobald der Priester das Problem „herausgefunden“ hat, lassen sich viele weitere Vorgangsweisen denken. Wahrscheinlich wird in ihm etwa folgendes vorgehen: „Wenn sie selbst einen Seitensprung gemacht hat, darf sie sich nicht wundern, wenn ihr Mann auch eine Freundin hat.“ Oder: „Es ist ziemlich schwierig, ihr etwas Bestimmtes zu raten. Vielleicht sollten sich die beiden einmal darüber aussprechen.“ Und je nachdem wird er, seiner eigenen Einschätzung und Überlegung folgend, der Frau zu „helfen“ versuchen indem er ihr einen Rat gibt oder ihr zu verstehen gibt, daß sie das eben jetzt auch aushalten muß, weil es mehr oder weniger ihre (Mit)schuld ist, oder indem er auf ähnliche Krisen bei anderen Ehepaaren zu sprechen kommt, die dort das Problem so und so gelöst haben oder . . .

Damit aber stehen wir vor der Frage: Wie hilft er ihr wirklich? Und mehr noch: *Was heißt eigentlich „helfen“?*

### *Helfen durch Problemlösungsvorschläge*

Etwas vereinfacht läßt sich die genannte Vorgangsweise auf das traditionelle *Arzt-Patient-Schema* zurückführen: Nach der „Anamnese“ stellt der Seelsorger die „Diagnose“ und empfiehlt eine „Therapie“, die das Problem „lösen“ soll.

	„Herr Doktor, ich habe solche Schmerzen!“	„Herr Pfarrer, seit einiger Zeit kümmert sich mein Mann so wenig um mich . . .“
ANAMNESE	„Seit wann? Wo? Welcher Art? etc. Haben Sie Fieber?“	„Was war da? wie äußert sich das? . . .“
DIAGNOSE	„Sie haben eine Sommergrippe.“	Sie ist wohl eifersüchtig auf die Freundin des Mannes und hat gleichzeitig Schuldgefühle wegen des eigenen Seitensprunges.
THERAPIE	„Halten Sie Bettruhe und nehmen Sie diese Tabletten . . .“	„Vielleicht sollten Sie einmal mit Ihrem Mann offen über alles reden.“
HEILUNG/ LÖSUNG	Schmerzfreiheit bzw. Gesundheit.	?

Man kann aus dieser Darstellung leicht sehen, daß eine effektive Hilfe von mehreren Faktoren abhängt: Es liegt am Arzt (Seelsorger), die richtigen Fragen zu stellen, um zur richtigen Diagnose zu kommen und dann die richtige Therapie zu verordnen. Kommt es zu keiner Gesundheit (Problemlösung), war entweder die Diagnose oder die Therapie falsch, und er muß nochmals von vorne beginnen. Damit lastet eigentlich ein ungeheurer Druck auf dem Seelsorger: Er muß derjenige sein, der weiß, wie man auf das eigentliche Problem draufkommt, was das

Problem nun genau ist und wie man zu einer Lösung kommen kann. Tatsächlich entspricht diese Einstellung wohl vielfach den Erwartungen der Ratsuchenden und dem Selbstverständnis vieler Seelsorger, die damit zu „Fachleuten für Problemlösungen aller Art“ gemacht werden bzw. sich selbst in dieser Rolle sehen.

Und noch eine Schwierigkeit ist damit verbunden: Falls Diagnose und Therapie richtig waren und das Problem gelöst werden konnte: Der „Patient“ ist darauf angewiesen, beim nächsten Problem wieder zum „Fachmann“ zu kommen, um sich Rat (Therapie) zu holen. Er wird nicht befähigt, sich mit seinen Problemen selbst auseinanderzusetzen, sondern dazu angeregt, sich bei seinen Schwierigkeiten auf einen anderen zu verlassen, der ihm dann sagt, wie er sie zu bewältigen bzw. sein Leben zu gestalten hat. Daß dies bereits in der Medizin ein höchst problematischer Ansatz ist, braucht hier nicht dargestellt zu werden. Einsichtig ist wohl, daß dieses Modell (obwohl es der weitverbreiteten und gängigen Anschauung und Praxis von „Helfen“ entspricht) unbrauchbar, ja gefährlich für einen verantwortungsbewußten Umgang mit Menschen, die Lebens- und Glaubenschwierigkeiten haben. Von der Überforderung des Seelsorgers, der es ja nicht gerade mit Bagatellproblemen, sondern meist mit den Lebensfragen des Menschen schlechthin zu tun hat, gar nicht zu sprechen.

#### *Helfen als Verändern durch Verstehen*

Wenn es also gerade nicht um eine Problemlösung durch den „Fachmann“ gehen soll, sondern der Gesprächspartner imstande sein soll, selbstverantwortlich sein Leben zu gestalten, seine Probleme zu bewältigen und aus eigenem zu einer Lösung zu finden, dann muß wohl der ganze Vorgang des „Helfens“ anders gesehen und verstanden werden. Und dies ist leicht möglich, wenn man einmal in Gedanken die Rollen vertauscht: Was erwarte ich mir denn selbst, wenn ich zu einem Menschen gehe, um ihm meine Probleme anzuvertrauen? Doch zuallererst, daß er mich akzeptiert, wie ich bin, daß er mich versteht und meine Schwierigkeiten ernst nimmt und nicht vorschnell mit „guten Ratschlägen“ da ist.

Dieses „Verstehen“ schließt ein, daß er zuhört, d. h. daß er imstande ist, die Dinge so zu sehen, wie ich sie empfinde, daß er mitfühlen kann. Dadurch kann eine Beziehung entstehen, in der ich mich angenommen erlebe, ganz gleich, was ich getan habe oder wie mein Problem aussieht. Wenn mir der Gesprächspartner eine solche Haltung entgegenbringt, dann kann ich mich auch selbst mehr akzeptieren und bin fähig, mich selbst ein bißchen anders zu sehen, mit etwas mehr Distanz vielleicht oder aus einem anderen Blickwinkel. Und vielleicht geht mir da plötzlich auf, daß ich ja auch . . . oder da fällt mit ein, ich könnte vielleicht einmal . . . ja, *ich* selbst kann etwas tun, ich bin imstande, mein Problem, mein Leben selbst in die Hand zu nehmen . . .

Für das oben angeführte Beispiel bedeutet das, daß der Priester von allem Anfang an sein Augenmerk nicht darauf richtet, was da eigentlich los ist mit der Frau (welches Problem sie hat, was vorgefallen ist . . .), sondern sich fragt: „Wie empfindet sie? Was geht in ihr vor?“ Und wenn er sich ihren Gefühlen zuwendet, wird er spüren: „Sie hat einerseits Verständnis für den Mann, andererseits leidet sie darunter, sie macht ihm Vorwürfe, sie ärgert sich – über ihn und über sich selbst. Sie denkt: ‚Eigentlich dürfte ich ihm doch nichts vorwerfen, aber es kränkt mich doch sehr . . .‘“

Dann wird der Priester auch nicht fragen, was da war, sondern vielmehr *sein Verständnis ihrer Gefühle zum Ausdruck bringen*; je nachdem, wie er es genau spürt, etwa mit den Worten: „Einerseits können Sie Ihren Mann ja verstehen, aber es tut Ihnen auch weh, wenn er Sie vernachlässigt.“ Damit hat er viel mehr getan, als nur ihre Worte wiederholt (daß es ihr wehtut, hat sie ja auch gar nicht gesagt, aber er hat es an ihrer Stimme gemerkt. Vielleicht sagt er auch: „Sie sind sehr wütend auf ihn.“). Er hat ihr zu verstehen gegeben, daß er mitempfinden kann, was in ihr vorgeht. Sie kann nun ihrerseits darüber weiterreden, weil sie sich verstanden fühlt, vielleicht auch sich den Ärger oder die Kränkung selbst etwas mehr zugehen und im weiteren Gespräch zu einer etwas veränderten Sicht ihrer Situation kommen. Hoffentlich erfährt sie sich dabei von dem Priester so angenommen, daß sie sich auch selbst besser akzeptieren kann. Sie leidet ja gerade darunter, daß sie sich von ihrem Mann vernachlässigt fühlt. Hier aber findet sie jemand, der sich ihrer annimmt, der sie nicht be- oder verurteilt („Da darf sie sich nicht wundern, wenn sie es selbst auch gemacht hat!“), sondern der ihr zutraut, mit ihren Problemen selbst fertigzuwerden. Freilich kann niemand voraussagen, wie das werden soll oder werden wird. (Aber das konnte der Priester mit dem Ratschlag, sie sollte mit ihrem Mann einmal darüber reden, auch nicht.)

Der Priester übernimmt hier also nicht die Rolle des „Fachmannes für Ehekrisen“, sondern er wendet sich als Person den Gefühlen der Frau zu; er reagiert als Mensch – so, wie er es empfindet.

### *Direktive versus personenzentrierte Gesprächsführung*

Wenn man es in einer kurzen Gegenüberstellung zusammenfaßt, dann zeigt sich, daß es statt auf kluge Fragen (hinter denen nur zu oft Wißbegier steckt) auf Akzeptieren, Verständnis und Echtheit ankommt, statt auf Diagnosestellung auf die Beziehung zum Gesprächspartner, statt auf gute Vorschläge und andere „Therapie“-formen auf die Erfahrung, die der Gesprächspartner in der Beziehung machen kann, und statt auf vorgegebene Lösungen auf eigenverantwortlich gestaltetes Leben und das Vertrauen in die Fähigkeit, sich selbst helfen zu können. Im einen Fall gehen die Initiativen (der eingeschlagene Weg, die Problemlösungsvorschläge) vom Priester aus („*problemzentriertes, direktives Vorgehen*“), im anderen Fall handelt es sich um *Hilfe zur Selbsthilfe* („*personenzentrierte Gesprächsführung*“).

Der Seelsorger, der die genannten Haltungen bzw. Einstellungen verwirklicht, ermöglicht eine ganz bestimmte Form von hilfreicher Beziehung („*personenzentriert*“), in der eben der Mensch als ganzer und nicht isoliert sein Problem im Mittelpunkt steht. In einer solchen, durch Vertrauen gekennzeichneten Beziehung ist es dem Gesprächspartner möglich, zu sich selbst mehr Vertrauen zu gewinnen, sich selbst anders zu sehen, seine Probleme in einem neuen Licht wahrzunehmen und damit eine (gegenüber seiner früheren Einstellung) korrektive Erfahrung zu machen, die ihm ein Stück Wachstum und Reifung seiner Person bringt. Ziel ist, daß der Gesprächspartner selbst in der Lage ist, sein Problem zu verstehen und zu bewältigen.

DIREKTIVES VORGEHEN    PERSONENZENTRIERTE GESPRÄCHSFÜHRUNG  
 („ich helfe dir“)                      („ich helfe dir, dir selbst zu helfen“)

Anamnese	personenzentrierte Einstellungen: Wahrhaftigkeit, Wertschätzung, Verstehen
Diagnose	hilfreiche Beziehung
Therapie	korrektive Erfahrung
Heilung/Lösung/Hilfe	Persönlichkeitsreifung/Selbsthilfe

*Der theoretische Ansatz nach Carl R. Rogers*

Freud kommt das Verdienst zu, die Bedeutung des Gesprächs zur Heilung neu entdeckt zu haben. In der Folge haben besonders amerikanische Theologen frühzeitig die pastorale Relevanz dieser Erkenntnis in pastoralpsychologischen Konzepten zum Ausdruck gebracht<sup>3</sup>. Seit mehreren Jahrzehnten greift die Pastoralpsychologie in hohem Maß auf die humanistische Psychologie und insbesondere auf den personenzentrierten Ansatz von C. R. Rogers zurück. Dies wohl unter anderem, weil die anthropologischen Voraussetzungen dieses psychotherapeutischen Konzepts in weit geringerem Maße einem christlichen Menschenbild entgegenstehend als etwa bei Psychoanalyse und Verhaltenstherapie verstanden wurden. Darüber hinaus ist die empirische Absicherung des personenzentrierten (früher auch: klientenzentrierten oder nicht-direktiven) Vorgehens durch eine Fülle von Untersuchungen in den verschiedensten Bereichen sozialer Interaktionen (Psychotherapie, Erziehung, Erwachsenenbildung, Sozialarbeit u. a.) erfolgt. Nicht zuletzt scheint die weit weniger komplexe und komplizierte Theorie und (scheinbar) leicht erlernbare Praxis dafür ausschlaggebend gewesen zu sein. Vielfach wurde es auch als Basisverhalten angesehen, auf das man später mit weiterer Ausbildung andere Methoden aufbauen könne. Leider hat sich – in Zusammenhang damit – ein grundlegendes Mißverständnis des gesamten Konzepts im deutschen Sprachraum weit verbreitet, das man auch in der einschlägigen Literatur finden kann. Die deutschsprachige Rogers-Rezeption blieb weitgehend auf eine Phase der Entwicklung des Konzepts beschränkt, wie sie Rogers selbst in den fünfziger Jahren durchgemacht hat. So kann man heute noch vielfach die Darstellung auf die Technik des „Spiegeln“ und die „Basisvariablen“ (Grundverhaltensweisen) des Helfers reduziert vorfinden<sup>4</sup>. Allzuleicht konnte sich so auch das Mißverständnis einer leicht trainierbaren Technik der Gesprächsführung einschleichen. Dabei werden aber unbesehen

<sup>3</sup> So Anton T. Boisen, Seward Hiltner, Wayne Oates, Howard J. Clinebell, Paul E. Johnson u. a. (Vgl. dazu ausführlich *Dietrich Stollberg*, *Therapeutische Seelsorge*, München 1969). Hiltner (Standardwerk: *Pastoral Counseling*, Nashville-New York 1949) ist mit Carl Rogers persönlich bekannt.

<sup>4</sup> Vielfach wird das Gesprächsgeschehen einseitig dargestellt, als käme es darauf an, daß ein bestimmtes Verhaltensrepertoire des Helfers bestimmte Wirkungen beim Gesprächspartner hervorrufen würde; der Beziehungsaspekt (den Rogers in starker Anlehnung an Martin Buber versteht) und die (Selbst)Erfahrung im Gesprächsprozeß beim Helfer werden dabei übersehen. Rogers wendet sich immer wieder scharf gegen solche Mißverständnisse, so auch bei seinem Aufenthalt in Österreich im April 1981 in zahlreichen Diskussionen. Vgl. auch C. R. Rogers/R. L. Rosenberg, *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*, Stuttgart 1980, 75–93.

<sup>5</sup> Vermutlich ist es auch kein Zufall, daß gerade jene 3 Veröffentlichungen, die Rogers selbst als seine wichtigsten bezeichnet (persönl. Mitteilung), bislang nicht ins Deutsche übersetzt sind. Es sind dies: *The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change*, in: *Journal of Consulting Psychology*, 21,2 (1957), 95–103. – *A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework*, in: S. Koch (ed.), *Psychology: a study of a science*, Vol. III, New York 1959, 184–256. – *Client-centered psychotherapy*, in: *Kaplan/Saddock/Freeman* (ed.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, III, Baltimore 1980, 2153–2168. (Eine frühere Fassung findet sich deutsch in: *Therapeut und Klient*, München 1977, 15–52).

gerade die eigentlichen Intentionen Rogers', nämlich den Gesprächspartner als einmaligen Menschen und jedes Gespräch als neuen Prozeß zu sehen, mißachtet<sup>5</sup>.

Nach Rogers besteht die zentrale Hypothese des personenzentrierten Ansatzes darin, daß „das Individuum unermeßlich reiche Anlagen in sich trägt, sich selbst zu verstehen (. . . und) zu verändern und daß diese Anlagen sich nur dann erschließen können, wenn eine genau definierbare Atmosphäre von fördernden psychologischen Einstellungen geschaffen werden kann“<sup>6</sup>.

Er nennt drei Bedingungen für eine solche „wachstumsfördernde Atmosphäre“, deren Ziel die Entfaltung der Persönlichkeit ist:

*Wahrhaftigkeit* (Echtheit, Kongruenz): Je mehr der Helfer in der Beziehung „er selbst ist und sich hinter keiner beruflichen oder persönlichen Fassade verbirgt, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit“, daß der andere „sich wandelt und auf konstruktive Art wächst“<sup>7</sup>. Das bedeutet, daß die Gefühle und Haltungen, die im Helfer sind, nicht verborgen werden, sondern offen zum Ausdruck kommen. Statt eine professionelle Rolle zur Schau zu tragen, zeigt er sich als die Person, die er in Wahrheit ist. Damit ist der Gesprächspartner imstande, genau zu erkennen, was der Helfer für ihn in der Beziehung ist, weil er „transparent“ ist und Übereinstimmung oder Kongruenz herrscht zwischen dem, was der Helfer in seinem Inneren empfindet, dem, was ihm bewußt ist und dem, was er dem anderen gegenüber zum Ausdruck bringt.

*Persönliche Wertschätzung* (Anerkennung, Achtung, Anteilnahme): Der Helfer zeigt eine bedingungslos positive Zuwendung, eine akzeptierende Haltung gegenüber dem, was sein Gesprächspartner in diesem Augenblick „ist“. Das schließt die Bereitschaft ein, ihm gegenüber „das zu sein, was immer an unmittelbarem Gefühl in ihm vorgeht – Verwirrung, Ärger, Angst, Zorn, Mut, Liebe oder Stolz. Es handelt sich dabei um eine nichtbesitzergreifende Anteilnahme“ durch den Helfer<sup>8</sup>.

*Einführendes Verstehen* (Empathie): Der Helfer spürt bei seinem Partner genau jene „Gefühle und persönlichen Bedeutungszusammenhänge“ auf, die dieser gerade erfährt und teilt ihm dieses Verstehen mit. Eine solche Art des „einführenden, aktiven Zuhörens ist höchst selten in unserem Leben. Wir glauben zuzuhören, aber tatsächlich hören wir äußerst selten mit echtem Verständnis und wahrer Einfühlung zu“<sup>9</sup>.

Durch diese Haltungen (die also ihrem Wesen nach auch Haltungen sich selbst gegenüber sind: Wahrhaftigkeit, Wertschätzung und Verstehen der eigenen Person sind Voraussetzungen für einen dynamischen Prozeß des wahrhaftigen, wertschätzenden Verstehens des Gesprächspartners und umgekehrt) neigt der andere dazu, „sich selbst mehr und mehr zu mögen“. Durch die einführende Aufmerksamkeit wird es ihm möglich, dem Ablauf seiner eigenen inneren Erfahrungen genauer zuzuhören. „Und in dem Maße, in dem die Person sich selbst versteht und achtet, erfolgt eine Entwicklung ihres Selbsts, das mehr mit dem Erlebten in Einklang steht. Die Person wird dadurch wahrhaftiger und zugleich echter (. . .). Es entsteht so eine größere Freiheit, jene Person zu sein, die er in seinem Innersten ist“<sup>10</sup>.

Im Anschluß an diese skizzenhafte Darstellung soll nicht unerwähnt bleiben, daß keine Vorgangsweise verabsolutiert werden darf und jede Methode ihre Grenzen hat. Genauso wie es keine allgemeingültig anerkannte und in allen Fällen anwendbare psychotherapeutische Methode gibt, gibt es nicht *die* Methode pastoraler Gesprächsführung<sup>11</sup>. Mir scheint

<sup>6</sup> C. R. Rogers, The foundations of the person centered approach, Vortrag, gehalten am 2. April 1981 an der Univ. Wien [englisch in: Education 100,2 (1979), 98–107], deutsch im Manuskript: Die Grundlagen des personenzentrierten Ansatzes, 1 (eigene Übersetzung).

<sup>7</sup> A. a. O., 2.

<sup>8</sup> A. a. O.

<sup>9</sup> A. a. O., 3.

<sup>10</sup> A. a. O.

<sup>11</sup> Auf die vielfältigen Anregungen aus der Tiefenpsychologie konnte hier überhaupt nicht eingegangen werden; vgl. z. B. H. J. Thilo, Beratende Seelsorge, Göttingen 1971.

jedoch wichtiger, die Grenzen zu sehen, die an den eigenen Fähigkeiten liegen, die genannten Haltungen sich selbst und dem anderen gegenüber zu realisieren. Jeder Therapeut und jeder Seelsorger wird letztlich seine eigene „Methode“ entwickeln, die seiner Persönlichkeit und deren Einstellungen entspricht. Wenn man auch dem grundsätzlich optimistischen Menschenbild Rogers' zustimmen kann, bleiben freilich für den Christen die anthropologischen Voraussetzungen jedes psychologischen bzw. psychotherapeutischen Ansatzes ständig am Menschenbild Jesu und der Bibel zu korrigieren – wie auch umgekehrt aus den modernen humanwissenschaftlichen Theorien und Praktiken viele Impulse für ein besseres Verständnis des christlichen Menschenbildes hervorgehen.

### *Was ist ein pastorales Gespräch?*

Die von den Humanwissenschaften postulierte „Hilfe zur Selbsthilfe“ im Gegensatz zu einer Hilfe, die neue Abhängigkeiten nach sich zieht und dem anderen nicht zutraut, sich selbst helfen zu können, wird in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit vom II. Vatikanum gefordert: „Alles apostolische Wirken muß seinen Ursprung und seine Kraft von der Liebe herleiten.“ Christus „selbst wollte gleichsam derselbe Gegenstand der Liebe sein wie die Brüder, als er sagte: ‚Wenn ihr etwas auch nur einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr es mir getan‘ (Mt 25, 40) (. . .). Damit die Übung dieser Liebe über jeden Verdacht erhaben sei und als solche auch in Erscheinung trete, muß man im Nächsten das Bild Gottes sehen, nach dem er geschaffen ist, und Christus den Herrn, dem in Wahrheit all das geboten wird, was einem Bedürftigen gegeben wird. Man muß auch in tiefer Menschlichkeit auf die personale Freiheit und Würde dessen Rücksicht nehmen, der die Hilfe empfängt. Weder das Suchen des eigenen Vorteils noch Herrschsucht dürfen die Reinheit der Absicht beflecken. (. . .) Man muß die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen. Die Hilfeleistung sollte so geordnet sein, daß sich die Empfänger, allmählich von äußerer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können“<sup>12</sup>.

Nur in solchen Beziehungen ist auch die (glaubhafte) Vermittlung von Glaubenserfahrung möglich – in Beziehungen mit Menschen, die echt, akzeptierend und verständnisvoll statt professionell, beurteilend und belehrend sind. Wer sich mit dem Prozeß der Gesprächsführung auseinandersetzt, wird leicht verstehen, daß es nicht so sehr darauf ankommt, mit welchen Worten man etwas sagt, sondern vielmehr darauf, aus welcher Überzeugung und Grundhaltung heraus man spricht. Der Glaube kommt aus der Erfahrung, besonders aus der Erfahrung in Begegnung mit Glaubenden. Für eine solche Begegnung ist auf seiten des Seelsorgers eine Einstellung, die den anderen als Gesprächs- bzw. Seelsorgepartner ansieht, als ganze Person ernstnimmt, erforderlich.

Eine so verstandene *dialogisch-partnerschaftliche Pastoral*, der es um Zuhören, Verstehen, gemeinsames Suchen, um Ermöglichen von Erfahrungen, um Hilfe zu personalem Glauben, um brüderliche Liebe<sup>13</sup> geht, wird das (personenzentrierte) Gespräch als eine wesentliche Form der Verkündigung und Diakonie ansehen.

<sup>12</sup> Dekret über das Laienapostolat, 8.

<sup>13</sup> Rogers nennt selbst die (theologisch verstandene) Agape in diesem Zusammenhang: „Mir scheint, im Therapeuten findet sich eine tiefstehende Erfahrung der zugrundeliegenden Gemeinsamkeit – sagen wir: Brüderlichkeit – des Menschen.“ (Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*, Stuttgart 1973, 92). „Es bedeutet eine Art von Liebe für den Klienten, wie er ist; vorausgesetzt, daß wir das Wort Liebe entsprechend dem theologischen Begriff Agape verstehen und nicht in seiner romantischen oder besitzergreifenden Bedeutung.“ (Ders., *Die zwischenmenschliche Beziehung: Das tragende Element in der Therapie*, in: *ders.*, *Therapeut und Klient*, München 1977, 186.)

Ein Gespräch wird nicht durch den religiösen Inhalt und nicht durch eine spezifische Methode zu einem pastoralen Gespräch. Vielmehr liegt es an der Intention und Motivation dessen, der ein solches Gespräch führt: Aus welchem Selbstverständnis und in welcher Haltung er seinem Gesprächspartner begegnet. Als „Fachmann“ wird er es aus der Haltung tun: „Ich bin gekommen, um ihnen beizubringen, wie man die Welt sehen und wie man Probleme lösen muß.“ Als Glaubender wird er es in der Haltung Jesu tun: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Jo 10, 10). Und irgendwo zwischen diesen beiden Einstellungen wird sich jeder selbst finden, zwischen Vertrauen und Verordnen, zwischen Respekt und Achtung vor dem anderen als einem anderen und dem Nicht-aushalten-Können des Fremden, zwischen echter (Seel)Sorge und ängstlichem Befürsorgen, zwischen Mitleiden und Mitleid, zwischen Liebe und Selbstschutz.

Pastorale Gesprächsführung kann damit (als Lernprozeß für den Seelsorger wie für den Seelsorgepartner verstanden) der „Erneuerung durch Versöhnung“ dienen, indem sie beiträgt, unsre „Entfremdung von uns selbst, von unsren Familien, von unsren Mitchristen, von Menschen außerhalb der Kirche und von einer tieferen Beziehung zu Gott überwinden“ zu helfen<sup>14</sup>.

#### *Wie kann man pastorale Gesprächsführung lernen?*

Aus der theoretischen Darstellung geht hervor, daß sich pastorale Gesprächsführung nicht aus einem Buch oder in einem Kurs als Technik erlernen läßt. Dabei kann es nur zu einem ersten Anstoß kommen.

Lernziele eines Seminars aus pastoraler Gesprächsführung müssen neben dem grundsätzlichen Kennenlernen der Prozesse, die in einer Gesprächsbeziehung ablaufen, die Sensibilisierung für das Geschehen im Gesprächspartner und in der eigenen Person, die Auseinandersetzung mit der eigenen Gesprächsführung und die Einübung eines hilfreicherer Gesprächsverhaltens durch fortschreitendes Lernen an der eigenen Erfahrung sein. Daß es in einem solchen Seminar zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der eigenen (persönlichen, christlichen, pastoralen) Identität kommen muß, versteht sich nach dem Genannten von selbst<sup>15</sup>.

Im folgenden soll am Beispiel einer Theologiestudentin in einem klinischen Ausbildungseminar anschaulich gemacht werden, wie sich ein solcher Lernprozeß abspielen kann: Sie machte 6 Besuche bei einem Patienten, den sie beim ersten Mal noch in der Intensivstation nach einem Herzinfarkt antraf. Nach dem 4. Besuch fertigte sie über diese Beziehung ein Gesprächsprotokoll an:

„Da die früheren Gespräche bereits ergeben haben, daß es unmöglich ist, mit ihm tiefergehende Fragen zu erörtern, gehe ich ohne große Hoffnung hin. Beginn mit üblicher Konversation.

Ich: Und wie geht es Ihnen?

Herr K.: Tag für Tag ein bißchen besser. Ich gehe schon spazieren, war auf dem Gang und in der Kapelle.

Ich: Sie vergrößern also wieder Ihre Kreise, dehnen den Umkreis des Bettes aus.

Er reagiert nicht weiter darauf. Weiteres Gespräch über Besuche, Entlassung, Nichtstun im Spital.

<sup>14</sup> H. Clinebell, Modelle beratender Seelsorge, München 1971, 11.

<sup>15</sup> Vgl. P. F. Schmid, Pastorale Gesprächsführung, Modell- und Erfahrungsbericht über Ausbildungskurse, in: H. Erhardt u. a. (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien 1977, 186–200.

Herr K.: Ich darf mich nicht aufregen, wenn ich nach Hause komme. In Konfliktfragen muß künftig meine Frau entscheiden. Auch bei Telefongesprächen muß ich mich zurückhalten, z. B. wenn jemand frech ist, und ich bin es wieder.

Ich: Da kann man sich vielleicht trainieren, daß man nicht mit Aufregung antwortet.

Herr K.: Ah ja, daß man sagt: Ich darf mich nicht aufregen.

Ich: Regen Sie sich leicht auf?

Herr K.: Ja, das hängt mit meinem Blutdruck zusammen. Hier habe ich mich aufgeregt, weil ich nur einen Pappteller bekommen habe. ( . . )

Gespräch endet wieder unverbindlich.“

Als die Studentin dieses Gespräch in der Seminargruppe berichtete, sagte sie, ihre Schwierigkeiten lägen besonders darin, daß es ihr nicht gelänge, mit Herrn K. in ein tiefergehendes Gespräch zu kommen. Sie schreibt darüber im Erfahrungsbericht: „Schon ziemlich am Anfang stellte ich für mich die Prognose: Es wird nicht viel dabei herauskommen. Dieser Mann will offenbar nicht über seine Gefühle sprechen.“

In der Gruppe wurde sie über ihre eigenen Gefühle bei dem Gespräch mit Herrn K. befragt. Sie sagte, sie würde manchmal ärgerlich, weil die Gespräche so unverbindlich blieben. Auch beklagte sie sich, daß sie immer wieder ältere Leute als Gesprächspartner habe. Ein anderer Gruppenteilnehmer meinte, er habe das Gefühl, falls er selbst der Patient wäre, daß sie sich für ihn eigentlich nicht interessiere und er sich nicht ernstgenommen fühlen würde.

Bei der Analyse des Gesprächsprotokolls entdeckten wir mehrere Stellen, wo die Studentin viel zu wenig auf die Gefühle des Herrn K. eingegangen war, z. B. als er seine Sorge, nicht mehr voll einsatzfähig zu sein („Ich darf mich nicht aufregen . . .“), zum Ausdruck brachte und ihre Antwort eigentlich nur ein billiger Trost („Da kann man sich vielleicht trainieren . . .“) war. Hier und an anderen Stellen mußte Herr K. den Eindruck bekommen, nicht ganz verstanden zu werden in seiner Lebenssituation, die er als stark einschränkend erlebte.

Das weitere Gespräch in der Gruppe ergab schließlich, daß die Studentin die tiefliegende Angst des alten Mannes vor dem allmählichen Sterben (wie sie gerade in der Sorge wegen der eingeschränkten Leistungsfähigkeit zum Ausdruck kam) abwehrte. Sie sagte plötzlich: „Und wenn er mich direkt mit seiner Angst vor dem Sterben konfrontiert, was soll ich dann sagen?“

So schreibt sie auch in ihrem Erfahrungsbericht weiter: „Ein Besprechen dieses Falles in der Supervisionsgruppe ließ mich die Situation genauer sehen. Daß nämlich ich es bin, die seine Gefühle nicht aufnimmt bzw. durch meine eher pessimistische Einstellung ihn daran hindere, sich auf Gefühle einzulassen.“ Sie hatte erkannt, daß sie mit einer Ursache war, warum das Gespräch keinen Tiefgang erreichen konnte. Von dieser ersten Erkenntnis zur praktischen Umsetzung war aber noch ein weiter Weg: In ihrem letzten Gespräch mit Herrn K. gelang es ihr aber, mit ihm über das heikle Thema ein bißchen ins Gespräch zu kommen.

Einige Auszüge aus dem Protokoll: „Herr K. hat eben von seiner Entlassung erfahren und ist aufgeregt. Ich bin etwas in Spannung (wegen des Gespräches in der letzten Seminargruppe) und beschließe, mich gut zu konzentrieren ( . . ).

Herr K. zeigt plötzlich echtes Gefühl: Ich war mich verabschieden bei der Schwester, die Nachtdienst gemacht hat. Sie hat dabei immer so schön Orgel gespielt. (Er weint fast.) Sie sagte: ‚Es ist immer schön, jemanden zu beglückwünschen, der dem Tod von der Schaukel gesprungen ist.‘ Vier nach mir auf der Intensivstation haben es nicht geschafft.

Ich: Ich kann mir vorstellen, daß es ein gutes Gefühl ist, wenn es einem gelungen ist, eine solche Situation zu überwinden.

Er bleibt emotional bewegt. Ich spüre Unsicherheit und Sorge hinter seinen Worten.

Herr K.: Ich werde nichts tun dürfen, wenn ich nach Hause komme.

Ich: Das wird sich bestimmt langsam wieder bessern.

Herr K.: Ich weiß nicht; bei allen ist das nicht so. Ich habe hier von einem Mann gehört, der

wollte einige Jahre nach einem Infarkt eine kleine Birke in seinem Garten umsägen, weil sie ihn störte. Man fand ihn tot neben der Birke.

Ich: Das ist schlimm, ja. (Pause.)

Herr K.: Man denkt gar nicht, wie viele schlimme Sachen es gibt.

Ich: Ja, und es kommt so unerwartet, ohne daß man damit rechnet.

Herr K.: Ja, es hat auch so plötzlich angefangen in der Nacht um halb vier . . .

Er erzählt die Geschichte vom Beginn seiner Krankheit.“

Wieder kam das Gespräch auf das Thema („Ich werde nichts tun dürfen, wenn ich nach Hause komme“). Immerhin war die Studentin diesmal bereits in der Lage, nach der ersten Abwehr („Das wird sich bestimmt langsam wieder bessern.“) doch darauf einzugehen und ihn so zuerst über den Mann mit der Birke und dann über sich selbst reden zu lassen. In ihrem Erfahrungsbericht schreibt sie über ihre Einsicht nach diesem Gruppengespräch: „Herr K. hatte diesmal, gerade an seinem Entlassungstag, sehr starke Gefühle gezeigt. Todesangst schwang in seinen Worten mit. Ich lehnte es ab, diese negativen Gefühle zu akzeptieren, und versuchte, sie abzuschwächen. Daß er mich beharrlich immer wieder dorthin führen wollte, zeigte der Gesprächsverlauf. In der Reflexion mußte ich zugeben, daß ich meine eigene Todesangst verdrängt hatte und es mir daher auch nicht möglich war, auf die Angst meines Gesprächspartners einzugehen. Ich ließ mich nur hilflos und realitätsverleugnend auf dieses Gespräch ein. Eine Situation, in der ich auch vorher schon öfter war. Ich lernte viel aus diesem Gespräch: Daß ich mich mit meiner eigenen Todesproblematik auseinandersetzen muß, um mit anderen darüber reden zu können, und daß ich auch negative Gefühle annehmen muß.“

Wir arrangierten in der Gruppe daraufhin ein Rollenspiel, das über die Verdrängung der Todesangst hinaus noch einen weiteren wichtigen Aspekt zutage förderte. Sie meinte nachher spontan: „Er könnte mein Vater sein; was soll ich ihm denn sagen?“ Herr K. hatte sie mit seinen Ängsten vor dem Altwerden und Sterben an ihren Vater erinnert, dem sie sich in ähnlichen Gesprächssituationen nicht gewachsen fühlte. Darin lagen die Wurzeln für ihre Kontaktschwierigkeiten mit Herrn K. Sie faßt ihre Erfahrungen in der Seminargruppe folgendermaßen zusammen: „Ich habe die Gruppe als sehr angenehm empfunden. Durch das freie Gesprächsklima war die Möglichkeit gegeben, alle Schwierigkeiten einzubringen. Die Gruppe war dadurch *entlastend*, sie übte aber auch eine gewisse Kontrollfunktion aus und war *fordernd*(. . .). Für mich am wesentlichsten war die Anregung zur *Reflexion*, das Aufzeigen von möglichen Ursachen von Schwierigkeiten und von Zusammenhängen, die mir nie aufgefallen wären. Es war hilfreich zu sehen, daß andere ähnliche Schwierigkeiten hatten (. . .). Eine weitere Funktion der Gruppe: Sie hat *ermutigend* gewirkt“<sup>16</sup>.

Im Anschluß an dieses Beispiel sei noch erwähnt, daß neben der einschlägigen Ausbildung eine berufsbegleitende Fortbildung (Supervision) erforderlich wäre. Leider wird dem trotz einzelner positiver Ansätze unter Seelsorgern noch viel zu wenig Beachtung geschenkt.

---

<sup>16</sup> Aus einem Pastoralpraktikum an der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien in Form eines klinischen Gesprächspraktikums.

*Weiterführende Literatur:*

Carl R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*, Stuttgart 1973; *ders.*, *Therapeut und Klient*, München 1977; *ders.*/R. L. Rosenberg, *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*, Stuttgart 1977; *ders.*, *Der neue Mensch*, erscheint Stuttgart 1981; H. J. Clinebell, *Modell beratender Seelsorger*, München 1971; *Diakonia 1* (1974) (Schwerpunkt: Das seelsorgliche Gespräch); H. Faber/E. v. d. Schoot, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*, Göttingen 1968; M. v. Kriegstein, *Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge*, Stuttgart 1977; M. Kroeger, *Themenzentrierte Seelsorge*, Stuttgart 1973; P. Johnson, *Psychologie der pastoralen Beratung*, Wien 1969; H. C. Piper, *Gesprächsanalysen*, Göttingen 1973; J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch*, Göttingen 1972.

## Zusammenfassung

Pastorale Gesprächsführung als personenzentrierte Begegnung ist durch eine Grundhaltung gekennzeichnet, die darauf hinzielt, eine Beziehung anzubieten und aufzubauen, in der der Seelsorger durch Wahrhaftigkeit, persönliche Wertschätzung und einführendes Verstehen dem Gesprächspartner und sich selbst gegenüber einen Raum für die Entfaltung der Persönlichkeiten beider (des Partners und des Seelsorgers) zu schaffen versucht. In einer solchen Haltung liegt die Möglichkeit zur Erfahrung des Angenommenseins und des Sich-selbst-Annehmens, zur Erfahrung des reifen Mensch- und Christseins in Freiheit und Selbstbestimmung, zur Erfahrung von Liebe. So ist die Beziehung offen für die Erfahrung von Angenommensein und Liebe von Gott.

Man kann in einem Gespräch viel „anstellen“ – aufbauen wie zerstören. Dies soll ein abschließendes Gesprächsbeispiel zwischen einem Strafgefangenen und dem Gefängnis-seelsorger zeigen: Aggressiv und verbittert klagt der Inhaftierte sein Leid: „Ich habe zur Kirche keine gute Einstellung. Aber ich habe nichts gegen eine Religion. Ich glaube an Gott, aber ich habe etwas gegen die Kirche, denn sie übt eine Macht aus, weil sie Menschen eine bestimmte Richtung vorschreibt. Und noch eins: Der wichtigste Abschnitt meines Lebens ist in einem katholischen Kinderheim abgelaufen. Ich habe damals rein gar nichts von der christlichen Liebe gespürt, sondern nur die, wie ich es nenne, christliche Härte. Wenn wir sonntags zum Beispiel nicht zur Kommunion gingen, gab es anschließend kein Frühstück, als Strafe. Manchmal war es noch härter. Damals konnte ich mich nicht dagegen wehren.“

Wird er zu Antwort bekommen: „Ja, das war seinerzeit, aber inzwischen hat sich in der Kirche einiges geändert.“? Oder: „Mit solchen Praktiken bin ich auch nicht einverstanden. Aber das war, wie Sie ein Kind waren, und nun sind Sie doch ein erwachsener Mann . . .“ Oder: „Die Kirche besteht eben aus Menschen, und Menschen können Fehler machen.“ Oder: „Man kann Glauben und Kirche nicht trennen.“ Oder: „Haben Sie nicht auch gute Menschen in der Kirche kennengelernt?“ Oder welche Argumentation, Belehrung oder gutgemeinte Interpretation auch immer? Oder wird er einen Menschen finden, der ihm zuhört, ihn in seiner Wut und Verbitterung ernst nimmt, auf seine Gefühle eingeht und über seine Erfahrungen mit ihm spricht? Jemanden, der betroffen ist vom Leid dieses Menschen statt jemanden, der eine Antwort parat hat? Jemanden, an dem er christliche Liebe erfahren kann, statt jemanden, der ihm über christliche Liebe redet . . . ?

### Ein Blick in „Kunst und Kirche“, Heft 3/1981,

**Wir sind Leib:** Rainer Volp, Entdecken die Kirchen des Leib? Günter Rombold, Wir sind Leib. Dietrich Ritschl, Nachdenken über die Leiblichkeit. Herbert Haag, Freude am und im Leben. Friedhelm Fischer, Mystik und Heroik der Gegenstandslosigkeit. Wolf Speermann, Tastsinn und Plastik. Hans Gercke, Fotosequenzen von Jolanta Marcolla. Christoph Brockhaus, Textilkunst als Raumkunst. Jürgen Geortz und Horst Schwebel, Mit Stiefeln und mit Pumps. Herbert Muck, Bewegung im Raum. Hans Blanckesteijn, Der Leib in der Liturgie. A. Ronald Sequeira, „Liebe heißt Bewegung“. Bernhard Honsel, Ausdrucksmeditation in der Liturgie. Ulrike Backhaus und Paul Martin Clotz, Biblische Geschichte erleben. Rainer Volp, Liturgische Leiblichkeit – eine Illusion? „Kunst und Kirche“ erhalten Sie beim Oberösterreichischen Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz/Donau. Einzelheft öS 84,-; DM 12,-; sfr 11,-. Jahresabonnement (4 Hefte) öS 318,-; DM 45,-; sfr 41,-. Alle Preise zuzüglich Porto.

## Zur Sinnfrage des Sports

### Anthropologische Grundlagen für eine Theologie des Sports

Die Befassung mit der Beziehung von Religion und Sport, von Christentum und Sport im besonderen, mag zu Zeiten auch beigetragen haben, den Sport und die Sportwissenschaften aufzuwerten. Hinzu kommen die Rückfragen aus dem Sport über die ethische Beurteilung mancher Probleme, deren Beantwortung die Reflexion auf letzte Sinnbezüge miteinschließt. Der Verfasser kennt aus einiger Erfahrung Interesse und guten Willen für die Pflege der Sportethik und selbst der Philosophie des Sports bei Kollegen aus den Sportwissenschaften an den Universitäten. Im Drang der Ausbildung der Studenten für die Praxis und der Nachfrage des Sports nach Wegen zur Verbesserung der sportlichen Leistungen mittels der Wissenschaft findet man aber wenig Zeit dafür. Unter den Studenten gibt es eine für ethische Grundfragen des Sports immer aufgeschlossene Minderheit, die etwa ein entsprechendes Seminar besucht. Ähnlich ist es im Verbandsleben des Sports, wo Grundsatzfragen in den Sonntagsreden der Funktionäre gelegentlich deklamatorisch angeschnitten werden, doch dann dominiert wieder die Praxis. Unter den Fachphilosophen hinwider gibt es nur wenige, die über den Sport schreiben. Am bekanntesten sind die Werke, die (das klassische Buch von J. Huizinga über den *Homo ludens* sei erwähnt) tiefere Überlegungen, eigentlich in Verbindung mit den Sport überschreitenden Inhalten wie das Spiel oder die Leiblichkeit des Menschen, angestellt und zu einer geisteswissenschaftlichen Theorie des Sports beigetragen haben. Spät auch hat die Theologie den Sport entdeckt, zuerst wohl die Moraltheologie in eher kasuistischer Weise, während für die theol. Anthropologie der Sport ein Corollarium, vielleicht im Zusammenhang mit der Rede von Schöpfung und Erlösung des Menschen ist. So entstand eine flüchtige Genetivtheologie.

Die Sinnantwort auf den Sport als eines alten und neuen Kulturphänomens der Menschheit kann nur aus dem phil. Nachdenken über „letzte Dinge“ erfolgen, um dann die Sicht von Gottes Plan und Heilshandeln auf den Sport zu lenken. Die Theologie braucht den phil. Unterbau, die „Natur“, um den Sport im ewigen Sinnzusammenhang zu deuten und christlich zu bewerten. Sport ist heute ein eigener kultureller Sachbereich, er steht im Kontext der Menschenwürde und ist ein Anwendungsbereich von Menschenrecht als Freiheitsrecht ebenso wie als sozialer Anspruch auf politische Praxis, aber auch ein Feld von übernatürlicher Bedeutung und Deutung, das vor uns liegt.

Das Grundproblem, um zu Sinnantworten im Sport zu kommen, ist die *Definition des Sports*. Der Sport hat seinen Eingang in die Systematik der Wissenschaften zunächst über die Pädagogik gefunden und wurde dementsprechend als Leibeserziehung bestimmt. Im Anschluß an die etymologische Ableitung von „disportare“ wurde der spezifische Charakter des Ungeschuldeten und Freiwilligen, der Leibesübung um ihrer selbst willen, hervorgehoben. So sehr auch „Kampf“-Formen des Sports anerkannt wurden, dieses Ungeschuldete öffnete einem anderen Kulturphänomen breite Bedeutung, um diese Leibesübungen zu bestimmen, dem Spiel und der Lust beim und am Spiel. Der Amateur wurde ein Ideal des Sporttreibenden, der „Liebhaber“, wozu auch die Gedanken des modernen

Olympismus von der *religio athletae* – Markt oder Tempel! – bestrafen und den Sport aus Profession vom wahren Begriff eigentlich aussperren.

Das Kulturphänomen Sport hat sich aber trotz olympischer Idee und trotz pädagogischen Anspruchs weiter säkularisiert und versachlicht. Die Sicht des Sports wird immer mehr funktionell und am Tatsächlichen orientiert. Ungeachtet aller definitorischen Bemühungen ist Sport eher ein Sammelbegriff geworden, der (abgesehen von offenbar analogem Gebrauch, wie beim Denk-„Sport“) sehr vieles subsumiert. Es gibt keine Instanz, die bestimmen könnte, was als Sport anzusehen wäre, als das Urteil derer, die ihre Aktivität selbst als Sport bezeichnen, und die Gewohnheit, daß Berichte auf die Sportseite der Zeitungen kommen, die nach allgemeiner Anschauung als sportliche Neuigkeiten angesehen werden und dort ihre Leser finden.

Dieses Sports bemächtigt sich dann die öffentliche Meinung. Hier wird dann auch gelegentlich gefragt, „ob man das dürfe“, z. B. für Rekorde Leben zu riskieren oder Verhaltensweisen zu tolerieren, wenn nicht zu verlangen, die in anderen Bereichen gesellschaftlichen Lebens – z. B. als Menschenhandel (Verkauf von Spielern) oder Mißhandlung (Boxen) strafbar wären.

Das, was Sport ist und sein soll, interessiert Kommerz und Politik etwa sehr wenig, vielmehr ist interessant, wofür sich dieser so unbestimmte Bereich nützlich erweisen könnte. Von außenstehenden Interessen gehen dann auch Eingriffe in den Sport aus, die sich zuweilen auch als Förderung für den Sport verstehen. Insbesondere sind das politisch wirksame Ideologien, die den Anspruch erheben, von den gesellschaftlichen Voraussetzungen her, dem Sport zu dienen, die dann aber auch für sich in Anspruch nehmen, zu bestimmen, was der Sportler vom Sport zu halten und wie er seine Praxis der Ideologie dienstbar zu machen hat. Auch die Sporttheorie, wo sie wissenschaftlich gepflegt wird, unterliegt heute der Versuchung moderner Philosophie, die letzten Fragen als unbeantwortbar gar nicht zu stellen, also in unserem Zusammenhang den Sport gar nicht zu definieren, sondern in Beschreibung auszuweichen. So gibt es auch in der Sportphilosophie die Attacken auf den „Essentialismus“, man möge doch keine Zeit dafür verschwenden, den Sport zu definieren, zu vage sei der Begriff<sup>1</sup>. Auch Vertreter der christlichen Sozialethik neigen dazu, vom Sport einfach als „komplexem Sachverhalt“ zu sprechen, eine Ethik des Sports müsse daher aus den feststellbaren Vollzugs- und Ethosformen, wie sie nun anzutreffen sind, erschlossen werden<sup>2</sup>.

Bemerkenswert ist hier ein Papier, das der Wissenschaftliche Beirat des Deutschen Sportbundes „Zur Bestimmung des Begriffs ‚Sport‘“ 1980 verabschiedet hat, das Anfang 1981 in der Zeitschrift „Sportwissenschaft“ publiziert wurde. Angesichts der „Bedeutungsvielfalt“ des Sportbegriffs hat man dabei den Weg der „Beschreibung“ sportlicher Erscheinungen eingeschlagen und versucht, durch die Herausarbeitung „typischer Faktoren und die Darstellung von Zielen und Aufgaben des Sports“ den Begriff einzugrenzen<sup>3</sup>. Man hat bei diesem Weg es

---

<sup>1</sup> Vgl. die Diskussion darüber in: *Sport and the Body, A Philosophic Symposium*, Philadelphia 1979.

<sup>2</sup> Erwähnt sei das Referat von W. Korff anlässlich einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, Sport und christliches Menschenbild, Anfang 1981, mit dem Thema: Thesen zu einer Ethik der Ethosformen heutigen Sports (Manuskript), vgl. Abdruck in: *Zur Debatte*, Mai/Juni 1981, 9–11.

<sup>3</sup> 10. Jg. H. 4, 437–439.

einfach als Faktum angenommen, daß in allen Bestimmungsversuchen des Sports, wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht, „Vorstellungen über den Sinn des Sports“ eingegangen sind.

Die Aufgabe einer für die Theologie tragfähigen, weil auf den letzten Sinn auch hinweisenden Sportphilosophie müßte es sein, Sinnvorstellungen und Ethosformen trotz aller Komplexheit des Phänomens Sport in eine Seinsbestimmung des Menschen einzufügen und existentiell zu begründen. Im Falle des Ethos etwa, das „das Ganze der moralischen Einstellung und des moralischen Verhaltens eines Menschen“<sup>4</sup> wiedergibt, zeigt sich, daß im Ethos als „Typus von Sittlichkeit“ und als „Sittegemäßheit“ eine bestimmte Werthaltung im Mittelpunkt steht, die es noch zu objektivieren gilt. Auf dieses Ziel hat aber das sonst sehr verdienstvolle Buch von W. Kuchler über das „Sportethos“<sup>5</sup> schließlich verzichtet und nur vom Sportethos als dem ganzheitlichen Empfinden (!) „für die im Lebensbereich Sport lebendigen Werte, Normen und Ideale“ gesprochen.

Eine ontologisch-normativ verstandene Ethik müßte doch den Versuch wagen, das moralische Empfinden in das Bewußtsein des Menschen zu heben und moralische Einstellungen oder Sinnentwürfe an der sittlichen Ordnung und ihren Imperativen zum Sport hin zu messen. Ein guter Weg scheint dazu heute, die Werte des Sports von allgemeiner Gültigkeit für den Menschen phänomenologisch, unter empirischer Prüfung des Wertverhaltens, zu erheben und am Wertbewußtsein des Menschen zu untersuchen. Freilich gehört dazu die Voraussetzung, daß die sittliche Erfahrung des Menschen Gegenstand wissenschaftlich-ethischer Forschung sein kann und daß das Sittliche der menschlichen Vernunft zugänglich ist. Hier wird sich christliches Philosophieren aber immer von antimetaphysischen Strömungen abheben müssen. Dieser Weg läßt sich dann mit dem traditionell teleologischen Ansatz verbinden, menschliche Praxis auf die vernunftgemäße Richtigkeit des Verhaltens gemäß den der Natur des Menschen innewohnenden Zwecken auszurichten.

Eines der wenigen sportphilosophisch bedeutenden Werke, die Untersuchung von Paul Weiss, *Sport: A Philosophic Inquiry*<sup>6</sup>, weist in diese letztere Richtung, sie spricht von „pursuite of bodily excellence“ als dem Ziel des Sports. Der Verfasser aber möchte, im Rückgriff auf J. Messners Fundamentelethik<sup>7</sup>, das Kriterium der Sittlichkeit vom Wesen des Menschen her im Verhalten gemäß den „existentiellen Zwecken“ zu sehen, die phil. Grundaussage zum Wesen des Sports so formulieren, daß sich ein Zusammenhang der dem Sport gemäßen „Vortrefflichkeit des Menschen“ mit den grundlegenden existentiellen Zwecken erweist. Unmittelbar für das sportliche Streben wird es keinen jeden Menschen von Natur aus verpflichtenden existentiellen Zweck geben, handelt es sich doch beim Sport nicht um ein von jedem Menschen zu erwartendes Verhalten. Der Mensch muß nicht, um ein guter Mensch zu sein, Sportler sein. Sport kann aber mit wesenhaften Bestimmungen des Menschen in Zusammenhang gebracht werden, als ein Weg und Beitrag zur menschlichen Selbstverwirklichung und Vollentfaltung. Sodann würde trotz aller Komplexheit der Sportbegriff auf eine zentrale Mitte menschlichen Seins und Gutseins hinweisen.

<sup>4</sup> Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, 812.

<sup>5</sup> München 1969.

<sup>6</sup> London 1969.

<sup>7</sup> Das Naturrecht, Innsbruck <sup>5</sup>1966, 41 ff.

Um dies noch zu verdeutlichen, gehen wir zurück zur Vielfalt des Sportbegriffs und zu seinen verschiedenen Inhalten, die doch schließlich einige tragende Bestimmungen menschlicher Entfaltung immer miteinschließen, die (in verschiedener Schwerpunktsetzung freilich) Sport ausmachen. Das zit. Papier des Deutschen Sportbundes geht in seiner Beschreibung des Sports von motorischer Aktivität aus; die Betätigung des Leibes sei unmittelbar und immer mit dem sportlichen Tun verbunden und habe den Charakter des Selbstzwecks; Sport sei ein eigener Kulturbereich. Die körperliche und daher meßbare Leistung ist im Sport immer angestrebt, wenn auch die Intensität der Hingabe daran wechselt. Das Messen und seine Regelungen sind wieder Voraussetzung des Leistungsvergleichs im Wettkampf. Sport zielt wesentlich auf Gemeinschaft und bedarf daher sozialer Gebilde und sozialer Organisation mit institutionellen Ausformungen, wozu wieder das Regelwerk gehört. Die Regeln des Sports mit der sittlichen Grundnorm, die Regel zu halten, und dem Geist des Fairplay als sozialer Grundhaltung sind Ausdruck einer sittlichen Ordnung noch vor dem gesetzten Reglement. Schließlich gibt es eine Reihe von charakteristischen Werterfahrungen und Werthaltungen im Sporterlebnis, deren Förderung dem Sport zugeschrieben werden und die umgekehrt vom Sportler zu fördern sind, wie: Fitneß, Vitalität, Selbstbeherrschung, Bewegungsgestaltung, ästhetische Anmutungen, Abenteuer, Risiko, Wagnis, Spannung in Wettbewerb und Spiel, die Erfahrung unterschiedlicher Anwendungsformen.

Zusammenfassend läßt sich für die Sinngebung des Sports eine Reihe von allgemeinen Bestimmungsmerkmalen herausarbeiten, insbesondere der Ansatz beim Leib und seiner Übung, das Ungeschuldetsein, Leistung und Wettbewerb (das Agonale), persönliche und soziale Tugenden, vom Sport besonders gefördert und in ihm geübt, die Anerkennung der Regel und folglich die Fairneß, Freude und Lust an der Bewegung, überhaupt Aktivität.

Was ist aber der Oberbegriff (Gattung), dem der Sport zuzuordnen ist im Wesen des Menschen, was macht sein Spezificum (*differentia specifica*) aus? Das Leibsein des Menschen, wie es das oft synonym für Sport verwendete Wort Leibesübung traditionell ausdrückte, wie es auch Weiss in seiner Sportphilosophie tut. Der Verfasser hat einmal in einem phänomenologischen Einstieg das „Wissen des Menschen um seinen Leib“<sup>8</sup> als Grunderfahrung des menschlichen Bewußtseins untersucht und daraus die Besonderheit des Sportiv-Seins herausgearbeitet, als ein Streben nach leiblicher Vollkommenheit<sup>9</sup>. Diese Vollkommenheit ist dann näher bestimmt durch freischöpferische Gestaltung der leiblichen Kräfte in der Ausführung einer eigenen Kunst ebenso wie durch freie soziale Übereinkunft

<sup>8</sup> R. Weiler, *Das Wissen des Menschen um seinen Leib – ein Beitrag zur Grundlegung der Ethik des Sports*, in: *H. Adres / S. Redl, Forschen – Lehren – Handeln*, Wien 1976, 312–316.

<sup>9</sup> H. Groll ist in seiner Sinndeutung des Sports immer von der Leibesübung, also von der „Bewegung“ ausgegangen, wenn durch den Sport – verstanden als Erziehung „zum Sport“ – eine für den einzelnen wie für die Gesellschaft ganzheitlich umfassende Ausgleichs-, Erholungs-, Gesellungs- und Bildungsfunktion erreicht werden solle. Vgl. seinen Aufsatz „Wozu Sport?“, in: *Sport und Geist*, hg. von E. Seifert, Graz 1977, 91–99. M. Bouet, *Les motivations des sportifs*, Paris 1969, legt den Grund seiner psychologischen empirischen Untersuchung des Sports mit der Annahme, daß sich im Sport ein kulturelles Phänomen abzeichnet, das von personaler und sozio-kultureller Bedeutung ist. Dem Menschen als „aktivem“ Wesen kommt eben auch sportliche Aktivität zu, die er zu einem Kulturphänomen entwickelt in aller Zeiteingebundenheit, woraus er dann ein psychisches Verhalten ableitet, das untersucht werden kann. Er übernimmt dazu die These von J. Chateau (*Le jeu de l'enfant après trois ans, sa nature, sa discipline*, Paris 1961, 452): „L'homme est un être sportif“.

dieser Gestaltung nach einem verbindlichen Regelwerk. Dabei kann durchaus der Zuschauer im gefälligen Sehen und Miterleben passiven Anteil an der Faszination des Sports nehmen. So kommt die spezifische Bestimmung des Sports als Leibesübung zum Ausdruck: er ist ein kulturelles Artefakt des Menschen, das den Bewegungstrieb (Motorik) umsetzt in ein lustvolles Erleben des Leibes (Freude als Körperfreude), wobei dies durchaus auch als eine Herausforderung an den Körper bis zur asketischen Selbstüberwindung reichen kann. So wird Sport im allgemein menschlichen Streben als Streben nach Vortrefflichkeit in und durch den Leib (Weiss nennt es „concern for excellence in and through the bodies“) erlebt, das nicht auf ein bestimmtes Lebensalter, wie bei Weiss etwa die Jugend, beschränkt zu sein braucht.

In seiner Besprechung des Werkes von Weiss äußert R. M. Feezell<sup>10</sup> ernste Zweifel, ob das Streben nach leiblicher Vortrefflichkeit das Wesenselement des Sports sein könne, um seine Natur zu beschreiben, und schlägt eine „Spiel-Theorie des Sports“ vor, Sport könne definiert werden als „enjoyment in play“<sup>11</sup>. Dagegen wieder meint W. Korff unter der Annahme, im Sport würden sehr komplexe „Lebensvollzüge“ nachgebildet, entscheidender Ausgangspunkt für den Sport sei das „Kämpferische“, das Spiel komme erst später dazu. Das dem Leben nachgebildete Konkurrerieren miteinander, der Wettkampf setze die Regel voraus und das wieder begründe Fairneß, auch gegenüber dem eigenen Körper. Damit weist er freilich darauf hin, daß im Grunde ein Leibphänomen vorliegt im Sport, das, durch Kampf und Spiel verbunden mit Regelung, wie das bei jeder Gemeinschaftsbildung durch den Menschen als geistgewirkt notwendig ist, sein Spezificum erfährt. Es ist nicht Nachbildung, sondern Bedingung jeder sozialen Lebensgestaltung, daß es auch im Sport zu geregelter Auseinandersetzung kommt, die dort, weil nicht unmittelbar notwendig, immer auch Spielcharakter hat.

Spiel ist immer auch mit Ernstnehmen, nämlich des menschlichen Wesens, verbunden und eine Ausdrucksform menschlicher Wirklichkeit. Weil das Spiel so sehr menschlich ist und im Sport eine solche Rolle spielt, kann es dazu kommen, durch es den Sport überhaupt zu definieren, obwohl es unserer Meinung nach den Sport von der Gattung leiblicher Aktivität her spezifiziert. Doch auch im Sport behält es seine ihm eigene Möglichkeit, das Wesen des Menschen auszudrücken, hinter ihm stehen Lebensweisheit und metaphysische Deutungskraft wie sonst. Sport kann durch Verdrängung spezifischer Elemente verfremdet werden, wenn der Spielgedanke z. B. verloren geht, er kann ideologisiert werden, weil und obwohl er Eigenwert hat. Er ist nicht Spiel oder Kampf, auch nicht zuerst nur eines von beiden, er reduziert sich nicht nur auf ein Ethos der Regel oder auf Fairneß im allgemeinen<sup>12</sup>. Von so einem Alleinansatz kann Sport nicht definiert werden, außer vom Leibe her.

Die Spezifica des Sports wie Spiel, Kampf, Fairneß, Freude kommen zur Leibesübung, verstanden als Streben nach Vortrefflichkeit des Menschen gemäß seiner

<sup>10</sup> Sport: Pursuit of Bodily Excellence or Play? An examination of Paul Weiss's Account of Sport, in: *The Modern Schoolman* 58 (1981), 257–270.

<sup>11</sup> A. a. O., 265.

<sup>12</sup> Das bekannte Werk von *John Rawls*, *A Theory of Justice*, zeigt, daß Fairness durchaus auch als allgemeine Kategorie verstanden werden kann, und auch die Wortgeschichte beweist, daß der Begriff „fair“ zuerst für Spiele nicht schon im Sinne von Sport in der englischen Sprache aufkam. Wenn daher Fair play als ethische Grundnorm des Sports betrachtet wird, wird logisch auch das Wesen des Sports darauf zurückgeführt. Vgl. dazu *Le fair play*, hg. von *R. Bazemerye* u. a., Paris 1973.

Natur als Leibwesen, hinzu und bilden damit ein neues Wertfeld für den Menschen. Weiters können diese Spezifika je nach Ausübenden und Sportarten noch verschiedene Eigenart und Gewicht annehmen. Z. B. kann einem Menschen oder auch einer Sportart das Agonale bedeutsamer sein als das Spiel oder umgekehrt. Philosophisch könnte also der Sport definiert werden als jene Form der Leibesübung, die bestimmt ist von einer eigenen Anwendung und Kombination gesamt menschlicher Verhaltensweisen von Spiel, Freude, Ästhetik, ungeschuldeter Leistung, Wettkampf und Fairneß. Damit ist der Sport ein Eigenwert leiblicher Existenzerfüllung des Menschen und ein eigener autonomer Kulturbereich.

Zur Sportethik folgt daraus: Aus dem Wissen des Menschen um seinen Leib, aus dem Bewegungstrieb im Sinne einer ganzmenschlichen Aktivität im leib-see-lisch-geistigen Zusammenhang ergibt sich eine sittliche Aufgabe, dem Triebzweck gemäß zu leben und die sportliche Leibesübung in die personale Vollen-t-faltung einzubeziehen und naturgemäß zu entfalten<sup>13</sup>.

Die Sportmetaphysik hat als letzte Begründung des Sports die Möglichkeit und Angemessenheit der Selbstverwirklichung des Menschen im Sport aufzuzeigen und zugleich auf die Offenheit sportlichen Tuns hinzuweisen auf letzte Werte für den Menschen: Es ist dies die Deutung des menschlichen Leibes als Vollkommenheit, die der Sport erfüllen kann. Es geschieht dies viel mehr noch durch die Deutung der Leibesübung im Sport spezifizierenden Verhaltensweisen, die als menschliche Wirkweisen in und durch den Leib eine Besonderheit gewinnen können. Das Spiel wird Symbol der Weltüberschreitung, der Wettkampf zum Feld personaler Bestätigung und sozialer Begegnung, die Regel zum Weg der Erfahrung der Grundnorm sittlicher Ordnung im Dienste letzter Zielsetzungen und Unterordnung. Umrißhaft treten letzte Werte in den Blickpunkt beim Sport. Das sportliche Ziel weist über sich auf Gott als höchstes Ziel, die Gemeinschaft wird im Sport zum Weg der Gemeinschaft mit Gott. Weiss bringt dazu in seiner Sportphilosophie im letzten metaphysischen Kapitel auch sehr bemerkenswerte Gedanken.

Hier hat nun die Theologie ihren Einstieg. Notwendig dabei wäre es, mehr noch die Erkenntnisse der theol. Anthropologie auf die Besonderheiten des Sports anzuwenden und nicht bloß beim Leibansatz zu verbleiben, erfährt doch der Sport sein Spezificum erst durch die oben gezeigten Elemente. Die Suche nach sportlichen Schriftstellen allein wird nicht sehr ergiebig sein, wenn nicht vertiefte existentielle Bezüge aus dem biblischen und theol. Menschenbild auf den Sport übertragen werden, die eben heute den Sport spezifisch mit ausmachen und seine Form der Leibesübung. Es scheint wenig wichtig, apologetisch den Beweis zu versuchen, daß Christentum und Kirche nicht wesentlich leibfeindlich gewesen wären, oder daß es (trotz Erscheinungen des Sports als Religionsersatz in der säkularisierten Gesellschaft) kein wesentliches Konkurrenzverhältnis zwischen Sport und Religion gäbe. Man muß den Beitrag einer theol. Sicht für den Sport selbst herausarbeiten, was im Bereich der Theorie wie der moralischen Praxis durchaus seine Gegenwartsbedeutung hätte.

Die moraltheologische Befassung mit dem Sport muß auch sein Wesen kennen und die Bedeutung der sportlichen Regel im Normzusammenhang verstehen.

<sup>13</sup> Vgl. den Abschnitt zur Sportethik im Artikel „Sport“ von R. Weiler, *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck 21980, 2857 f.

<sup>14</sup> Vgl. R. Weiler, *Das Doping und seine sittliche Beurteilung*, in: *ThPQ* 113/1965, 164–167.

Z. B. ist Doping nicht bloß Manipulation des Körpers, sondern durch die Regel im Sport auch Verletzung sportlicher Haltung und Ehrlichkeit. Wenn andererseits der Sport im Dienste leiblicher Vortrefflichkeit steht, hat die Gesundheit des Leibes einen besonderen Stellenwert und Vorzug vor den den Sport spezifizierenden Werten. Etwa darf das Kampfelement dann nicht auf Kosten der Gesundheit angestrebt werden. Doch dies nur als Andeutung für eine Auswertung der grundsätzlichen Perspektiven. Der theol. Beitrag zur Sportwissenschaft braucht jedenfalls noch die Grundlegung einer christlichen anthropologischen Sicht des Sports als eines eigenen Wertes und Kulturbereiches.

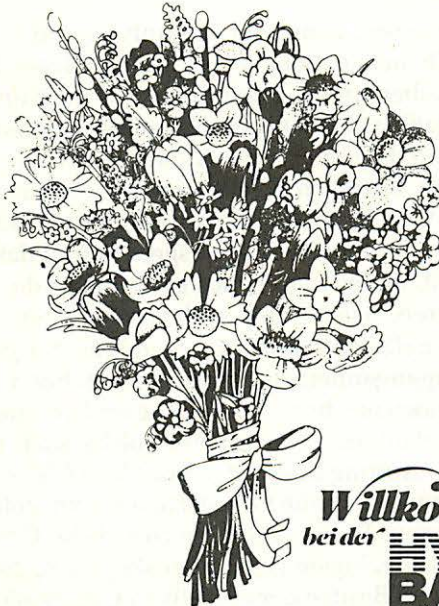


**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster  
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**

Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

**A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (07582) 8250/8221**

**glasmalerei**



*Willkommen  
bei der*  
**HYPOTHEKEN  
BANK**

**Die OÖ. Landesbank**  
OÖ. LANDES-HYPOTHEKENBANK  
4010 LINZ, LANDSTRASSE 38

## Die Zukunft der katholischen Soziallehre

Wer über die Zukunft von irgend etwas spricht, tut gut daran, zunächst einmal zu sagen, wie seine Sicht der Zukunft generell aussieht, um damit den Rahmen und den Sinnhorizont dafür anzugeben, innerhalb dessen irgend etwas eine bestimmte Zukunft bzw. keine Zukunft haben soll.

Nun, *Zukunft*<sup>1</sup> ist zunächst einmal das, worauf der Mensch und menschliche Gruppen *zugehen*, und zugleich auch das, was auf den Menschen und auf menschliche Gruppen, ja auf die Menschheit und auf die Welt *zukommt*. Zukunft ist also etwas, worauf zugegangen wird und was zukommt. Dabei ist solche Zukunft als ein Teil jenes gesamtheitlichen Prozesses zu verstehen, den wir *Geschichte* nennen. Wenn wir von Geschichte reden, dann meinen wir jenes umgreifende und umfassende Geschehen, wo es ein Gestern, ein Heute und ein Morgen gibt, eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft als zusammenhängendes Geschehen mit den solchem Prozeß charakteristischen Fragen des Woher, des Wohin und vor allem des Wozu. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei der Mensch, dieses mit Vernunft und Freiheit ausgestattete geschichtliche Wesen, der Mensch, wie er zwischen einer schon immer vorgegebenen, fortwirkenden Vergangenheit und einer besorgten und ausstehenden Zukunft steht. Ohne nun näher auf Details einer christlichen Geschichtsphilosophie bzw. Geschichtstheologie eingehen zu wollen, seien im folgenden einige für unseren Themenzusammenhang relevante Züge christlicher Geschichts- bzw. Zukunftsperspektiven hervorgehoben.

1. Der *letzte Sinn der Geschichte* und damit der Zukunft liegt in Gott und seinem Geheimnis und bleibt deshalb hier auf dem Weg irdischer Pilgerschaft verborgen. Dieser letzte Sinn ist im Glauben an die unendliche Weisheit und Liebe Gottes stückweise erahnbar und erfassbar und ist exemplarisch dargestellt in der Person Jesu Christi, der das Alpha und das Omega, der Anfang, das Ende und das Ziel aller Geschichte ist. Für die kath. Soziallehre hat dies unter anderem zur Folge, daß sie auf ihrer Suche nach dem Weg zur Vervollkommnung der Gesellschaft hellhörig bleibt für jene Weisungen, die von Christus ausgehen, und daß sie auch wach bleibt für die Zeichen der Zeit, in denen sich Gottes Anruf an die Menschen und an die Menschheit signalisieren, daß sie aber andererseits mißtrauisch bleibt allen *endgültig vollkommenen Gesellschaftsmodellen* gegenüber. So gilt auch für die Zukunft, was sich in der Vergangenheit als wahr erwiesen hat: nach christlicher Soziallehre hat es auf Erden noch nie die vollkommene und endgültige Verwirklichung der Gerechtigkeit gegeben, und es wird eine solche auch nie geben, vielmehr kommt es darauf an, im Auftrag und in der Kraft Jesu Christi immer wieder von neuem alles zu unternehmen, um die Gesellschaft ihrem Vollkommenheitsideal möglichst nahe zu bringen. Daher bleibt die christliche Gesellschaftslehre besonders jenen Gesellschaftsideologien gegenüber skeptisch, die, wie etwa der Marxismus-Leninismus, sich im Besitze der objektiven Gesetzmäßigkeit der Geschichte wissend, bereit sind, die Menschen nötigenfalls zu ihrem Glück zu

<sup>1</sup> Vgl. dazu A. Darlap, *Zukunft*, in: *Sacramentum Mundi*, hg. v. K. Rahner u. a., Bd. IV, Freiburg 1969, 1452–1458.

zwingen und dabei Mittel anzuwenden, die in ihrer Radikalität auf dem Weg zum Ziel dieses Ziel verraten.

2. *Gott, der Herr und Vollender der Geschichte*, hat den nach seinem Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen zum *schöpferischen und partnerschaftlichen Gestalter* der Geschichte berufen. Bei der oft mühevollen, mit Rückschlägen behafteten und enttäuschenden Arbeit an der verantwortungsvollen Gestaltung der Welt darf der Mensch hoffen, daß die Vollendung der Geschichte Gottes alleinige Tat ist, daß Ungerechtigkeit, Gewalt, Lüge und Tod nicht das Letzte sind, sondern daß die Verheißung des Friedens, der Gerechtigkeit und des Lebens endgültig ist. Aus dieser Verheißung heraus gewinnt der Einsatz in der Geschichte seinen Sinn. Die Verheißung drängt zum Einsatz in der Geschichte. Wenn in 1 Kor 13, 13 der Liebe verheißt ist, daß sie für immer bleibt, dann folgt daraus, daß auch die *Werke der Liebe* für immer bleiben<sup>2</sup>; sie werden in die endgültige Vollendung mitgehen. Christliche Hoffnung ist somit gerade das Gegenteil des passiven Erduldens von Elend, sie ist nicht Vertröstung auf das Jenseits; vielmehr ist sie dynamische Kraft, die versucht, alle geschichtlichen Verhältnisse zu vermenschlichen<sup>3</sup>.

3. Verantwortungsvolle Gestaltung der Geschichte als eines offenen Prozesses des Aufeinander- und Ineinander von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bedeutet auch einen *fruchtbaren Ausgleich* der Spannung zwischen der Treue zu den Werken und Werten der *Vergangenheit* und den Verpflichtungen gegenüber den neuen Anrufen und Erfordernissen der *Zukunft*. Christliche Soziallehre wird daher in zweierlei Hinsicht aufmerksam bleiben: Sie wird sich einerseits davor hüten, das Alte zu zerstören, um auf den Trümmern des Alten das Neue aufbauen zu wollen; sie wird aber andererseits kritisch gegen den jeweiligen Status quo bleiben und sich mit keiner gesellschaftlichen Situation endgültig identifizieren. Christliche Sozialreform wird sich als Gesinnungs- und Strukturreform vornehmlich in entschlossenen, leichter steuerbaren Schritten *mittlerer Reichweite* verstehen.

Nach dem kurzen Aufzeigen des Rahmens und des Sinnhorizonts, innerhalb dessen die christliche Soziallehre der Zukunft zu sehen und zu deuten ist, sollen nun einige ihrer Bewährungsfelder für die Zukunft aufgezeigt werden.

## I.

Die christliche Soziallehre wird auch in Zukunft in besonderer Weise *Anwalt der Würde der Person und des Vorranges der Person* vor der Sache, vor dem Kollektiv und vor der Gesellschaft sein müssen, weil die diversen Bedrohungen der Person und ihrer Würde in Zukunft nicht geringer sein werden, als sie es in der Vergangenheit und der Gegenwart waren und sind. Nur einige der Faktoren seien in Erinnerung gerufen, die für die Zukunft eine Bedrohung der menschlichen Person befürchten lassen: Die weiter fortschreitende Bevölkerungsexplosion; die weitere Zunahme der Mammutschädler; die Unfähigkeit, das Elend des Weltproletariats zu beseitigen; die zunehmende Verknappung der Ressourcen; die Genmanipulation

<sup>2</sup> Vgl. Gaudium et spes, Nr. 39.

<sup>3</sup> Vgl. dazu W. Kasper, Die Verantwortung der Christen und der Kirche für den Menschen, die Gesellschaft und die Menschheit, in: Berichte und Dokumente Nr. 12, hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn/Bad Godesberg 1971, 3–40, 24 f.

und nicht zuletzt eine weitere Anhäufung immer gefährlicherer Nuklearkapazitäten.

Angesichts solcher Bedrohungen muß gleichsam beschwörend der oberste Grundsatz der kath. Soziallehre in den Raum gestellt werden, wonach der „Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein muß. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-sein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet.“ So hat es Johannes XXIII. ausdrücklich formuliert<sup>4</sup>. Er bekräftigt auch, wie bereits früher Pius XI.<sup>5</sup>, den *Vorrang des Einzelmenschen vor der Gesellschaft*. „Es ist in der Natur der Dinge selbst grundgelegt, die uns belehrt, daß der einzelne Mensch früher ist als die bürgerliche Gesellschaft und daß diese zielhaft auf den Menschen hingeeordnet sein muß“<sup>6</sup>. Solch hoher Stellenwert der Person konkretisiert sich für die kath. Soziallehre der Zukunft in weiteren Detailarbeitsfeldern, von denen einige besonders hervorgehoben werden sollen.

1. Die Würde der menschlichen Person bezeugt die christliche Soziallehre im Eintreten und in der Parteinahme zugunsten der Entrechteten und Diskriminierten, der Ausgestoßenen und der Deklassierten, der Armen, Kranken und Hungern, der Ungeborenen, der Kinder und der Greise, der körperlich und geistig Behinderten, kurz der „Mühseligen und Beladenen“. Sei es nun das Weltproletariat oder seien es die neuen Armen in den Industrienationen, vielfach handelt es sich dabei um Arme und Schwache, deren Anliegen und Bedürfnisse auf den politischen Märkten durch keine mächtigen Organisationen vertreten werden oder deren Anliegen und Bedürfnisse in ökonomischen Zuteilungsprozessen keinen oder einen sehr geringen Kurswert besitzen. Christliche Soziallehre in Wort und Tat wird in ihrem *Engagement für die Schwachen und Benachteiligten* damit auch eine neue Dimension der Hoffnung aufzeigen, indem sie jenen Hoffnung gibt, die scheinbar keine Hoffnung haben.

2. Der hohe Stellenwert der menschlichen Person verpflichtet die christliche Soziallehre und ihre Praktikanten zum besonderen Engagement für die *Verwirklichung der Menschenrechte*, deren Problematik und Tragik derzeit darin liegen, daß sie wohl einigermaßen Eingang gefunden haben in die Rechtsdokumente der Völkergemeinschaft, aber noch sehr spärlich in das Leben dieser Völkergemeinschaft, sei es, daß sie von ideologischen Gesellschaftssystemen in ihrer Systeminterpretation ihres eigentlichen Gehaltes beraubt werden, sei es, daß sie überhaupt nur auf dem Papier bleiben. Dabei muß die Kirche als Heimat der kath. Soziallehre an etwas erinnert werden, was für alle Bereiche dieser Lehre gilt: Daß nämlich das Engagement für die Menschenrechte dann glaubwürdig sein wird, wenn die Kirche auch *innerhalb ihrer Strukturen* die Menschenrechte verwirklicht und für diese besonders sensibel bleibt.

3. Die Bedeutung der Person für die kath. Soziallehre zeigt sich ferner in der Forderung nach dem *Vorrang der Ethik vor der Technik und vor der Ökonomie*. Was von der christlichen Lehre immer schon betont wurde und vom derzeitigen Papst immer wieder herausgestrichen wird, das kommt in seiner vollen Bedeutung angesichts der enormen Bedrohungen der Menschheit durch die Produkte nicht nur

<sup>4</sup> In seiner Enzyklika „*Mater et magistra*“, Nr. 219.

<sup>5</sup> In seiner Enzyklika „*Quadragesimo anno*“, Nr. 49.

<sup>6</sup> „*Mater et magistra*“, Nr. 109.

der Waffentechnik immer mehr zum Bewußtsein: Der Mensch darf nicht alles tun, was er technisch könnte und ökonomisch möchte. Es handelt sich also hier nicht um ein von Zeit zu Zeit wiederkehrendes moralisches Raunzen, sondern solches Rufen nach der Ethik ist Ausdruck einer verantwortungsvollen Haltung für die Menschen.

4. Die vorrangige Beachtung der Person konkretisiert sich für die kath. Soziallehre weiters in dem *Vorrang der Arbeit vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens*, insbesondere auch des Kapitals, weil die Arbeit unmittelbarer Ausfluß der Person ist, die übrigen Produktionsfaktoren hingegen nur werkzeuglicher Art sind<sup>7</sup>. Von diesem Ideal ist freilich die Welt heute noch weit entfernt. Allzu sehr regieren noch das Kapital und die Technik die Welt der Arbeit und der Wirtschaft. Als besonders dringlich seien hervorgehoben: Die gerechte Verteilung der Arbeit nicht nur in den Industrieländern, sondern vor allem auch für die Menschen in den Ländern der Dritten und der Vierten Welt; Mitbestimmung, Mitverantwortung und Gewinnbeteiligung für die tatsächlich im Produktionsprozeß Stehenden; und nicht zuletzt Humanisierung der Arbeitswelt im Sinne einer Gestaltung in Richtung auf mehr Möglichkeit zur Selbstverwirklichung in der Arbeit.

5. Gerade für die kath. Kirche mit ihrer langen Tradition der Marienverehrung kommt noch ein anderes Konkretisierungsfeld der Betonung der Person ins Blickfeld: Der notwendige Einsatz der kath. Soziallehre der Zukunft für die Würde, für die Stellung und für *die Rechte der Frau*, dies alles auch im Heimatrevier dieser Lehre, nämlich in der Kirche. Der Vertreter der kath. Soziallehre an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, der österreichische Jesuit J. Schasching<sup>8</sup>, hat vor nicht allzulanger Zeit einmal die Befürchtung geäußert, die Kirche könnte in Zukunft bezüglich der Frau von einem ähnlichen Schicksal getroffen werden, wie dies im vorigen Jahrhundert bezüglich der Arbeiter geschah: daß sie nämlich die Frauen verliert. Um solchem vorzubeugen und vor allem, um ihrer Sendung als Anwalt der Person gerecht zu werden, wird die kath. Soziallehre der Zukunft einen differenzierten und mutigen Weg zwischen einem ideologisch fixierten Emanzipationsstreben und einem Status-quo-Beharren suchen müssen, einen Weg in Richtung einer wahren Emanzipation, die das *Maß der Frau* nicht am Mann, vielmehr an ihrer Eigenart als Bild und Gleichnis Gottes nimmt, einer Eigenart, die zu entfalten und zu vervollkommen auch für die humane Zukunft der ganzen Menschheit von nicht hoch genug einzuschätzender Bedeutung sein wird.

6. Zuletzt sei noch ein wichtiges Konkretisierungsfeld des Vorranges der Person vor der Gesellschaft genannt, dessen Bedeutung in der kath. Soziallehre durch ein eigenes, sehr gewichtiges Prinzip hervorgehoben ist, nämlich die *Forderung nach subsidiärer Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens*. Im Interesse schöpferischer Freiheit der Person und der diese Person eher bergenden kleineren Gemeinschaften fordert das Subsidiaritätsprinzip das Belassen der Verantwortung, der Zuständigkeit und der Aufgaben soweit als möglich, d. h. soweit diese die Aufgaben selbst zu einem guten Ende führen können, bei den einzelnen Menschen und den untergeordneten Gemeinschaften. Übergeordneten Gesellschaftsgebilden

<sup>7</sup> Vgl. „Mater et magistra“, Nr. 107, „Gaudium et spes“, Nr. 67.

<sup>8</sup> Johannes Schasching, Referat: „Der Rollenwandel der Frau – eine Herausforderung für die Kirche“, gehalten anlässlich einer Tagung der Kath. Frauenbewegung am 4. Oktober 1980 in St. Pölten.

wird die Aufgabe zugeteilt, die die Kräfte und Möglichkeiten der einzelnen und der kleineren Gemeinschaften übersteigenden notwendigen Aufgaben zu übernehmen, bei etwaigem Versagen der untergeordneten Instanzen einzuspringen sowie vorausschauend Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß diese unteren Instanzen möglichst lebendig und stark bleiben, nicht überfordert und von übergeordneten Sozialgebilden aufgesogen werden. In Zukunft wird vor allem hinsichtlich zweier wichtiger Gebiete eine Entscheidung für oder gegen das Subsidiaritätsprinzip fallen, nämlich hinsichtlich der *Familie* und einer nach föderalistischen Prinzipien aufgebauten *Weltordnung* und *Weltautorität*. Gerade die industrielle und die postindustrielle Gesellschaft brauchen die Familie als Tor und Schule echter Humanität, als Ort und Hort kritischer Freiheit gegenüber den Zwängen der Massengesellschaft. Was die Weltgesellschaft betrifft, so bedarf sie dringend einer Ordnung und einer Autorität, um das Weltgemeinwohl wirksam zu verwirklichen, freilich einer Ordnung und einer Autorität, welche die notwendige Gratwanderung zwischen zwei Extremen schaffen: Zwischen dem jetzt herrschenden fast anarchiemäßigen Zustand des Neben- und des Gegeneinanders sogenannter souveräner Nationalstaaten und Staatenblöcke mit ihrem energieverpulvernden, bedrohlichen, wahnsinnigen Wettrüsten und dem anderen Extrem, nämlich einem Welteinheitsstaat, der mit seiner Gewaltkonzentration zur Weltdiktatur und zum Weltkerker entarten könnte, vor dem man nicht flüchten könnte und in dem es auch kein Asyl gäbe.

Anwalt der Würde der menschlichen Person und des Vorranges dieser Person, das ist das eine große Aufgabenfeld der kath. Soziallehre der Zukunft.

## II.

Als zweites großes Bewährungsfeld sei genannt: Die kath. Soziallehre als *Anwalt des wohlverstandenen Gemeinwohls* angesichts zunehmender Gefährdung dieses Gemeinwohls durch egoistische Einzel- und Gruppeninteressen. Dieses Gemeinwohl versteht sich als das größtmögliche Glück aller einzelnen in Gegenwart und Zukunft mit vorrangiger Beachtung vitaler Lebensbedürfnisse für alle sowie mit besonderer Berücksichtigung der Realisierungsbedingungen beider Anliegen, oder mit J. Messner<sup>9</sup> in einer Kurzformel ausgedrückt: Das Gemeinwohl ist die allseitig verwirklichte Gerechtigkeit. Leo XIII. hat von diesem Gemeinwohl gesagt, daß es das nach Gott erste und letzte Gesetz der Gesellschaft sei. Wie sehr dies wahr ist, begreift man, wenn man bedenkt, daß sich die drängendsten Probleme der Menschen und der Menschheit von heute und morgen als Gemeinwohldefizite erweisen. Der drohende Nukleartod, der drohende Umwelttod, der drohende Hungertod vornehmlich in den Ländern der Dritten und vor allem der Vierten Welt und der drohende Terrortod haben ihre eigentliche Ursache darin, daß einzelne Individuen, daß einzelne Gruppen und daß einzelne Staaten ihre Interessen in einer kurzsichtigen egoistischen Weise ohne Rücksicht auf die berechtigten Interessen anderer direkt und indirekt Betroffener verfolgen, was schließlich in der Konsequenz der Logik dazu führt, daß damit früher oder später die Existenzbasis für die Realisierung auch berechtigter Eigeninteressen zerstört wird. Das Dilemma solch selbstzerstörerischer Prozesse liegt darin, daß im Konkurrenzkampf isolierter Partikularinteressen einmal eine Schwelle erreicht wird, ab

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Johannes Messner, *Das Gemeinwohl*, Osnabrück 21968, 91.

der sich solcher Kampf in eine Spirale der Gewalt verwandelt, die in ihrer Eskalationstendenz sehr schwer zu stoppen ist. Für die nächste Zukunft erfordert das Gemeinwohl, das in einer immer mehr interdependenten Welt wesentlich *globalen Charakter* besitzt, vor allem den Einsatz für den *Frieden* und für die *gemeinnützige Verwendung der Güter dieser Erde*.

Was den Frieden betrifft, so ist festzuhalten, daß er nicht irgendeinen beliebigen Wert darstellt, den man anstreben kann oder auch nicht, sondern daß er der Zentralwert des Menschheitsgemeinwohls ist, eine Tatsache, der auch das moderne Völkerrecht Rechnung getragen hat, indem es den Staaten das im klassischen Völkerrecht geltende Recht zum Krieg genommen und in der Völkerbundsatzung, im Kellogg-Pakt und in der Satzung der Vereinten Nationen ein allgemeines Gewaltverbot statuiert hat. Die Worte, die Fr. v. Weizsäcker anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Oktober 1963 formuliert hat, sind immer noch aktuell. Er sagte damals: „Der Weltfriede ist notwendig. Man darf fast sagen: der Weltfriede ist unvermeidlich. Er ist Lebensbedingung des technischen Zeitalters. So weit unsere menschliche Voraussicht reicht, werden wir sagen müssen: wir werden in einem Zustand leben, der den Namen Weltfrieden verdient, oder wir werden nicht leben“<sup>10</sup>. – Die andere dringende Forderung des Gemeinwohls für heute und morgen ist die nach dem gemeinnützigen Gebrauch der Güter dieser Erde. Was der Kirchenvater Ambrosius von Mailand im 4. Jh. sagte, besitzt heute besondere Aktualität, nämlich der Satz: „Die Erde gehört allen, nicht nur den Reichen“<sup>11</sup>. „Darum müssen“, so formuliert es das II. Vatikanum, „die geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen; dabei hat die Gerechtigkeit die Führung, Hand in Hand geht mit ihr die Liebe“<sup>12</sup>. Angesichts der Teilung der Welt in Übersatte und Habenichtse nationaler wie internationaler Art muß man nachdrücklich in Erinnerung rufen: die Erde gehört allen; und man muß angesichts der Ausbeutung dieser Erde in Vergangenheit und Gegenwart eindringlich hinzufügen: diese Erde gehört auch den *zukünftigen Generationen*, und der Mensch ist im Schöpfungsauftrag berufen, sie zu einer wohnlichen Heimstatt für sich, für seine Mitmenschen, für die übrigen Lebewesen und für die künftigen Generationen zu gestalten und zu verwalten.

### III.

Die kath. Soziallehre als *Anwalt der Person* und ihres Vorranges, als *Anwalt des wohlverstandenen Gemeinwohls*, das sind die beiden großen Bewährungsfelder der kath. Soziallehre von heute und morgen. Ein drittes, mit den beiden ersten zusammenhängendes Bewährungsfeld sei noch kurz genannt: Die kath. Soziallehre als *Anwalt unverkürzter Solidarität*. Solidarität ist ein oft genanntes Wort; heutzutage ein weithin akzeptiertes und wertintensives Vokabel. Damit ist aber diese Solidarität auch einem besonderen Verschleiß und Mißbrauchsmechanismus ausgesetzt; nämlich der inflatorischen Verbalverwendung gleichsam als Alibi für unterlassene tätige Solidarität und der Verkürzung durch die diversen Egoismen gruppenspezifischer und temporärer Art. Der Begriff der Solidarität, der ursprünglich die Zusammengehörigkeit von in Not befindlichen Menschen

<sup>10</sup> C. Friedrich von Weizsäcker, *Bedingungen des Friedens*, Göttingen <sup>3</sup>1964, 7.

<sup>11</sup> Ambrosius, *De Nabuthe* c. 12, n. 53, in: PL 14, 747.

<sup>12</sup> „Gaudium et spes“, Nr. 69.

im Kampf um Beseitigung von Not, Elend und Unterdrückung ausdrückte und ausdrückt, schafft infolge seiner Verkürzung nicht selten neue Not, neues Elend und neue Unterdrückung. Dabei kommt es oft vor, daß die Solidarität der einen zum fanatischen Kampf gegen andere führt. Christliche Solidarität hingegen ist wesentlich auf ein Füreinander und ein Miteinander und nicht auf ein Neben- oder gar Gegeneinander ausgerichtet. Sie besagt *Gemeinhaftung* auf Grund von *Gemeinverstrickung*, formelhaft ausgedrückt in dem Satz: Einer für alle, alle für einen, oder noch besser: Einer für alle, alle für alle einzelnen. Dabei ist für den Christen tiefster Grund und tragendes Motiv solcher Solidarität *Christus* selbst, von dem man im besten Sinn des Wortes sagen kann: Einer ist für alle Mensch geworden, damit alle für alle wahre Menschlichkeit beweisen; einer hat für alle Kreuz und Tod ertragen, damit alle für alle die Last des Lebens tragen helfen; einer ist für alle von den Toten erstanden, damit alle für alle Leben bedeuten; kurz formuliert: einer ist aller Bruder geworden, damit alle einander wahrhaft brüderlich und schwesterlich begegnen und die Last des Lebens tragen helfen. Solche Lasten wird auch die Zukunft den Menschen zur Genüge bereiten. Die Menschen werden immer wieder von neuem lernen müssen, daß es ohne den Preis opfervoller Investitionen der Gegenwart keine gemeinsame glückliche Zukunft gibt.

Im 16. Jh. lebte und lehrte im spanischen Salamanca ein berühmter Professor der Moralthologie und Sozialethik, der dem Dominikanerorden angehörende Francisco de Vitoria. Von diesem Vitoria<sup>13</sup> stammt der denkwürdige Satz: Alle menschlichen Gemeinschaften sind entstanden, damit einer des anderen Last trage – wohl eine Anspielung auf den Galaterbrief, wo es heißt: „Einer trage des anderen Last und ihr werdet so das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6, 2). Ich möchte für unser Thema den Satz Vitorias umformulieren und sagen: „Wo einer des anderen Last trägt, dort wird Brüderlichkeit wahr und echte Gemeinschaft Wirklichkeit.“



Die Zukunft der kath. Soziallehre, das war das Thema, über das wir uns einige Gedanken machten. Es müßte noch manches ausgeführt werden. So müßte noch darüber gesprochen werden, daß diese Soziallehre auch in Zukunft unter Feuerbeschuß von links und rechts stehen wird, wie sie im 19. Jh. unter Beschuß des Liberalismus und des Marxismus gestanden ist; oder darüber, daß sie auch in Zukunft dann besonders gefragt sein wird, wenn man sich wieder einmal im Pragmatismus und in der Ideologie ausweglos festgerannt haben wird; oder darüber, daß in Zukunft die Konkretisierung der Leitwerte und Orientierungsprinzipien dieser Lehre viel Sachkenntnis und Verantwortungsbewußtsein erfordern wird; oder darüber, daß diese Lehre auch in Zukunft vor allem Menschen brauchen wird, die sie leben; oder darüber, welches Verhältnis zwischen Kirche und Soziallehre in Zukunft bestehen wird, zwischen der Kirche, die im II. Vatikanum ausdrücklich erklärt, sie könne zwar auf vieles verzichten, aber nie darauf, „den Glauben zu verkünden“ und „ihre Soziallehre kundzumachen“<sup>14</sup>. Nur eines sei abschließend ausgesprochen: Die Hoffnung, daß eine an Geist und Liebe innerlich erstarkte Kirche ein glaubwürdiges Zeugnis für die kath. Soziallehre ablegt und daß wahr wird, was Johannes Paul II. formulierte: „Der Weg der Kirche ist

<sup>13</sup> Vgl. Francisco de Vitoria, Relectio „De potestate civili“, Concl. I, n. 4, in: A. Getino (Ed.), Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria, Tom. II, Madrid 1934, 179.

<sup>14</sup> „Gaudium et spes“, Nr. 76.

der Weg zum Menschen“<sup>15</sup>. Denn was auch in Zukunft knapp sein wird, das werden nicht in erster Linie die Rohstoffe und die materiellen Güter sein, über deren Knappheit seit einigen Jahren viel geredet wird. Das eigentlich knappe Gut der Menschheit wird auch in Zukunft die sittliche Kraft der Menschen sein. Diese zu fördern, ist ein vornehmes Ziel der kath. Soziallehre und ihrer Praktikanten.

---

<sup>15</sup> Enzyklika „Redemptor hominis“, Nr. 14.

Ihr Beitrag zum

## **JAHR DER BEHINDERTEN:**

Eine Neubestellung im

# **Institut für Hörgeschädigte**

**A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/71 3 66**

Geschickte Frauenhände nähen und sticken für Sie:  
Liturgische Gewänder, Kirchenwäsche, Schärpen,  
Fahnen, Abzeichen, Erinnerungsbänder  
nach vorhandenen Vorlagen oder beigeestellten  
Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei.

**Wir übernehmen auch Reparaturen**

## Bedeutung der Neo-Vulgata

Im 4. Heft 1972 dieser Zeitschrift habe ich einen Beitrag geliefert unter dem Titel „Eine Neuherausgabe der Vulgata“ (345–347). Das damals Gesagte vorausgesetzt, kann nun nach Abschluß der Arbeit im Rückblick auf die Jahre 1965 bis zur Vollendung der gestellten Aufgabe Ende Oktober 1977 und bis zur Veröffentlichung am 25. April 1979 durch Johannes Paul II. mit der Apost. Konstitution „*Scripturarum thesaurus*“<sup>1</sup> festgestellt werden, daß durch die Zusammenarbeit vieler Experten das gesteckte Ziel erreicht worden ist.

Über die Bedeutung der nun vollendet vorliegenden neuen Vulgata geben sozusagen amtliche Auskunft: Die Weihnachtsansprache Pauls VI. vom 22. Dezember 1977, die Apostolische Konstitution „*Scripturarum thesaurus*“, die Ansprache Johannes Pauls II., die er nach der Promulgation am 27. April 1979 vor den Mitgliedern der Päpstl. Kommission für die Neo-Vulgata gehalten hat.

Man wird es verstehen, wenn ich als der Präsident jener Kommission eine Beurteilung dieses „säkularen Werkes“ nicht selbst geben möchte, sondern sie anderen überlasse, deren amtliche Stellung in der Kirche und deren fachwissenschaftlichen Kenntnisse allgemein anerkannt sind. Wenn auch auf diese Weise mein Beitrag dann sozusagen zu einer Zusammenstellung von Zitaten wird, glaube ich doch gerade damit den mir gestellten Auftrag am ehesten zu erfüllen, nämlich meinen anfangs zitierten Aufsatz sachlich zu ergänzen und das Ergebnis der Arbeit in seiner mehrfältigen Bedeutung zu würdigen. Eine Zusammenschau von fremden kompetenten Urteilen erfüllt den angestrebten Zweck und wird von manchen der Leser sogar dankbar empfunden werden.

Paul VI. sagte in der oben zit. Weihnachtsansprache in einem sehr ausführlichen Passus seiner Rede u. a.: „Uns freut der Gedanke, daß der Text als *sichere Grundlage* für die biblischen Studien Unseres geliebten Klerus dienen kann, vor allem da, wo die Benutzung von Spezialbibliotheken oder die Ausweitung der zugehörigen Studien schwieriger fällt“<sup>2</sup>.

In der Apost. Konstitution „*Scripturarum thesaurus*“ steht folgende Erklärung: „Diese neue Vulgata wird auch die Ausgabe sein können, an welche sich die für den *liturgischen* und *pastoralen* Gebrauch bestimmten *nationalen Übersetzungen* halten . . . Deshalb erklären und verkünden Wir mit diesem Schreiben die neue Vulgata der Heiligen Schrift zur offiziellen Ausgabe (*editio typica*) vor allem für den Gebrauch in der Liturgie, aber auch, wie Wir sagten, für andere Gelegenheiten geeignet“<sup>3</sup>.

In der Verabschiedungs- und Dankesrede vom 27. April 1979 sagte Johannes Paul II. zu den Mitgliedern der Päpstl. Kommission: „Mit der Neo-Vulgata besitzen die Kinder der Kirche nun ein Instrument mehr, das speziell bei der Feier der heiligen Liturgie eine verlässlichere und genauere Anlehnung an die Quellen der Offenbarung möglich macht, und auch für die wissenschaftlichen Studien ergibt sich damit ein neuer, wertvoller Ansatzpunkt. . . Die letzten Forschungsergebnisse der Sprach- und Bibelwissenschaften geben der neuen Bibelübersetzung

<sup>1</sup> Nova Vulgata, *Bibliorum Sacrorum Editio*, Libr. edit. Vaticana 1979 (XIII u. 2145.), Lit. 40.000.

<sup>2</sup> L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 6. Jänner 1977, Nr. 1, 7.

<sup>3</sup> L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 11. Mai 1979, Nr. 19, 6.

ferner den Glanz einer sicher nicht geringeren Vertrauenswürdigkeit als die Übersetzung des hl. Hieronymus sie besaß, die sich immerhin anderthalb Jahrtausende bewährt hat“<sup>4</sup>.

Im „Klerusblatt“ vom 15. Sept. 1979 schreibt der bekannte und in der Forschung der atl Weisheitsliteratur besonders bewanderte Universitätsprofessor Vinzenz Hamp (München) unter der Überschrift „Die neue Vulgata“ (195–197) u. a.: „Abseits von der politischen Weltbühne hat sich ein Ereignis abgespielt, das nicht nur vom christlichen Volk, sondern wohl auch vom Klerus selbst kaum genügend beachtet wurde“ (195). Er meint damit die offizielle Promulgation der „Nova Vulgata“.

Über die Bedeutung des Erscheinens der Editio typica heißt es dann weiter: „Wenn auch der primäre Zweck der Neo-Vulgata zunächst ein liturgischer und pastoraler ist, so hat sie doch auch rein wissenschaftlich einen hohen Wert, und dem Textkritiker ist sie ein willkommener Wegweiser, den er positiv beachten und zitieren wird. Die Gesamtbedeutung dieses säkularen Unternehmens kann kaum überschätzt werden. Die ‚Lateinische Kirche‘ hat nun einen authentischen Bibeltext, der an Qualität und Genauigkeit die Vg der vor- und nachtridentinischen Zeit weit überragt und wirklich ‚up to date‘ ist. Allerdings wird heutzutage in der Liturgie der lateinische Text nur noch selten vorgelesen werden, und noch weniger werden selbst Priester bei ihren privaten Schriftlesungen die Vg benutzen. Aber die offizielle Sprache der Kirche ist nach wie vor die lateinische, und für ihre internationalen Verlautbarungen braucht sie die lateinische Bibel. Mit der Neo-Vg kann sie sich überall sehen lassen. Das dogmatische Depositum fidei wird im übrigen durch die neue Übersetzung nirgends abgeändert . . . Auf jeden Fall soll die Nova Vulgata mit Dank und Freude als markantes Zeichen eines nachkonziliaren Reformwillens, bei dem sich Tradition und Fortschritt friedlich die Hand reichten, begrüßt und angenommen werden“<sup>5</sup>.

Alle vatikanischen Behörden haben die Anweisung erhalten, künftig in ihren lateinisch abgefaßten Dokumenten die Bibeltexte nach der Neuen Vulgata zu zitieren. Desgleichen wurde auch den Theologieprofessoren, die ihre Vorlesungen lateinisch halten, aufgetragen, Bibelzitate nach dem neuen Text zu bringen.

Die Revision hat sich bewußt und genau nach den Anweisungen der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ vom 30. September 1943 gerichtet und an die Dogmatische Konstitution des II. Vat. „Dei Verbum“ über die göttliche Offenbarung gehalten, die für Übersetzungen die Übereinstimmung mit dem wissenschaftlich abgesicherten Urtext verlangt (VI., 22). Diesem Auftrag glaubte die Kommission so nachkommen zu sollen, daß sie als Erst- und Zweitkorrektoren Gelehrte heranzog, die sich für das jeweilige Buch durch wissenschaftliche Beiträge oder Kommentare als sachverständig ausgewiesen hatten. Deshalb kann dieser neue lateinische Bibeltext auch für die wissenschaftliche Tätigkeit von Bedeutung sein. Theologiestudenten, die kein Hebräisch mehr gelernt haben, aber noch hinreichend das Latein beherrschen, wird diese Ausgabe infolge ihrer wissenschaftlichen Zuverlässigkeit für ihr Studium der Hl. Schrift von Nutzen sein.

Der am 15. Okt. 1980 durch einen Autounfall in Belgien ums Leben gekommene Sekretär der Päpstl. Bibelkommission, A. L. Descamps, hat in „Esprit et Vie“ vom 15. November 1979 in einem längeren Beitrag unter der Überschrift „La

<sup>4</sup> Ebda 7.

<sup>5</sup> Klerusblatt München 59/1979, 197.

nouvelle Vulgate“ (598–603) zum neuen lateinischen Text Stellung genommen; es sei mir gestattet, ihn in einem ausführlichen Zitat hier zu Wort kommen zu lassen: „Wenn in Zukunft dergleichen Texte (nämlich in lebenden Sprachen) erstellt werden, kann man sich denken, daß die Neo-Vulgata ein gutes Arbeitsinstrument sein wird, weil sie urtextgetreu und zugleich lesbar ist für die beträchtliche Gruppe jener, die kein Hebräisch oder Griechisch, wohl aber noch Latein hinreichend verstehen. Trotz allem ist dies der Fall für die Gesamtheit der Priester; das ist auch der Fall für eine große Anzahl von Laien, die beispielsweise zur Mitarbeit an einer neuen Übersetzung in die Landessprache herangezogen werden könnten.“ (602). Als eine Anmerkung steht dann dort: „Auch heute noch sind die Römischen Synoden ein Zeichen dafür, daß Latein trotz seiner Drosselung im Schulunterricht die einzige Sprache geliebt ist, die international sehr weit verbreitet und allen Bischöfen wirklich gemeinsam ist.“ Vf schreibt weiter: „Die Unkenntnis des Hebräischen oder des Griechischen ist kein unüberwindliches Hindernis für ein ernstes Studium der Hl. Schrift. Ausgezeichnete Übersetzungen in den führenden lebenden Sprachen stellen mehr als einen bloßen Behelf dar. Was aber diese Übersetzungen selbst anbelangt, hat die Neue Vulgata, von einem streng wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen, eine wertvolle Vorzugstellung inne: Sie ist ein genaues Abbild der Urtexte der beiden Testamente. Dies ist insbesondere ersichtlich beim NT, dank einer großen Ähnlichkeit der Struktur von Griechisch und Latein.

Man wird entgegenen, daß jemand, der sich mit der Exegese auf höchster Ebene befaßt, das Studium des Hebräischen und Griechischen nicht entbehren kann; das versteht sich von selbst. Aber man muß auch an jene Gruppe von „Biblisten“ denken, auf die wir vorhin zu sprechen kamen; sie steht auf halbem Weg zwischen den Fachleuten und den gebildeten Lesern; sie hat überdies die Resultate der kritischen Exegese allgemeinverständlich wiederzugeben. Für sie bedeutet die Neo-Vulgata den Glücksfall, ein getreuer Spiegel des Originals zu sein, das sich obendrein an eine ganze kirchliche Tradition anbindet, also auch an eine ganze Sitten- und Glaubenslehre, die als Grundlage einer christlichen Weltanschauung bestehen bleiben muß.

Im ganzen scheint uns, trotz gewisser Anzeichen, die Neue Vulgata zu einer sicheren Zukunft berufen, und ihre jüngst erfolgte Veröffentlichung war in gewissem Sinne ein Ereignis von geschichtlicher Tragweite“ (603).

Diese Ausführungen fassen gut zusammen, was der Kommission als Ziel vorschwebte und ausweislich solch kompetenter Urteile auch erreicht zu sein scheint. Daß *omne opus humanum non est opus perfectum*, braucht trotz aller erreichten Zuverlässigkeit nicht eigens betont zu werden.

## „Sondersynode der niederländischen Bischöfe“ in Rom, Januar 1980

### Vorgeschichte

Nachdem es offensichtlich geworden war, daß die 7 niederländischen Bischöfe einander nicht genügend kannten und auch nicht den Weg zueinander finden konnten, traten sie am 13. Jänner 1978 zu einer vorgesehenen Unterredung zusammen, die aber zu keinen Lösungen führte. Kurz darauf stattete Kardinal J. Willebrands, Vorsitzender der Bischofskonferenz, dem Hl. Vater einen Besuch ab. Gerade zu dieser Zeit veröffentlichte der Bischof von Roermond, Dr. J. Gijzen, ein aufsehenerregendes Interview in einem nationalen Wochenblatt. Der Tenor dieser Intervention lautete: Der Papst muß einschreiten. Am nächsten Tag erklärte Kardinal Willebrands in Rom, der Papst werde nicht autoritär einschreiten.

Im Januar und Februar 1979 statteten alle Bischöfe auf Veranlassung des Papstes einzeln dem Hl. Vater einen Besuch ab. Am 10. April berieten sie in den Niederlanden über die Frage des Papstes, wie die Beratungen sowohl mit ihm, wie miteinander vonstatten gehen könnten. Am 25. Mai teilte das Staatssekretariat mit, der Papst habe sich für eine eigene Synode mit den niederländischen Bischöfen entschieden. Die Bischöfe erklärten sich damit einverstanden. Die Synode sollte sich mit den „wichtigsten Problemen theologischer und pastoraler Natur“ befassen. Eine solche Synode besitze, so sagte Kardinal Willebrands, eine stärkere juristische Basis, weil sie über mehr Befugnisse verfüge und gleichzeitig auf die Autonomie jedes einzelnen Bischofs weniger Rücksicht zu nehmen habe.

Anfang September gab Rom als Datum des Beginns den 14. Januar 1980 sowie auch das Thema bekannt: „Die pastorale Arbeit der Kirche in den Niederlanden unter Berücksichtigung der heutigen Lage.“ Als Ziel wurde anvisiert: „Daß die Kirche in den Niederlanden einheitlicher und klarer als Gemeinschaft in den Vordergrund treten solle.“ Die Bischöfe und die entsprechenden römischen Kongregationen wurden aufgefordert, jeweils gesonderte Gutachten und Bemerkungen zur Tagesordnung bis zum 10. Oktober dem Synoden-Sekretariat zu übermitteln. Die niederländischen Bischöfe erklärten, sie wollten nicht nur über die Kollegialität mit dem Papst und untereinander, sondern auch über eine solche mit den Priestern und Gläubigen verhandeln. Sie gaben der Hoffnung Ausdruck, daß das Arbeitsdokument (Tagesordnung) vorher zur Veröffentlichung gelangen möge.

Vom 4. bis zum 6. Dezember fanden in Utrecht Beratungen der Bischöfe über den Entwurf der Tagesordnung statt. Daran beteiligte sich auch G. Danneels (Bischof von Antwerpen), der neben Kardinal Willebrands vom Papst zum stellvertretenden Vorsitzenden ernannt worden war. Beteiligt waren ferner zwei vom Papst ernannte niederländische Ordensleute, ebenso Prof. Lescauwat, ein Niederländer aus Löwen, und schließlich der Hilfssekretär der Synode J. Tomko. Am 18. Dezember veröffentlichte der Vatikan die offizielle Tagesordnung. In dieser war u. a. die Rede von Polarisierung, Verwirrung und Unsicherheit, sowie von verschiedenen einander widersprechenden Ansichten. Zunächst müsse die „Communio“ einer theologischen und spirituellen Vertiefung unterzogen werden. So-

dann würde man über die verschiedenen Stände in der Kirche (Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, zu denen auch die Pastoralarbeiter gezählt werden) verhandeln. Schließlich würde man sich mit einigen Sektoren des kirchlichen Lebens (Sakramente, Liturgie, Katechese und Ökumene) befassen. Am 6. Jänner wandte sich der Papst an die Kirche der Niederlande und erklärte, der Gedanke einer Synode sei aus Gesprächen mit den niederländischen Bischöfen geboren worden. In den Niederlanden wurde besonders der Wunsch hervorgehoben, man möge bei den Beratungen einige markante Merkmale der niederländischen Kirche unangetastet lassen, den gewachsenen Formen der Zusammenarbeit wie der Beratung freien Raum zugestehen und Rücksicht nehmen auf eine Korrektur der hierarchischen Struktur, auf die Einschaltung von Pastoralarbeitern, auf einen beschränkten Experimentierbereich und auf eine gewisse Entklerikalisierung der Kirche.

In dieser kurz gefaßten Vorgeschichte zeigen sich bereits einige ungeklärte Aspekte, z. B. die Frage: Wer hat nun eigentlich die Synode verlangt? M. a. W.: Die Zielsetzungen und die entsprechenden Erwartungen waren sehr verschieden. Daneben erhob sich die Frage: Zu welchem Preis wird die Einheit unter den Bischöfen wieder hergestellt werden können? Der offensichtlichste Konflikt (unter den Bischöfen selber) lag gewissermaßen verschleiert, und was die einzelnen Bischöfe und Präfekten der römischen Kongregationen dem Synodensekretariat unterbreitet hatten, war und blieb unbekannt. Man wußte nicht genau, mit wem man sich an den gemeinsamen Tisch setzen würde.

### **Die Synode selbst**

Mit Ausnahme der Sonntage und manchmal eines Samstags trat die Synode jeweils am Vormittag und am Nachmittag vom 14. bis 31. Januar zusammen. Die damit verbundene Erschöpfung erreichte ein nicht unbeträchtliches Ausmaß. Manchmal nahmen alle, manchmal auch einer oder mehrere Präfekten der römischen Kongregationen (für die Bischöfe, die Sakramente, den Klerus, den katholischen Unterricht, die Sakramente und den Gottesdienst und schließlich für die Ordensleute) an den Beratungen teil. Der Papst war persönlich sehr oft anwesend. Die Präfekten der 6 gen. Kongregationen sollten auch am Schluß die Beschlüsse mit ihrer Unterschrift bekräftigen.

Schon bald zeigte sich, daß die Synode über eine andere, genauer ausgearbeitete, aber geheimgehaltene Tagesordnung verfügte, die sich von der im Dezember veröffentlichten unterschied. Die offizielle Tagesordnung war auf Grund der von den Bischöfen oder römischen Kongregationen eingebrachten Bemerkungen aufgestellt worden. Aus den offiziellen Pressemitteilungen sowie aus den veröffentlichten Synode-Einleitungen der Professoren Lescrauwaet und A. Descamps (eines belgischen untergeordneten Synodensekretärs aus Löwen) geht hervor, daß die niederländischen Bischöfe einem scharfen Verhör über ihre Treue zur Kirche, wie sie vom Vatikanum II. dargestellt wird, sowie über die Aussagen und Richtlinien des Papstes und der römischen Kongregationen unterzogen wurden. Ihnen gegenüber kamen Mißtrauen und Argwohn unmißverständlich zum Ausdruck, weil man sich etwa die Frage stellte: Waren sämtliche niederländischen Bischöfe noch richtige Bischöfe der römischen Kirche?

Drei Beschlüsse aber weisen ausdrücklich auf ungeteilten Gehorsam und die Treue hin, die die niederländischen Bischöfe zusagten, damit das gegenseitige

Vertrauen zwischen ihnen und dem Apostolischen Stuhl wiederhergestellt würde: „Die Bischöfe bekennen ihre Zustimmung zum Inhalt des katholischen Glaubens, wie er von der röm.-kath. Kirche gelehrt wird. Sie erklären auch ihre volle und ungeteilte Verbundenheit mit dem Papst als Bischof von Rom und Oberhirten der Universalen Kirche, ebenso auch ihren Glauben an die hierarchische Verfassung der Kirche. Weder Bischöfe noch Priester sind Beauftragte der Gläubigen, sondern Diener Jesu Christi zum Dienst an der Gemeinschaft der Kirche“ (Nr. 3). Ferner: „Die Bischöfe der Niederlande bekennen ihre Treue zu den kirchlichen Normen, wie auch ihren festen Willen, diese gemäß den offiziellen Dokumenten der Kirche anzuwenden“ (Nr. 11). Schließlich: „Die Synoden-Mitglieder bekennen sich einmütig zum Wesensunterschied zwischen Amts- d. h. sakramentalen und dem allgemeinen Priestertum der Getauften, und sie wollen über die daraus sich ergebenden praktischen Konsequenzen wachen“ (Nr. 17).

Es zeigt sich, daß ein starker Zusammenhang vorhanden ist zwischen der kirchlichen Treue und der gläubigen und praktischen Bestätigung des wesentlichen Unterschieds zwischen dem besonderen und allgemeinen Priestertum. Was den Glauben betrifft, scheint vor allem Zweifel darüber bestanden zu haben, ob die Bischöfe die „Hierarchische Verfassung der Kirche“, über die sich die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanums erst im 3. Kapitel ausspricht, zur Gänze unterschrieben haben.

Die kommunikativen und andere Schwierigkeiten zwischen den Bischöfen und der römischen Kurie zeigen sich in einer anderen Beschlußfassung: „Die Präfekten der Kongregationen und die Bischöfe haben erkannt, daß in ihren Beziehungen bestimmte Schwierigkeiten entstanden sind. Sie sind darüber einig, daß die Zusammenarbeit und das gegenseitige Vertrauen durch einen möglichst vollständigen und regelmäßigen Informationsaustausch und Besuch der Bischöfe in den Dikasterien, durch regelmäßige Kontakte einer Delegation der Bischofskonferenz oder durch Besuche von Kurienv Vertretern in den Niederlanden verstärkt werden könnten; ebenso durch die sorgfältige Zusammenstellung der 5-Jahresberichte der Bistümer und der Protokolle der Bischofskonferenz. Aus all dem sollte sich eine intensivere Beziehung zwischen der katholischen Glaubensgemeinschaft in den Niederlanden und der Universalkirche ergeben. Die Bischöfe bitten darum, daß Informationen und Beschuldigungen, die ohne ihr Wissen den römischen Dikasterien zugestellt werden, „entweder durch Rückfrage bei dem betroffenen Bischof oder bei der Bischofskonferenz sorgfältig überprüft werden“ (Nr. 12).

Im Hinblick auf die kommende Synode waren ziemlich viele Personen nach Rom gereist, aber sie waren großenteils enttäuscht über das Wenige, das ihnen offiziell vom vatikanischen Pressedienst über den Verlauf der Besprechungen mitgeteilt wurde. Kurze Zeit nach der Synode machte Kardinal Willebrands den Publizitätsmedien den Vorwurf, sie hätten sich nicht darum bemüht, daß die Synode nach ihren wahren Absichten von den niederländischen Katholiken richtig verstanden würde. Dieser Vorwurf wurde von den Medien abgewiesen, weil sie schlechthin zu wenig zu hören bekommen hätten<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. van Hattum en A. A. Wentink, *Synode en Pers. Een inventariserend onderzoek naar de Berichtgeving over de bijzondere synode van de Nederlands bisschoppen in een twaalfstal Nederlands dagbladen*, Tilburg, Katholiek Instituut voor Massamedia, 1980, 52.

Ein Jahr nach der Synode aber machte der Kardinal die vatikanischen Publizitätsinstanzen für die ungenügende Berichterstattung verantwortlich. Hier zeigt sich, daß zwei Welten aufeinander prallen. Die Synode selbst wollte vertrauliche Gespräche führen, die Medien aber hatten die Absicht, die Berichterstattung über den Synodenverlauf objektiv zu fördern, sie bekamen aber zu wenig Material zur Verfügung. In den Niederlanden entstand der Eindruck, daß die Bischöfe sich zu viel von der römischen Kurie und zu wenig von den Nöten und Bedürfnissen der katholischen Kirche in den Niederlanden leiten ließen.

### **Durchführung**

Nach der Veröffentlichung der Beschlüsse zeigte sich unmißverständlich, daß die niederländischen Bischöfe verpflichtet wurden, eine Anzahl von Situationen entsprechend den theologischen Ansichten und den Richtlinien des Apostolischen Stuhls zu regeln. „In Anbetracht dessen, was von der Synode behandelt wurde und wie daselbst nach Lösungen gesucht wurde, muß man die Synode als eine abgebremste Reform-Synode bezeichnen. Manche Synoden-Teilnehmer wollten die niederländische Situation reformieren: Mißstände beseitigen, Einzelheiten, die zu wenig Aufmerksamkeit gefunden hatten, stärker in den Vordergrund rücken und die Kirchenstruktur des päpstlichen Rechts einführen. Letzteres zeigt sich in der großen Aufmerksamkeit, die der Unantastbarkeit des Bischofsamtes gewidmet wird, dem in der entsprechenden Diözese die Aufgabe obliegt, die päpstliche Gesetzgebung auf verschiedenen Gebieten integral durchzuführen; es zeigt sich ferner in der Eigenart des Priesteramtes, das sich mit gebührender Ob-  
sorge ebenso dafür einzusetzen hat. Die Aussagen der Synode über Reform sind aber eher grundsätzlicher als unmittelbar praktischer Natur, denn andere Teilnehmer haben dieses Bestreben wieder abgebremst, indem sie nähere Untersuchungen und weitere Initiativen nach Möglichkeit der Betreuung der niederländischen Bischöfe selbst überlassen wollten. Man denke hierbei etwa an die Priesterausbildung, an den Standort der Pastoralarbeiter und Priester, an die zahlenmäßige Erweiterung der Bischofssitze, Neueinteilung der Diözesen, kritische Gruppen, Katechese. Somit kann diese Synode nicht in dem Sinne auf unmittelbarer offizieller Rechtswirksamkeit bestehen, da dieses oder jenes nun auch sofort geändert oder eingeführt werden müßte. Dieses Faktum macht den Zustand zwar unsicher, aber dadurch auch bedrohlich“<sup>2</sup>.

Obwohl die meisten Bischöfe nach Beendigung der Synode guten Mutes in die Niederlande zurückkehrten, wurden sie wegen der Beschlüsse von vielen keineswegs herzlich empfangen. Im Gegenteil: Mitarbeiter der Bischöfe, Priester und Pastoralarbeiter, sowie offizielle Beratungsorgane betrachteten den Synodenverlauf als eine Verurteilung ihrer Arbeit und ihrer Bemühungen. Dadurch wurden Widerstand und Protest herausgefordert. Darüber hinaus waren viele gar nicht der Meinung, daß die Bischöfe tatsächlich wieder eine Einheit erlangt hätten, weil es nicht klar ersichtlich wurde, wie die Zusammenarbeit zwischen dem Bischof von Roermond und den übrigen Bischöfen zustande gekommen war. Die Unsicherheit in der niederländischen Kirchenprovinz wurde größer, besonders in der Frage über die Zukunft der verheirateten Priester im Rahmen der

<sup>2</sup> R. G. W. *Huysmans*, Tussen concilie en synode. Over het ontwikkelen van de kerestructuur sinds 1966 door de Nederlands bisdommen, Hilversum, 1981, 144.

kirchlichen Arbeit; das gilt auch für die Pastoralarbeiter sowie für die neuen katholischen Institute für die theologische Ausbildung (seit 1967). Man stellte sich die Frage, ob man noch mit denselben Bischöfen zu tun habe wie vor der Synode, oder hatten diese sich geändert? Konnte man noch im Vertrauen mit ihnen zusammenarbeiten oder waren die Bischöfe nur Vollzugsorgane der synodalen Beschlüsse geworden?

Nach mehr als einem Jahr muß gesagt werden (und Kardinal J. Willebrands hat das kürzlich auch öffentlich in einem Brief an die Pfarrer der Diözese Utrecht bestätigt), daß es nicht möglich war, die Einheit unter den Bischöfen wiederherzustellen, daß auch die Durchführung der Synodenbeschlüsse auf große Schwierigkeiten stößt. Geteilte Bischöfe und nicht akzeptierte Beschlüsse drücken ihren Stempel auf die Verhältnisse in den Diözesen. Geheimhaltung umgibt das Tun und Lassen der Bischofskonferenz. „Vereine der Pastoralarbeiter“, die in allen Diözesen vorhanden oder im Entstehen begriffen sind, legen von der großen Unruhe Zeugnis ab.

Die Kommission der 3 Bischöfe, deren Aufgabe es war, festzustellen, ob die theologischen Institute und Priesterkonvikte den römischen Erfordernissen entsprächen, konnte erst nach mehr als einem Jahr mit ihrer Arbeit beginnen. Monate lang wurde dies unmöglich gemacht infolge der Uneinigkeit über eine bekanntgewordene Äußerung des Bischofs von Roermond, in der eines dieser Institute disqualifiziert wurde, obwohl die Untersuchung erst beginnen mußte. Im Februar 1981 wurde entschieden, daß der Bischof von Roermond zwar Mitglied der Kommission bleiben sollte, daß aber die beiden anderen Bischöfe (von Breda und Groningen) die tatsächliche Arbeit erledigen würden. Die Ergebnisse dieser Kommissionsarbeit werden der Bischofskonferenz zugeleitet. Diese wird sie zusammen mit ihrer eigenen Stellungnahme an die Kongregation für das Bildungswesen weiterleiten (Synodenbeschluß Nr. 28). Dann wird der Apostolische Stuhl die Entscheidung zu treffen haben.

Eine andere Kommission, bestehend aus 3 Bischöfen (von Haarlem, s'Hertogenbosch und Rotterdam), hat zwar nach gewisser Zeit die Arbeit in Angriff genommen. Sie befaßt sich mit der „Untersuchung der konkreten Formen der Tätigkeit von Laien in der Seelsorgearbeit der Kirche“. Diese Kommission wird eine „Analyse der Tätigkeiten der Laien in diesem Bereich vornehmen, besonders so weit es sich um eine berufliche Ausübung ihrer Tätigkeit handelt“ (Nr. 35). „Bei ihrer Arbeit wird die Kommission die spezifischen Aufgaben verdeutlichen, die in der Kirche den Laien anvertraut sind. (Besonders im Fall einer ganztägigen und dauernden Beschäftigung); mit der Verdeutlichung, daß es sich dabei weder um eine Art neues ‚Amt‘ oder Dienstamt (wie das des Lektors und des Akolythen) noch um eine dauernde Funktion mit einem allgemeinen Auftrag handelt, damit kein paralleler ‚Klerus‘ entsteht, der eine Alternative zu Priesteramt und Diakonat werden könnte“ (Nr. 36). Diese Kommission hofft, innerhalb kurzer Frist (Sommer oder Herbst 1981) ihre Ergebnisse der Bischofskonferenz vorlegen zu können.

Die Kommission, die zu untersuchen hat, ob der Bischof von Roermond sich wieder den nationalen bischöflichen Fasten- und Missionsaktivitäten anschließt, berichtete vor kurzem, daß die Arbeit sehr schwer sei. Die Bischofskonferenz rief anfangs 1981 eine Studienkommission ins Leben, die unter der Leitung des Bischofs von Roermond zu untersuchen hätte, ob eine Neueinteilung der Diözesen

bzw. deren zahlenmäßige Vermehrung wünschenswert wäre. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind noch nicht bekannt. Es wird befürchtet, daß Rom neue Diözesen verlangt, um Bischöfe des konservativen römischen Zuschnitts (wie es heißt) ernennen zu können. Ganz besonders in der Diözese s'Hertogenbosch ist der Widerstand gegen eine Aufteilung am größten. Schließlich untersucht man die Frage, wie die zentralen Organe der Bischofskonferenz und der Kirchenprovinz funktionieren: Wie könnte dort alles zweckdienlicher arbeiten und wie wäre es zu erreichen, daß alles so vollständig wie nur möglich in den Händen der Bischöfe selbst bliebe?

Eine einzige Änderung hat bereits Rechtsgültigkeit erlangt: Seit Ende 1980 kennt die Bischofskonferenz neue, gültige Statuten. Diese sehen einen bleibenden Rat (bestehend aus den Bischöfen von Utrecht, Breda und Rotterdam) vor, aber es ist auf diesem Weg ebenso möglich, weniger Zusammenkünfte der ganzen Konferenz zu halten.

Nach dieser Übersicht fällt es auf, daß vielseitig an den Strukturen der Kirche in den Niederlanden gearbeitet wird und daß ferner jenen Personen Aufmerksamkeit geschenkt wird, die die pastorale Arbeit verrichten (Priesterausbildung, Statut der Pastoralarbeiter und laiierten Priester). Viele nehmen nach wie vor hinsichtlich der Synodenergebnisse nicht nur eine abwartende, sondern auch eine mißtrauische Haltung ein. Das geschieht nicht grundlos. Anfang Mai schrieb Kardinal Willebrands seinen Seelsorgern, der Zustand in der katholischen Kirche der Niederlande habe sich im vergangenen Jahr „rasch verschlechtert“. Es zeigen sich keine Fortschritte in der Einstimmigkeit, weder unter den Bischöfen noch in der Kirche. Im Gegenteil: Die Gegensätze hätten sich schärfer markiert.

Die hier vorliegende Übersicht<sup>3</sup> zeigt also ein düsteres Bild. Dennoch darf daraus nicht der Eindruck entstehen, als sei in den niederländischen Diözesen nicht von vielen Priestern und Laien mit Feuereifer und Tüchtigkeit an der Sendung der Kirche gearbeitet worden. Das geschieht tatsächlich, aber was hier in Kürze beschrieben wurde, übt dennoch auf viele eine paralysierende Wirkung aus.

---

<sup>3</sup> Verfasser des Artikels ist seit 1967 Professor für kath. Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Hochschule in Amsterdam (KTHA). Er war Berater des Bischofs von Haarlem während der Sondersynode der Niederländischen Bischöfe in Rom, Januar 1980. Eine deutsche Übersetzung der Synodenbeschlüsse findet sich in HerKorr. April 1980, 182-188. Die Übersetzung dieses Artikels aus dem Niederländischen ins Deutsche besorgte Nikolaus Greitemann (Wien).

## Römische Erlässe und Entscheidungen

### *Antworten auf vorgelegte Fragen*

A. Seitens der Kongregation für die Glaubenslehre:

Die Mitglieder dieser Kongregation haben sich in einer ordentlichen Sitzung mit den angeführten Fragen befaßt und folgende Antwort gegeben:

I. Ob Art. 4 n. 1 des Dekretes über die Überwachung des Schrifttums durch die Oberhirten der Kirche (AAS 67/1975, 283) die Verpflichtung aufhebt, für die Herausgabe von Katechismen und nationalen katechetischen Direktorien die Approbation des Hl. Stuhles einzuholen, gemäß n. 134 des von der Kleruskongregation promulgierten allgemeinen katechetischen Direktoriums (AAS 64/1972, 173).

Antwort: Nein.

II. Ob das Wort „commendatur“ (es wird empfohlen) in Art. 5 n. 1. desselben Dekretes das Recht der Ordinarien abzuschaffen oder abzuändern beabsichtigt, wonach es den Ordinarien zusteht zu verlangen, daß die vorhin genannten Bücher oder Schriften nur mit ihrer Guttheißung veröffentlicht werden können.

Antwort: Nein.

Papst Johannes Paul II. hat die oben dargelegten Antworten approbiert und ihre Veröffentlichung angeordnet.

(Rom, am 25. Juni 1980; AAS 72/1980, 756.)

B. Seitens der päpstlichen Kommission für die Interpretation der Dekrete des II. Vat. Konzils:

Die Mitglieder dieser Kommission behandelten in einer Plenarsitzung die angeführten Fragen und antworteten darauf wie folgt:

I. Über die Mitglieder des Rates des Generalsekretariates der Bischofssynode:

I. 1. Ob kraft Art. 13 der Verfahrensordnung der Bischofssynode die Mitglieder des Rates des Generalsekretariates der Synode von Rechts wegen Mitglieder der Versammlung der Bischofssynode sind, für die sie gewählt oder ernannt worden sind.

I. 2. Welchen Anteil haben die Mitglieder des Rates des Generalsekretariates der Bischofssynode bei der Durchführung der Versammlung, für die sie gewählt oder ernannt worden sind?

Antwort: zu I. 1.: Nein. – zu I. 2.: Sie haben nur jene Aufgaben, die in der Verfahrensordnung der Bischofssynode Art. 13 §§ 5–6 angegeben sind.

II. Über die Wahl eines ständigen Vikars:

II. 1. Ob die Normen, die im Apostolischen Schreiben vom 6. August 1966 (Motu proprio „Ecclesiae sanctae“) I, n. 18 und n. 21, § 2 festgelegt sind, präzeptiven oder nur direktiven Charakter haben; und im Fall, daß ersteres zu bejahen ist: II.

2. Ob kraft der vorhin genannten Normen der Wahlmodus eines Kapitels als abgeschafft oder abgeändert zu betrachten sei hinsichtlich der Wahl eines ständigen Seelsorge-Vikars für eine Pfarre, die ganz und gar (pleno iure) dem Kapitel inkorporiert ist durch ein Partikulargesetz, das durch eine spezielle Approbation seitens des Papstes bekräftigt ist?

Antwort: zu II. 1. Ja zum ersten Teil; nein zum zweiten Teil, d. h. die angeführten Normen sind präzeptiv und nicht nur direktiv.

zu II. 2.: Nein, und zwar nach der Absicht der Verordnung, und diese ist, daß die Angelegenheit in jedem einzelnen Fall dem Papst vorgetragen wird. (Papst Johannes Paul II. hat die oben dargelegten Antworten approbiert und ihre Veröffentlichung in der Audienz am 13. Juni 1980 angeordnet. (AAS 72/1980, 767.)

### *Päpstlicher Rat für die Familie*

Bei der Generalaudienz am 13. Mai 1981, also an dem Tag, an dem auf dem Petersplatz das Attentat erfolgte, wollte der Papst die Errichtung des „Päpstlichen Rates für die Familie“ mit folgender Ansprache ankündigen:

„Heute möchte ich euch bekanntgeben, daß ich es für angebracht hielt, – um den Erwartungen der Bischöfe der ganzen Welt, die diese vor allem anlässlich der letzten Bischofssynode hinsichtlich der Probleme der Familie zum Ausdruck brachten, in angemessener Weise entgegenzukommen –, den Päpstlichen Rat für die Familie zu errichten, der das Komitee für die Familie ersetzen wird, das bekanntlich dem Päpstlichen Rat für die Laien untergeordnet war.

Diesem neuen Organ – dessen Vorsitz ein Kardinal führen wird, dem ein aus Bischöfen aus verschiedenen Teilen der Welt gebildeter Präsidialrat zur Seite steht –, wird die Förderung der Familienpastoral und des spezifischen Apostolats im Bereich der Familie in Anwendung der von den zuständigen Instanzen des kirchlichen Lehramtes bekundeten Lehren und Weisungen obliegen, damit die christlichen Familien die erzieherische, missionarische und apostolische Sendung, zu der sie berufen sind, erfüllen können.

Darüber hinaus habe ich beschlossen, an der Päpstlichen Lateran-Universität, die die Universität der Diözese des Papstes ist, ein Internationales Institut für Studien über Ehe und Familie zu gründen, das seine akademische Tätigkeit im kommenden Oktober aufnehmen soll. Es soll der gesamten Kirche jenen Beitrag an theologischer und pastoraler Reflexion bieten, ohne die der Evangelisierungsauftrag der Kirche einer ganz wesentlichen Hilfe entbehrt. Dieses Institut soll der Ort sein, wo die Erkenntnis der Wahrheit über Ehe und Familie im Lichte des Glaubens und mit Hilfe der verschiedenen Humanwissenschaften vertieft wird.

Ich bitte alle, mit ihren Gebeten diese beiden Initiativen zu begleiten, die ein neues Zeichen der Sorge und Hochachtung der Kirche für die Institution von Ehe und Familie sein wollen sowie ein Zeichen dafür, daß die Kirche ihnen eine große Bedeutung sowohl für ihr eigenes Leben wie für das der Gesellschaft beimißt.“ Das entsprechende Dokument hatte der Papst einige Tage vorher unterzeichnet. Das „Komitee für die Familie“, an dessen Stelle der neue Päpstliche Rat tritt, war am 11. Jänner 1973 auf persönliche Initiative des Papstes Paul VI. ins Leben gerufen worden; zum Präsidenten hatte damals der Papst den Kardinal Opilio Rossi, den früheren Nuntius in Wien, ernannt. Mitglieder des Päpstlichen Rates werden Männer und Frauen aus dem Laienstand, vor allem Ehepaare aus allen Teilen der Welt und verschiedenen Lebens- und Kulturbereichen sein. Sie werden vom Papst ernannt und sollen wenigstens einmal im Jahr zu einer Vollversammlung zusammenkommen.

Dieser Rat bedient sich auch der Mitarbeit von Konsultoren, die Experten in verschiedenen Disziplinen, besonders in Familienfragen, sind. Zu Konsultoren können auch Priester und Ordensleute berufen werden.  
(Motuproprio „Familia a Deo instituta“ vom 9. Mai 1981; „L'Osservatore Romano“ Nr. 111 vom 15. Mai 1981; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 29. Mai 1981.)

## Kirche in der Welt von heute

Über dem mehr oder weniger optimistischen Klang des Wortes „Welt“ in der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ über die Kirche in der Welt von heute hatten wir wohl die Bedeutung dieses selben Wortes in den johanneischen Schriften ein wenig vergessen. Das abgründig Böse, das *mysterium iniquitatis*, das uns am 13. Mai dieses Jahres auf dem Petersplatz in den gezielten Schüssen auf Johannes Paul II. aus dieser gefährlichen Vergeßlichkeit aufschreckte, muß nun mehr denn je als Notenschlüssel für das Lesen der Partitur von kirchlicher Zeitgeschichte Beachtung finden.

Es wird wohl auf immer ungeklärt bleiben, was den Türken Ali Agca zu seiner Untat getrieben hat. Der Prozeß vor italienischen Richtern, denen der Vatikan seine Gerichtshoheit entsprechend den Verträgen zwischen dem Hl. Stuhl und dem italienischen Staat abgetreten hatte, konnte – oder wollte – die Hintergründe des Attentats nicht aufdecken, was von seiten des Vatikans bedauert wurde. So bleibt der Verdacht bestehen, daß der offensichtlich von eigenem Fanatismus motivierte Täter, vielleicht ohne persönliche Einsicht in das um ihn gewobene Netz, von einem terroristischen Verschwörungszentrum aus zusätzlich manipuliert worden wäre, ein Stoff für kriminalistische Phantasien, nicht aber für nüchterne Geschichtsbetrachtung. Wie auch immer, das Attentat auf den Papst ist für den gläubigen Betrachter der Kirchengeschichte kein bloßes „*fait divers*“, sondern ein apokalyptisches – wörtlich: geheimnisvoll-offenbares – Zeichen. Das Auf und Ab des Genesungsprozesses des schwer Verwundeten ist in der ganzen Welt mit Hoffnung und Sorge begleitet worden, nicht zuletzt weil dieser Papst in den wenigen Jahren seines Pontifikats bereits fast die ganze Welt mit seiner Erscheinung vertraut gemacht und fasziniert sowie durch seine Ausstrahlung überall Zukunftszuversicht verbreitet hatte. Ihn nun monatelang als Kranken und Leidenden zu wissen, seine Tatkraft zu vermissen, um sein künftiges Wirken etwa aufgrund bleibender Schwäche bangen zu müssen, ist eine schmerzliche Einübung ins Ungewohnte und Unvertraute, die nun dem Volk Gottes abverlangt wird.

Vor dem schrecklichen Ereignis hatte der Papst durch seine *Ostasienreise* vom 16. bis 27. Februar noch einmal seine zündende Aktivität entfaltet. In Asien konnte er – anders als in Lateinamerika – die Christenheit als Minderheit erleben: Von den mehr als zwei Milliarden Menschen dort sind nur 70 Millionen Katholiken, und 45 Millionen von diesen bevölkern die Philippinen. Die wenigen im Glauben zu stärken, war daher gebotener Petrusdienst. Der Besuch auf den *Philippinen*, der zweite Papstbesuch nach demjenigen Pauls VI. zehn Jahre zuvor, obwohl sehr geschickt von dem Dauer-Präsidenten Marcos und seiner Frau Imelda instrumentiert, führte dennoch nicht zu mißverständlichen Kompromissen mit einem berechtigter Kritik ausgesetzten Regime, sondern brachte dem Volk sogar einige politische Freiheiten, ohne freilich die sozialen Mißstände beheben zu können; es mochte genügen, auf sie anklagend und mahnend hinzuweisen. In *Japan* betrat der Papst ein Land, in dem die „anonymen Christen“ weit zahlreicher sein mögen als die kirchlich registrierten. Sie alle galt es zu ermutigen, unbeirrt das Evangelium des Friedens in einer ganz anders geprägten Umwelt zu bezeugen. Der

Papst wurde überall höflich empfangen, auch vom Kaiser, das kalte Klima, von manchen Berichterstattern erwähnt, war eher meteorologischer Natur. Bei der großen und vielbeachteten Friedensrede in Hiroshima gelang es dem Papst, jedes Eis zu schmelzen und allen Japanern zu Herzen zu sprechen.

Der Aufenthalt in Asien war auch Anlaß zu einem kirchenpolitischen Signal nach *China* hinüber, dessen Auswirkung einstweilen noch abzuwarten ist. Zunächst stellte sich sogar ein empfindlicher Rückschlag ein, als der nationale Episkopat der Volksrepublik auf die Ernennung von Msgr. Tang zum Erzbischof von Kanton durch den Hl. Stuhl empört und abweisend reagierte. Doch ist zu hoffen, daß der einmal angesponnene Dialog weitergeführt und der gute Wille Roms eines Tages dennoch honoriert werden wird.

Alle weiteren Reisen, die Johannes Paul II. für die nächste Zeit geplant hatte, mußten abgesagt und auf unbestimmte Zeit verschoben werden. Dennoch hat der Papst die laufenden Geschäfte teils selbst erledigt, teils unter persönlicher Anteilnahme durch die Kurie tätigen lassen, wie er auch in seinen auf Tonband aufgenommenen sonntäglichen Ansprachen zum „Angelus“ die Menge auf dem Petersplatz nicht ohne sein aufbauendes Wort lassen wollte.

Seine ganz persönliche Handschrift trugen auch die wiederholten Aufrufe an seine polnischen Landsleute, seine Anteilnahme am Leiden und am Tod von Kardinal Wyszynski († am 28. Mai) und die nur sechs Wochen danach erfolgte Ernennung von dessen Nachfolger, Erzbischof Glemp. Das schwer getroffene und in fast ausweglose Krisen verwickelte Heimatland des Papstes kann darauf vertrauen, daß „Jan Pawel“, soweit er es vermag, seine schützende Hand über Polen halten und seine Leiden mehr noch als sein Tun in dieser Intention durch Maria vor Gott tragen wird.

Kirchengeschichte ist nicht Papstgeschichte, wir haben das an dieser Stelle oft genug betont. Das besondere Ereignis des Attentats vom 13. Mai zeigt jedoch, in welch hohem Maße Kirchengeschichte eben doch gelegentlich Papstgeschichte sein kann. Es bleibt dennoch notwendig, auch noch unter anderen Gesichtspunkten das Wechselspiel zwischen Kirche und Welt in den vergangenen Monaten zu registrieren. In *Italien*, das wie üblich von Regierungskrisen heimgesucht wurde, bestätigte das Referendum vom 17. Mai die bislang geltende Abtreibungsgesetzgebung, entgegen den Mahnungen und Erwartungen der Bischöfe und kirchlicher Kreise. Auch der Terrorismus konnte, trotz päpstlicher Mahnungen, nicht eingedämmt werden, die Säkularisierung des öffentlichen Lebens in diesem „katholischen“ Herzland schreitet fort. *Spanien* zeigt auch nach der Überwindung des Putsches vom 23. Februar eine politische Instabilität, die terroristisch angeheizte Situation im Baskenland ist weiterhin bedrohlich, die Gesellschaft findet nur mühsam ihr durch langjährige Diktatur verstörtes Gleichgewicht. Immerhin scheint im Episkopat eine gewisse Einmütigkeit und Kontinuität erhalten geblieben zu sein. Darauf deutet die Wahl des neuen Präsidenten der Nationalen Bischofskonferenz, Msgr. Gabino Diaz Marchán, Bischof von Oviedo, der die maßvoll progressive Linie von Erzbischof Tarancón fortsetzen wird. Der Widerstand eines Teils der Hierarchie und anderer Gruppierungen gegen die Einführung der Ehescheidung konnte die betreffende Gesetzgebung nicht verhindern.

Die Präsidenten- und Parlamentswahlen in *Frankreich* vom Mai und Juni bedeu-

ten für das Land eine dramatische Wende zum (gemäßigten?) Sozialismus, mit dem viele aktive Katholiken schon seit langem geliebäugelt hatten. Es ist nicht unmöglich, daß es auf dem Gebiet des freien, d. h. mehrheitlich katholischen Schulwesens zu Konflikten kommen wird, wobei es fraglich ist, ob Bischöfe und Gläubige in dieser Frage eine Einheitsfront bilden werden. Die überraschende Ernennung von Msgr. Lustiger, dem Sohn polnischer, nach Frankreich eingewanderter Juden, zum Erzbischof von Paris (Februar 1981), ist nach erstem Erstaunen mit Gelassenheit hingenommen worden, obgleich bei dem durchaus antisemitisch eingestellten rechten Flügel des französischen Katholizismus latentes Unbehagen vorhanden sein mag. Der Eucharistische Weltkongreß in *Lourdes* (Juli), der ohne die erwartete Anwesenheit des Papstes stattfinden mußte, war den Berichten zufolge vor allem ein tiefreligiöses Ereignis, dem Leitwort „Jesus Christus – Brot gebrochen für eine neue Welt“ gewiß angemessen, weniger spektakulär als frühere Veranstaltungen dieser Art, innerlicher und gerade darum, so steht zu hoffen, auch von größerer Langzeitwirkung.

Offene Wunden klaffen überall am Leib der Christenheit. Da ist wieder und wieder *Nordirland* zu nennen, wo eine hartnäckig-fanatische Hungerstreikaktion immer neue Opfer fordert. Auch die persönliche Intervention des Papstes durch einen Sonderbeauftragten konnte dem demonstrativen Todeswillen eines Häftlings nicht Einhalt gebieten, der Nationalismus erwies sich als stärker und siegte über den religiösen Gehorsamsanspruch. Der *Libanon* ist weiterhin ein Schlachtfeld mit wechselnden, unübersichtlichen Fronten, die Flüchtlingsnot in *Asien und Afrika* tritt über die Ufer, Leiden ohne Zahl und Namen appellieren an das Gewissen und die christliche Hilfsbereitschaft. Bürgerkriegsähnliche Zustände in *Mittelamerika* fordern immer wieder auch Bischöfe und Priester zur Stellungnahme heraus; in manchen Konflikten, so zuletzt in *Bolivien*, konnte die Hierarchie vermittelnd eingreifen, um Schlimmstes zu verhüten.

Gerade in *Lateinamerika* ist die Auseinandersetzung mit dem Marxismus weiterhin von höchster Aktualität. Der erst im März bekannt gewordene Brief des Generaloberen der Jesuiten, P. Pedro Arrupe, vom 8. Dezember 1980, ist dafür ein wichtiges Dokument. Er enthält eine ernste Warnung und klare Absage an das marxistisch-leninistische System und an eine Kollaboration mit dessen revolutionären Repräsentanten, gibt aber zu, daß gewisse Aspekte marxistischer Gesellschaftsanalyse zutreffend seien und bei vorsichtigem Umgang damit sogar hilfreich sein können. Der Generalobere der Gesellschaft Jesu ist indessen von einem Gehirnschlag getroffen worden und einstweilen unfähig zur Wahrnehmung seiner Obliegenheiten.

Aus den *Niederlanden* erfährt man, daß die von der römischen Spezialsynode erhofften Früchte nur sehr langsam, wenn überhaupt zu reifen scheinen. Die Wunden sind nicht ausgeheilt, der Notverband verdeckt nur das fortdauernde Leiden, das wohl kaum nur durch Eingriffe von oben auszukurieren ist. Vielleicht, daß dort – ähnlich wie in den Basisgemeinden andernorts – unter Krämpfen und Wehen ein neues „Kirchesein“ heranwächst, das, wenn es sich als integrierungsfähig erweist, der gesamtkirchlichen Zukunft Wege zu weisen vermag.

Weiterhin offen bleibt schließlich die *ökumenische Frage*. Hier war es in den letzten Monaten zu heftigen Verstimmungen zwischen Rom und dem Patriarchat von Moskau gekommen. Der betreffende Briefwechsel vom Dezember 1980 bzw. Jän-

ner 1981 ist erst im Juni dieses Jahres an die Öffentlichkeit gelangt. Es ging dabei um die sogenannte „Synode vom Lemberg 1946“, bei der die mit Rom unierten ukrainischen Katholiken aus der Verbindung mit Rom gelöst und dem Patriarchat von Moskau unterstellt worden waren. Die ukrainische Kirche im Exil unter Leitung von Kardinal Großerbischof Slipyi, der sich „Patriarch“ nennt, hat das nie anerkannt und auf einer Synode in Rom am 2. Dezember 1980, die vom Papst autorisiert war, es noch einmal bekräftigt. Dagegen protestierte Patriarch Pimen unter dem 22. Dezember in einem Schreiben an den Papst, auf das dieser am 24. Jänner 1981, versöhnlich im Ton, beharrlich in der Sache erwiderte. „Patriarch“ Slipyi bestätigte am 6. Juni 1981 abermals seinen Einspruch; die Kluft scheint einstweilen unüberbrückbar.

Das große ökumenische Versöhnungsfest zu Pfingsten in Rom aus Anlaß des Gedenkens an die Konzilien von Konstantinopel 381 und Ephesus 431 mußte ohne Beisein des Papstes stattfinden, der nur von der inneren Loggia der Peterskirche der bischöflichen Versammlung seinen Segen spenden konnte. Man besann sich in Rom und gleichzeitig in Konstantinopel des Verbindenden, ohne das Trennende ganz vergessen zu können – kleine Schritte auf dem Wege zum großen, fernen Ziel.

Verheißungsvoller noch klang die „Gemeinsame Erklärung“ der evangelischen und katholischen Kirche in der Bundesrepublik zu Pfingsten, in der es u. a. heißt: „So wie Gott als Vater, Sohn und Geist in sich selbst kein einsames Wesen ist, so überläßt er auch uns nicht unserer, sei es frommen, sei es gottlosen Selbstbezogenheit und Einsamkeit. Der dreieinige Gott ist ewige Liebe. Er macht seine Kirche zum Zeichen und Werkzeug neuer versöhnlicher Gemeinschaft. Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist deshalb die stärkste Verpflichtung, nach der vollen Einheit der getrennten Kirchen zu suchen. Wie vor 1600 Jahren das Nizäische Bekenntnis die zerstrittene Christenheit einte, so sollte es auch für uns Anlaß sein, dafür zu beten und zu arbeiten, daß die noch vorhandenen Kirchentrennungen überwunden werden. Der dreieinige Gott will durch eine einige Christenheit geehrt werden.“

Solche Worte, im Ursprungsland der Reformation von Vertretern beider Kirchen feierlich verlautbart, heißen uns hoffen!

landauf-  
landab



Ober-  
österreichische  
Wechselseitige Oberösterreichische Versicherungsanstalt

Linz, Gruberstraße 32  
A-4010 Linz, Postfach 97  
Telefon (0 73 2) 76 5 11 - 0

## Eingesandte Werke und Schriften

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

- ADLER MANFRED, *Kirche und Loge*. (109.) Miriam-V., Jestetten 1981. Kart. lam. DM/sfr 6.80, S 54.-.
- ANALECTA CRACoviENSIA XI 1979. (677.) Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1979. Ppb. zl 300.-.
- BÜCK KARL, *Die Sonntagsbibel*. Die Evangelien der Sonn- und Feiertage - Jahresreihe A. - Zum Lesen und Bedenken. (352 S., 4 Farbtafeln) Auer, Donauwörth 1981. Kld. m. Golddruck DM 48.-.
- BÜSEN WILLIBALD, *Vom Jesumahl zur Messe heute*. Schülerheft. Sekundarstufe I, Klasse 7/8. (32.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 4.80.
- BREEMEN PIET VAN, *Kostbar in seinen Augen*. Neue Suche nach Gott. (159.) (Geist u. Leben, hg. v. Knoch/Wulf) Echter, Würzburg 1981. Ppb. DM 19.80, S 152.50.
- BRUCH RICHARD, *Moralia varia*. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen. (283.) (Moralth. Stud. Hist. Abt., hg. v. G. Ziegler, Bd. 6) Patmos; Düsseldorf 1981. Ppb. DM 36.80.
- BUCHINGER ERICH, *Die „Landler“ in Siebenbürgen*. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jh. (464.) Buchreihe d. Südostdeutschen Histor. Kommission, Bd. 31) Oldenbourg, München 1980. Kln. DM 80.-.
- BÜHLMANN WALBERT, *Wenn Gott zu allen Menschen geht*. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung. (292.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 29.80.
- CEELEN PETRUS / CARRETTO CARLO, *Ehrlich vor Gott*. (143.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 12.80.
- DIRNBECK JOSEF, *Sonntag für Sonntag*, Meditationen zum Kirchenjahr A. (152.) Pfeiffer, München 1981. Ppb. DM 18.80.
- EBELING GERHARD, *Luther*. Einführung in sein Denken. (VII u. 231.) (UTB 1090) Mohr, Tübingen 1981. Ppb. DM 22.80.
- ENGELKE ERNST, *Signale ins Leben*. Bilder und Meditationen mit einem Vorwort von K. Rahner. (144.) Pfeiffer, München 1980. Ppb. lam. farb. Umschlag, DM 26.-.
- GRABNER-HAIDER ANTON, *Ideologie und Religion*. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft. (171.) Herder, Wien 1981. Kart. lam. S 158.-, DM 22.-.
- HENGST KARL, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten*. (625.) (Quellen u. Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF Heft 2) Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung. Schöningh, Paderborn 1981. Ppb. DM 70.-.
- HÖRMANN KARL, *Atomenergie*. Im Widerstreit von Politik, Ökologie und Ethik. (197.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Ppb. S 140.-.
- HOLBÜCK/ISENEGGER, *Perlen und Rosen*. Rosenkränze - Betrachtungen - Alltagsgebete. (221.) Miriam-V., Jestetten 1981. Kart. lam. DM/sfr 11.80, S 92.-.
- JUNGLING HANS-WINFRIED, *Ich bin Gott - keiner sonst*. Annäherung an das Alte Testament. (179.) Echter, Würzburg 1981. Ppb. DM 22.-, S 169.40.
- KERBER WALTER u. a., *Gerechtigkeit, Armut und Reichtum, Ökonomie und Moral*. (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 17) (168.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 28.20.
- KREMER J. / SCHÜCKEL L. A. / RIZZI A. / EGGER W., *Per una lettura molteplice della Bibbia*. (151.) Centro edit. dehoniano, Bologna 1981. Kart. lam.
- LEMKE HELGA, *Verkündigung in der annehmenden Seelsorge*. Religiöse Erfahrung durch Begegnung. (180.) (Urban-TB, T-Reihe, Bd. 654) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Ppb. DM 18.-.
- LENGELING EMIL JOSEPH, *Liturgie - Dialog zwischen Gott und Mensch*. (127.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 19.80.
- MOCHTI OTTO, *Das Wesen der Sünde*. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. (336.) (Stud. z. Geschichte d. kath. Moraltheol., hg. v. J. Gründel, Bd. 25) Pustet, Regensburg 1981. Ppb. DM 58.-.
- NEIDL WALTER M., *Christliche Philosophie - eine Absurdität?* (48.) (Salzburger Universitätsreden, Heft 70) Pustet, Salzburg 1981. Kart. lam. S 85.-, DM 12.-.
- NIGG WALTER, *Lehrmeister der Christenheit in verwirrter Zeit*. Benedikt von Nursia-Katharina von Siena. (142.) (Herderbücherei 871) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 6.90.
- ORTNER FRANZ, *Reformation, kath. Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg*. (320.) Pustet, Salzburg 1981. Ln. S 295.-, DM 41.-.
- PESCH / KAUFMANN / MANDEL, *Ehe; LÜSCHER / BÜCKLE, Familie*. (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 7) (152.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 25.80.
- PESCH OTTO HERMANN / PETERS ALBRECHT, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*. (LVIII u. 412.) Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1981. Ppb. DM 94.- (Mitgl. 39.-).

PETUCHOWSKI JAKOB J., *Gottesdienst des Herzens*. Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums. (140.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 19.80.

PRAUSE EBERHARD / FOELZ SIEGFRIED, *Das Geheimnis läßt uns künden*. Andachten und Gebete zur Verehrung der Eucharistie. (498.) Styria, Graz/St. Benno, Leipzig 1981. Kln. S 349.-, DM 49.-.

RAFFELT ALBERT u. a., *Anthropologie und Theologie*, Person und Gottebenbildlichkeit, System und Subjekt. (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 24) (144.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 24.80.

RIVINIUS KARL J., *Die Anfänge des „Anthropos“*. Briefe von P. Wilhelm Schmidt an Georg Freiherrn von Hertling aus den Jahren 1904–1908 und andere Dokumente. (230.) (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 32) Steyler-V. 1981. Ppb. DM 32.50.

SCHLÖGEL HERBERT, *Kirche und sittliches Handeln*, Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. (XXVII u. 261.) (Walberbergerstudien, Theol. Reihe Bd. 11) Grünewald, Mainz 1981. Ln. DM 42.-.

SCHMIDT HEINRICH / MARGARETHE, *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst*. Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik. (Beck'sche Sonderausgabe) (330 S., 89 Abb.) München 1981. Ln. DM 38.-.

SCHOBEL PAUL, *Dem Fließband ausgeliefert*. Ein Seelsorger erfährt die Arbeitswelt. (152.) (Gesellschaft u. Theologie: Sozialethik, Nr. 12) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1981. Ppb. DM 16.80.

SMEND RUDOLF / LUZ ULRICH, *Gesetz*. (156.) (Kohlhammer TB 1015; Biblische Konfrontationen) Stuttgart 1981. Kart. lam. DM 18.-.

SUDBRACK JOSEF, *Beten ist menschlich*. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen. (267.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 28.-.

STAIMER EDELTRAUD, *Bilder vom Anfang*. Einführung in die biblischen Schöpfungserzählungen von Genesis 1 bis 3. (152.) (Pfeiffer-Werkbücher, hg. v. J. Thiele, Nr. 149) München 1981. Ppb. DM 19.80.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE) Bd. VIII, Lfg. 1/2 Chlodwig bis dänisch-hallische Mission. (320.) Walter de Gruyter, Berlin 1981. Kart. DM 84.- (Subskr.)

UNKEL HANS-WERNER, *Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich*. Teil 1: Theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens. (423.); Teil 2: Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben. (377.) (Schönstatt-Studien 2/1 u. 2.) Patris-V., Vallendar-Schönstatt 1981.

VOGL OTTO, *Anfang der Hoffnung*, Gottesdienste zum Kirchenjahr. (181.) Pfeiffer, München 1981. Ppb. DM 26.-.

VOGL OTTO, *Euer Herz sei ohne Angst*. Lesestück und Predigten zum Kirchenjahr. (218.) Pfeiffer, München 1981. Ppb. DM 26.-.

WEIMER LUDWIG, *Die Lust an Gott und seiner Sa-*

*che-* oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? (560.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 68.-.

WENISCH BERNHARD, *Geschichten oder Geschichte?* Theologie des Wunders. (273.) V.-St. Peter, Salzburg 1981. Kart. lam. S. 285.-, DM 41.50.

ZELLER HERMANN, *Die Welt ist noch nicht fertig*. Vier Betrachtungen zur Sinngebung der Kunst. (28.) Wort-u.-Welt-V., Innsbruck 1981.

ZENETTI LOTHAR, *Manchmal leben wir schon*. Wege, die der Glaube geht. (157.) (Pfeiffer-Präsent) München 1981. Ppb. lam. farb. Umschlag, DM 17.80.

#### HERAUSGEBER

BLOTH / DAIBER u. a. *Handbuch der Praktischen Theologie*, Bd. 2: Praxisfeld: Der einzelne/Die Gruppe. (424.) Mohn, Gütersloh 1981. Ppb. DM 68.- (Subskr. 62.-).

GÖPFERT MICHAEL/MODEHN CHRISTIAN, *Kirche in der Stadt*. (160.) (Urban-TB, T-Reihe, Bd. 652) Kohlhammer, Stuttgart 1981. DM 18.80.

GSTREIN HEINZ, *Alle meinen den einen Gott*. Lesungen aus den heiligen Büchern der Weltreligionen. (391.) Herder, Wien 1981, Ppb. S 236.-, DM 34.-.

INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK, MAINZ, *Chorsätze zum Gotteslob*, Heft 9: Lob und Dank. (36.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1981. DM 6.50 (Mengenpreis 5.50).

KALLIS ANASTASIOS, *Dialog der Wahrheit*. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. (124.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 16.80.

LENGSFELD PETER / STOBBE HEINZ-GÜNTHER, *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*. (174.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Ppb. DM 28.-.

LEWEK ANTONI, *The twenty-fifth Anniversary of the Academy of Catholic Theology in Warsaw (1954–1979)* (200.) Warsaw 1979. Ppb.

LOTH H.-J. / TWORUSCHKA M. u. U., *Christsein im Kontext der Weltreligionen*. (VI u. 97. S. m. Abb.) Diesterweg, Frankfurt/Kösel, München 1981. Brosch. DM 9.80.

RABL JOSEF, *Religiöse Kinderliteratur*. Religionspädagogische Beiträge 1967–1980. (203.) (Gesellschaft u. Theologie: Praxis der Kirche, Nr. 35) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1981. Ppb. DM 28.-.

WIEH HERMANN, *Ein Gott für die Welt*. Glaube und Sinnfrage in unserer Zeit (93.) Pfeiffer, München 1980. Ppb. DM 12.80.

WIENER JOSEF / ERHARTER HELMUT, *Gemeindekatechese*. Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde. (143.) Herder, Wien 1981. Kart. lam. S 152.-.

## BUCHBESPRECHUNGEN PHILOSOPHIE

RABANUS MAURUS – AKADEMIE FULDA – LIMBURG – MAINZ (Hg.), *Kennen Wissenschaften den Menschen?* (188.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kart. lam. DM 29.80.

Dieser Sammelband enthält eine Vortragsreihe der Rabanus-Maurus-Akademie, die in Frankfurt abgehalten wurde; es ist der 2. Bd. einer Reihe; neben diesem liegt ein 1. Bd. zum „Stichwort: Tod“ und bereits auch ein 3. Bd. über „Zeugen der Gotteserfahrung“ vor.

„Was ist der Mensch?“ Zu dieser Frage gibt es eine Fülle von philosophischen Erörterungen; unterdessen gehen aber auch viele andere Wissenschaften – mit jeweils eigener Methode – an das offene Problem heran. Was wissen nun die Einzelwissenschaften über den Menschen? Und gibt eine Zusammenschau ein geschlossenes Ganzes? In der vorliegenden Sammlung werden Philosophie und Religion, die Sozialwissenschaften, die Medizin sowie das AT und das NT vor die Frage um den Menschen gestellt.

Der Philosoph (Jörg Splett, Frankfurt) kann aus-holen in die Denktradition, die zum Thema eine Fülle zu sagen weiß; der vorliegende Diskurs mündet in die Frage nach der menschlichen Person und endet dann doch wieder beim Menschsein als Frage: „... eine einheitliche Idee vom Menschen besitzen wir nicht . . . wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist“ (M. Scheler, zit. 30). Die Konsequenz ist Antwort und Ausflucht in einem: „Menschsein als Frage befragt jeden Menschen selbst; er lebt die Antwort“ (34).

Der Sozialwissenschaftler (Alois Hahn, Trier) steht einer noch größeren Fülle von Materialien gegenüber; er spielt die Erfahrungsbereiche der Gesellschaft beispielhaft durch (Normierung, Kultur, Institution, Individuum und Gesellschaft). Der Mediziner (Heinrich Schipperges, Heidelberg) befragt intensiv die „Konzepte der medizinischen Anthropologie“ (ab 98) und verknüpft sie mit theol./phil. Entwürfen (z. B. von Guardini, Thielicke, Rahner).

Die beiden Bibliker (Hans-Wilfried Jüngling, Frankfurt, und Otto B. Knoch, Passau) tragen die Verantwortung für die Vermittlung der Offenbarungsworten. Aus dem AT werden Ps 8 (4–10), Ps 144 (3–4), Ijob 15 (14ff) und Ijob 7 (17–21) zur Abklärung herangezogen; zusammenfassend heißt es: „Es ist Großes und Niedriges, vor allem viel Niedriges, was zum Menschen zu erzählen ist. Aber aller Gewalt des Menschen . . . steht die Macht des gnädigen Gottes entgegen, die den Menschen nicht verknechtet, sondern . . . die ihn zum Leben, zum ganzen Leben befreit“ (163). Die ntl Betrachtung bietet eine bibeltheol. Palette der Aussagen über das Menschsein; ähnlich wie Splett kommt Knoch zur Betonung der Notwendigkeit einer praktischen Verifizierung: „Nur im Vollzug des Lebens vermag sich . . . die Wahrheit für den Menschen zu bewahrheiten. Wahr ist in diesem Sinn, was sich als Wahrheit bewährt“ (184).

In allen Beiträgen begegnen wir nicht nur immer wieder einer Verbindung zu theol. Grundfragen, sondern der fundamentalen Überzeugung, daß die vielen Frage-Antwort-Modelle der Einzelwissenschaften einer Zentrierung, einer Verankerung im Theologischen bedürfen. „Nur wer

Gott kennt, kennt den Menschen“ (Guardini, zit. 107).

Salzburg/Linz

Ferdinand Reisinger

SCHERER/LEVINAS/BOUILLARD, *Wirklichkeit – Erfahrung – Sprache; Dialog; Transzendenz und Gott des Glaubens*. (136.) (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 1) Herder, Freiburg 1981, Kln. DM 22.80.

Der Einführungsband der 30bändigen Enzyklopädie versucht eine Hinführung des heutigen Menschen zum Akt des Glaubens an den christlichen Gott.

R. Scherer geht auf den Spuren der Phänomenologie vom konkreten „Ist“ der Erfahrung aus, um hinzufinden zur unmittelbaren Erfahrung des anderen, in der die Wirklichkeit dem Menschen „aufgeht“ (29). Diese Erfahrung der Wirklichkeit bleibt grundsätzlich offen; sie ist bruchstückhaft und geschichtlich bedingt. Die Wirklichkeitserfahrung wird aber durch die entsprechende „Gestimmtheit“ zur Entdeckung der Spuren göttlicher Offenbarung in dieser geschichtlichen Wirklichkeit, vor allem im gegenseitigen Handeln, in dem wir „Wirklichkeit in ihrem eigensten in Erscheinung treten lassen“ dank der personalen Freiheit, die als Spielraum der Verwirklichung verstanden und zum eigentlichen Bereich des Ethischen wird (39f). Zum Ansatz religiöser Erfahrung wird diese Wirklichkeitserfahrung durch die Ohnmacht des Menschen hinsichtlich des Anfangs und Endes seines Lebens (41). Die vielfältige Wirklichkeitserfahrung spiegelt sich in dem vielschichtigen Phänomen der Sprache (42–47). Die mehrdimensionale Wirklichkeit wird in einem Zusammenspiel der konnaturalen, geschichtlichen, sozialen, der Werk- und Freiheitsdimension, und endlich der religiösen Dimension unserer Erfahrung erfaßt. Diese Erfahrung ist dabei „jenseits“ der Wissenschaften und des analytischen Verstandes, was zur Frage berechtigt, ob eine solche phänomenologische Analyse nicht weiter wissenschaftlich explizierter „Wirklichkeitserfahrung“, wobei Realität relativ unvermittelt als „tatsächliche Außenwelt“ angenommen wird (11), wirklich als Hinführung des modernen Menschen des wissenschaftlich-technischen Zeitalters zum Religiösen genügen kann.

E. Levinas entfaltet unter dem Stichwort „Dialog“ im Anschluß an die „Philosophie des Dialogs“ einen sicherlich wichtigen Aspekt heutigen Selbstverständnisses des Menschen: Seine Ich-Du-Beziehung, die als Überwindung des Ich-Monismus des klassischen Philosophierens gedeutet wird. Damit wird zugleich das Wissen dem Handeln untergeordnet. Der dialogische Charakter interpersonalen Handelns wird im Du zum Ort und ursprünglichem Modus der Transzendenz, da der Dialog im Unterschied zum Wissen die Andersheit gerade nicht aufhebt (61–85). H. Bouillard schließlich zeigt in einer historischen Besinnung den geschichtlichen Ort des heutigen Denkens über Transzendenz auf. Daß dazu der im deutschen Sprachraum wenig bekannte Phi-

losoph Eric Weil herangezogen wird, ist sicher eine Bereicherung des Werkes. Nach dem Abschied von einer rationalistischen „*theologia naturalis*“, die ihren Ursprung im Religiösen vergessen hatte, ist die Besinnung auf die Beziehung des „*Gottes der Philosophen*“ zum Gott des Glaubens das Gebot der Stunde. Ohne die Unterschiede zwischen dem Philosophen und dem Glaubenden zu verwischen, wird das theol. Denken auch des Philosophen mit Weil auf eine „*Mischung von Gefühl und Vernunft*“ zurückgeführt (109) und steht damit als Bemühung um den Sinn „*jenseits der wissenschaftlichen und technischen Rationalität*“ (127). Es tritt in Beziehung zu Mythos und Dichtung und wird zum Ort eines möglichen religiösen Aktes. Es mag dabei die Frage erlaubt sein, ob das religiöse Denken nur eine Philosophie „*jenseits*“ der wissenschaftlichen Rationalität als Gesprächspartner und „*ancilla*“ brauchen kann und ob die Philosophie hier wirklich an ihrem genuinen Ort begriffen ist, was umso wichtiger wäre, als es hier darum geht, den modernen Menschen an seinem Ort abzuholen und zum Erfahren des Transzendenten einzuladen.

Linz

Ulrich G. Leinsle

#### BIBELWISSENSCHAFT NT

SCHNEIDER GERHARD, *Die Apostelgeschichte*. I. Teil. (HTk V/1) (520). Herder, Freiburg 1980. Ln. DM 106.– (Subskr.), 114.–.

Der 1. Teil dieses großangelegten Kommentars zur Apg. bietet zunächst eine umfangreiche und übersichtlich gegliederte Zusammenstellung der Textausgaben und Fachliteratur (11–64). In der „*Einleitung*“ (65–186) behandelt Sch. die in der letzten Zeit oft diskutierte Einleitungsfragen (z. B. literarische Gestalt, Quelle, Verfasser, historischer Quellenwert, Theologie, Textüberlieferung, Wirkungsgeschichte). Angesichts der kaum mehr zu überblickenden Fülle an Einzeluntersuchungen hilft er dadurch dem Leser zu einer eigenen Urteilsfindung. Besondere Beachtung verdienen die Abschnitte über „*die Frage nach einer ‚frühkatholischen‘ Position der Apostelgeschichte*“ (147–154; „*frühkatholische Tendenzen [sollen] . . . besser ‚nachapostolisch‘ und ‚präkatholisch‘ bezeichnet werden*“) und über die „*kirchliche Wirkungsgeschichte*“ (176–181; u. a. über den Einfluß des lukanischen Doppelwerkes auf das Kirchenjahr).

In der Auslegung der Kap. 1–8 bietet Sch. eine Kommentierung des Textes, die versucht, die vielen Erklärungsvorschläge kritisch zu sichten. In 12 Exkursen, die knapp und übersichtlich gehalten sind, geht er dabei auf besondere Themen in zusammenfassender Weise ein (z. B. Himmelfahrt Jesu, Pfingsten und der Hl. Geist, Petrus in der Apg., Wundererzählungen, Christologie der Apg., Parusie und Parusierwartung, Hellenisten und Samaria).

Gemäß dem im Vorwort gesteckten Ziel legt dieser Kommentar nicht „*neue Theorien oder Thesen*“ vor, sondern „*eine möglichst umfassende Bestandsaufnahme der gegenwärtigen For-*

*schung*“ (5). Wer sich heute intensiv mit der Apg. beschäftigen will, findet hier neben den Kommentaren von Haenchen und Conzelmann (und auch dem durch M. Hengel neu herausgegebenen von Bauernfeind) eine sachkundige Hilfe. Dem Vf. ist für seine große Mühe zu danken. Zu bedauern ist m. E. allerdings, daß sich dieser Kommentar von den evang. Werken nach seinem eigenen Urteil „*vor allem durch die entschiedene Rücksichtnahme auf den Makro-Kontext, das heißt auf das gesamte lukanische Werk*“ unterscheidet, wodurch „*der Aussagewille des Acta-Verfassers deutlicher erfaßt werden*“ kann (5). Ist es nicht Aufgabe eines kath. Exegeten in einem *theologischen* Kommentar besonders den Kontext des gesamten NT und der Wirkungsgeschichte (Kirche) zu berücksichtigen?

Wien

Jacob Kremer

ZEHNER FRANZ, *Die Auferstehung Jesu nach den vier Evangelien*. Die Osterevangelien und ihre hauptsächlichen Probleme; dazu ein Beiheft mit dem Text der Osterevangelien (277.), Mayer & Comp., Wien/Klosterneuburg 1980. Brosch. S 170.–.

„Dieser Band wurde als *Studienbehelf* für die Hörer der sogenannten Fundamentalexegese . . . konzipiert und in einem vorläufigen Abdruck auch bereits mit Erfolg verwendet“ (Vorwort). Es handelt sich also um ein akademisches „*Lehrbuch*“, das den theol. bedeutsamen Stoff der Auferstehungserzählungen der 4 Evangelien eingehend behandelt und dem Hörer hinsichtlich seiner Anliegen und Probleme nahebringen will. Gleichzeitig bildet es den Abschluß des breit angelegten kommentatorischen Unternehmens des Vf., das in den 3 Bd. „*Synoptischer Kommentar zu den ersten drei Evangelien*“ (Klosterneuburg 1962–64) und in dem Bd. „*Das Leiden Christi nach den vier Evangelien: Die wichtigsten Passionstexte und ihre hauptsächlichen Probleme*“ (Wien/Klosterneuburg 1980) seinen hauptsächlichen Niederschlag fand.

Das vorliegende Werk behandelt das den Evangelien gemeinsame Erzählgut „*synoptisch*“. Dies gilt insbesondere für die Perikope von der Auffindung des geöffneten und leeren Grabes (Mk 16, 1–8 parr., Joh 20, 1f. 11ff. 14 a–b. 16f). Wie Z. zu dieser Vorgangsweise vermerkt, soll damit die den Evangelisten jeweils spezifische Aussageabsicht nicht nivelliert werden; es soll vielmehr gerade durch die Gegenüberstellung der die gleichen Stoffe behandelnden Perikopen die theol. Eigenart der einzelnen Evangelisten „*deutlich ins Licht gerückt werden*“ (Vorwort). Die Exegese behandelt die im Beiheft übersichtlich dargestellten Texte mit minutiöser Genauigkeit. Grammatikalische, stilistische, text- und literarkritische Fragen, Interpretations- und Sachprobleme werden eingehend erörtert. In der kritischen Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur erweist sich Z. als *apud argumentosa*. Hinsichtlich der Spannung von Historie und narrativer Theologie bemüht er sich um die rechte Balance, wenngleich die Neigung zur Hi-

storie aufs Ganze gesehen zu überwiegen scheint.

7 Exkurse sind Sachfragen, insbesondere aber theol. entscheidenden Problemen, wie der Beweisbarkeit der Auferstehung Jesu, bzw. der Glaubensevidenz, den Deutungen der Osterbotschaft durch R. Bultmann und W. Marxsen, der ntl Sprechweise über die Erscheinungen des Auferstandenen etc., gewidmet. Sie führen in den Stand der Problematik ein und bieten kritische Urteile, die ihrerseits wiederum zu weiterer Diskussion anregen.

Das Werk erweist sich als Compendium exegeticum für den, der die Botschaft und die Probleme der Auferstehungsberichte der 4 Evangelisten kennenlernen und studieren will. Da das genaue und umsichtige Buch Exegese im klassischen Stil vorführt, mit Fragestellungen und Meinungen vertraut macht und konfrontiert, aber auch zu weiterem Studium anregt, ist es weit mehr als ein „Studienbehelf“ für akademische Anfänger. Es stellt nicht zuletzt auch ein würdiges Vermächtnis des nunmehr aus dem aktiven Dienst scheidenden Grazer Neutestamentlers dar.

Graz

Franz Zeilinger

ALARCO LUIS FELIPE, *Jesus ante la muerte*. (XII u. 723.) Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Peru 1981, Ppb.

Das Thema der Arbeit sollte ursprünglich „Sokrates und Jesus angesichts des Todes“ lauten. Im Laufe der Untersuchung sah sich Vf. jedoch gezwungen, die gemeinsame Thematik in 2 Bd. zu erörtern: „Sokrates angesichts des Todes“ und „Jesus angesichts des Todes“. Dieser 2. Teil liegt hier vor; sein letztes Kap. ist dem ursprünglich gemeinsamen Thema gewidmet.

Schon aus der Gegenüberstellung der beiden so verschiedenartigen Gestalten ergibt sich ein erstes Spannungsmoment. Sokrates, der gefaßt den Schierlingsbecher trinkt, läßt sich als Weiser von Athen relativ einfach vom Hintergrund seiner Philosophie und des damaligen griechischen Weltbildes verstehen. Eine Deutung Jesu hingegen ist wegen dessen gottmenschlicher Natur weitaus schwieriger. Der Tod Christi kommt der Sensibilität des modernen Menschen zwar weitgehend entgegen, aber die Wurzeln seines Handelns sind kaum faßbar. Man kennt die letzten Motive seiner Angst und seiner Todesklage zu wenig. Nach A. überzeugen die herkömmlichen Erklärungsversuche nicht wirklich. Für vernünftiger hält er die Ansicht jener, die behaupten, man befinde sich hier vor einem Mysterium.

Eine weitere Schwierigkeit für das Verständnis der Handlungsweise Jesu liegt darin, daß der heutige Mensch anders sieht und empfindet als die Zeitgenossen Christi. Perspektiven und Prämissen haben sich verändert, denn „wesentliche Postulate der alten Welt sind zerstört worden“ (XI). Man muß daher den antiken Ideen und Vorstellungen Rechnung tragen, um ihren Symbolwert richtig erfassen zu können. Zweck dieser Studie ist: „die Leidenswege des Nazareners

aufzuhellen. Es war daher notwendig, viele Gegenden zu durchforschen, in denen sich seine Silhouette abzeichnet. Vielleicht bringt dies einiges Licht in jenes Halbdunkel, das am Ölberg und auf Kalvaria sein Antlitz verdüstert“ (XII). Die Quellen zur Erforschung des historischen Jesus, um den es hier geht, sind für A. im wesentlichen die 4 Evangelien. Die Apostelbriefe, die vor allem am Christus des Glaubens interessiert sind, geben diesbezüglich weniger Aufschluß. Polemisch gefärbte Rabbinerberichte, Josephus Flavius sowie die beiden römischen Historiker Plinius d. Jüngere und Tacitus werden ausgeschlossen. Obwohl A. bei seiner Untersuchung wissenschaftlich-systematisch vorgeht, verzichtet er auf jeglichen kritischen Apparat, ebenso auf Angaben von Sekundärliteratur. Dadurch entsteht der Eindruck, daß das Kompendium besonders als solide allgemeine Einführung in die Problematik des historischen Jesus für einen gebildeten Leserkreis gedacht ist.

Nach Erörterung der Quellenlage und Abklärung einzelner relevanter Begriffe untersucht A. den Verkündigungscharakter der 4 Evangelien und die Prinzipien ihrer Exegese. Das 2. Kap. erläutert die alte Geschichte Israels. Vom 3. bis 11. Kap. wird das Leben Jesu mit allen seinen Stationen ausführlich dargestellt. Nur die letzten 90 Seiten bringen einen Vergleich zwischen Sokrates und Jesus („Der Weise und der Prophet“, „Glückseligkeit und Leiden“, „Das Zeichen des Kreuzes“). „Der Tod kommt als Folge des Lebensstils, einer Sache zwischen Gott und den Menschen. Pythia hat Sokrates zum weisesten Menschen erklärt, der über das geistige Wohl Athens wachen mußte. Jesus wurde zum Menschensohn ausgerufen, der die Ankunft des Gottesreiches verkünden sollte. Beide haben die Möglichkeit zu fliehen, aber die höchste Auszeichnung muß beglichen werden . . . Sie fallen auf dem Weg. Der Philosoph und der Prophet werden von den Hütern des Glaubens überwältigt. Weisheit und Heiligkeit erweisen sich als unerwünscht, deshalb müssen sie bezahlen . . . – Der Tod birgt ein schwer deutbares Zeichen in sich. Es scheint, als hätten Absurdität und Sinnlosigkeit gesiegt. Athen tötet seinen größten Weisen, Israel seinen höchsten Propheten. Ein teuflisches Unverständnis läßt sie zugrunde gehen. Trotzdem, durch ihren Tod tragen sie den Sieg davon . . .“ (655).

Obgleich die tiefgreifenden Reflexionen des Autors über den Tod Jesu und seine Gegenüberstellung mit Sokrates' Schicksal im 12. Kap. den Höhepunkt des Werkes ausmachen, scheint mir doch dessen Titel wegen der vorausgehenden allgemeinen Darstellung des Lebens Jesu zu speziell gefaßt zu sein. A. hätte wohl besser daran getan, nach Abschluß seiner Untersuchungen auch den Titel entsprechend neu zu formulieren. Aufs Ganze gesehen, ist die Arbeit jedoch eine eindrucksvolle Zusammenschau exegetischer Forschungsergebnisse und dialektischen Bemühens.

Kremsmünster

Konrad F. Kienesberger

BOMAN THORLEIF, *Einer namens Jesus*. Wie ihn die Jünger erlebt haben. (140.) (Herderbücherei, 842) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 6.90.

Boman, international bekannt geworden durch seine unkonventionellen Arbeiten („Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen“, „Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde“), hat ein einfaches Büchlein der Hinführung zu Jesus 1975 veröffentlicht, das nun „leicht gekürzt“ in der Herderbücherei unserem Sprachkreis zugänglich gemacht wird. Ziel Bomans: Jesus in seiner Zeit vom Standpunkt der damaligen Menschen aus verständlich zu machen, der Eigenart Jesu wie dem korrekten Selbstverständnis seiner Gegengruppen gerecht zu werden. Das Buch ist aus voller Informiertheit über die historische Problematik geschrieben. Daß man so gut wie hinter jedem Satz in einem solchen Buch sein Wenn und Aber setzen kann, weiß sicher am besten einer, der sich an derselben Aufgabe erprobt hat. Ein sympathisches, freilich nicht alle Dimensionen des der historischen Rückfrage zugänglichen Jesus beantwortendes Werk.

Salzburg

Wolfgang Beilner

KERTELGE KARL (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament. (QD 89) (234.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 44.-.

Wie in bereits 2 vorangegangenen Fällen werden die Referate und andere Beiträge der Tagung der deutschsprachigen kath. Neutestamentler (1979) zum Thema „Paulus und die Wirkung seiner Theologie im Neuen Testament“ vorgelegt. A. Sand berichtet über „Überlieferung und Sammlung der Paulusbriefe“, H. Merklein versucht die „Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes“ zu beschreiben, G. Lohfink die „Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe“. P. Trummer will nach vorhergegangenen Anregungen die Pastoralbriefe von vornherein als von einem Tritopauliner verfaßte und aufeinander bezogene literarische Einheit verstehen. W. Trilling geht daran, die von ihm vermutete „Literarische Paulusimitation im 2. Thessalonicherbrief“ zu beschreiben. P.-G. Müller gibt einen forschungsgeschichtlichen Überblick „Der ‚Paulinismus‘ in der Apostelgeschichte“. Diesen bestimmt K. Löning. Die Beiträge sind durchaus verschiedenes verfaßt, mit bisweilen divergierender Tendenz. Das Phänomen des Nachwirkens des Paulus wird in einer plausiblen und in den Dimensionen weit genug angelegten Weise dargestellt.

Salzburg

Wolfgang Beilner

## KIRCHENGESCHICHTE

BOLDT JOHANNES (Hg.), *Johannes vom Kreuz*. (Gotteserfahrung und Weg in die Welt) (231.) Walter, Olten 1980. Ln. sfr 26.-, DM 27.50.

Boldt gibt nach einer kurzen Biographie und einer Einführung in das Werk Johannes' von Kreuz eine Textauswahl mit kurzen Kommentaren un-

ter folgenden Überschriften: 1. Die Situation des Menschen; 2. Die Erfahrung einer Umwandlung; 3. Die Erfahrung Gottes; 4. Gotteserfahrung als Weg in die Welt? (Fragezeichen vom Hg. gesetzt.)

Ich weiß nicht, ob das Anliegen des Autors sich erfüllt, daß er mit dieser Textauswahl und seiner Hinführung einen breiten Leserkreis erreicht und dazu verhilft, „Johannes vom Kreuz denjenigen verständlich zu machen, die den Mystiker aus irgendeinem Grund beiseite legten, ohne einen Nutzen für ihr eigenes geistliches Leben erfahren zu haben“ (8). Die Ausführungen von Hans Urs von Balthasar über Juan de la Cruz haben mir zum Verständnis mehr geholfen. Darum sei daraus zitiert: „Was Juan vorlegt, im ganzen furchtbaren Ernst seines eigenen Strebens und seines Ernstgenommenwerdens durch Gott, steht im Raum der Kirche da als ein Gleichnis, eine Parabel, wenn man will, ein Gedicht. Und Juan hat durchaus recht, wenn er den lehrhaften Teil seines Werkes als einen versagenden, abfallenden Kommentar zu seinen Gedichten hinstellt, in denen die eigentliche, von keiner Prosa einholbare Aussage erfolgt“ (Herrlichkeit II, 2, Einsiedeln <sup>2</sup>1969, 530).

Wels

Eduard Röthlin

GNÄDINGER LOUISE (Hg.), *Catarina von Siena*. (Gotteserfahrung und Weg in die Welt) (271.) Walter, Olten 1980. Ln. sfr 27.50, DM 29.50.

Das Buch enthält eine knappe Biographie und eine Einführung in den schriftlichen Nachlaß Catarinas. Vor allem sind 46 Briefe Catarinas an Mitglieder ihrer famiglia (ihres religiösen Kreises), an Ordensleute, an hochgestellte Persönlichkeiten und an 2 Päpste zu lesen. Jeder Brief ist von der Hg. mit einer knappen, ausgezeichneten Einführung versehen.

„Der Aufbau der Briefe Catarinas von Siena ist dreiteilig und wird immer beibehalten. Auf eine Eingangsformel, die anfänglich leicht variiert, aber zunehmend stereotyp wird, folgt der Hauptteil des Briefes, die eigentliche Mitteilung, meist eine bildreiche, sprühende geistliche Belehrung, Ermahnung und Ermunterung. Den Abschluß bildet eine stets fast gleichbleibende Schlußformel. Ihr voraus ging der heute verlorene, von den Sammlern und Abschreibern eliminierte Teil, der (soweit heute in Überresten noch faßbar) Bitten, Nachrichten, persönliches Zureden und Grüße enthielt“ (26).

Die Briefe sind ein Zeugnis der persönlichen religiösen Erfahrung (Mystik) Catarinas und können eine mitreißende Begeisterung vermitteln, wenn auch ihre Bildsprache nicht die unsere ist. Die Religiosität Catarinas bleibt nicht allein auf Gott bezogen, sondern führt zur Nächstenliebe und zur entsprechenden Tat. Catarina selbst macht dabei eine Wandlung durch, weg von der Kreuzzugs idee zur „Heimholung aller ins Reich der wahren Genießer und Verkoster, wie sie, charakteristisch für sie, die Heiligen und Seligen bei Gott nennt“ (154). Ihre Sprache ist in der Aufmunterung zum rechten Tun erfrischend freimü-

tig, so daß sie einem Papst zu schreiben wagte: „Deshalb wünscht meine Seele in unermeßlicher Liebe, Gott möge in seiner unendlichen Barmherzigkeit alle Leidenschaft und Lauheit des Herzens von Euch nehmen und Euch zu einem anderen Menschen umformen, nämlich durch die Erneuerung des glühenden und heißesten Verlangens: denn anders könnt Ihr den Willen Gottes und den Wunsch seiner Diener nicht erfüllen“ (177/8).

Wels

Eduard Röthlin

WEISS RUDOLF, *Das Bistum Passau unter Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg (1723–1761)*. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Kryptoprottestantismus in Oberösterreich (XXXIII u. 502.) (MthSt[H] Bd. 21) EOS-V., St. Ottilien 1979. Ppb. DM 88.–.

Diese Dissertation verdient hohe Anerkennung. Die Bearbeitung der langen Regierungszeit Kardinal Lambergs in der damals noch sehr ausgedehnten Diözese Passau aufgrund der reichlich vorhandenen Quellen stellte Vf. vor erhebliche Schwierigkeiten. Das Ergebnis rechtfertigt die Mühe. Vermittelt wird nicht nur ein gültiges Lamberg-Bild (der Kardinal imponiert vor allem durch seinen Eifer und Einsatz, weniger durch seine Persönlichkeit), sondern insbesondere ein Stück Diözesangeschichte in bewegter Zeit. Der Erhebung Wiens zum Erzbistum stand Lamberg nicht so ablehnend gegenüber, wie es zu erwarten wäre, kam sie doch seinem Wunsch nach dem Pallium entgegen. Überhaupt war die Eitelkeit ein Wesenszug des sonst bescheiden lebenden Kirchenfürsten, wie vor allem seine wiederholten Bemühungen um den Stuhl des Salzburger Erzbischofs zeigen. Große Verdienste erwarb sich Lamberg in der Intensivierung der Seelsorge. Freilich neigte er etwas zum Fanatismus, was nicht zuletzt sein Vorgehen gegen die oberösterreichischen Kryptoprottestanten zeigt, das deutlich schärfer war als das der Regierung. Der Abschnitt über „Das Ringen um ein katholisches Oberösterreich“ (254–426) ist dem oberösterreichischen Rezensenten natürlich besonders wichtig. Details über den Kryptoprottestantismus jener Zeit waren auch bisher bekannt, vor allem durch die Arbeiten von F. Krackowizer (Geschichte der Stadt Gmunden) und A. Leidl (Ostbairische Grenzmarken 1974, 162–178). Weiß ergänzt nicht nur, sondern bietet einen überzeugenden Überblick der Entwicklung. Daß er den so einschlägigen Akt 2103 im Archiv des Bistums Passau („betreffend die neueren Religionsumstände im Lande ob der Enns 1752“) übersehen und sich die Frage nicht gestellt hat, warum der Kryptoprottestantismus im Land so verschieden verteilt war (das Mühlviertel und die größeren Städte südlich der Donau blieben davon frei) überrascht. Auch das Register läßt Wünsche offen.

Insgesamt aber handelt es sich um eine imponierende Leistung. Zusammen mit dem Buch von K. Baumgartner über „Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung

und Restauration“ (St. Ottilien 1975) und der leider noch ungedruckten Habilitationsschrift A. Leidls über Kardinal Firmian ist die Geschichte des Passauer Bistums im 18. Jh. nun so gut aufgearbeitet, wie das kaum in einer anderen Diözese der Fall ist.

Linz

Rudolf Zinnhobler

ORTNER FRANZ, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg (320.)* Pustet, Salzburg 1981. Ln. S 295.–, DM 41.–.

Gerade rechtzeitig für die große Landesausstellung im Schloß Goldegg (Salzburg), die dem Thema „Reformation – Emigration – Protestanten in Salzburg“ gewidmet ist und die das traurige Schicksal der vor 250 Jahren erfolgten Vertreibung von rund 20.000 Anhängern der Lehre Luthers durch Erzbischof Firmian zum Gegenstand hat, erschien auch diese umfassende Habilitationsschrift.

Aufgrund eingehender Quellen- und Literaturstudien gelingt es Vf. (nicht zuletzt durch die Berücksichtigung langer Zeiträume und Entwicklungen), die Ereignisse von 1731/32 gültig einzuordnen. Obwohl man das Geschehen von damals, mit seinen für den einzelnen so betrüblichen Folgen, nicht entschuldigen und beschönigen kann, wird man zugestehen müssen, daß nicht nur konfessioneller Fanatismus am Werk war, sondern auch die Angst vor der Gefährdung der Eigenstaatlichkeit des kleinen Erzstifts durch den Kryptoprottestantismus. Bei einem weltlich-geistlichen Staat mußte das Vorhandensein einer großen Zahl Andersgläubiger (noch mehr als in anderen Ländern) als potentieller Unruheherd empfunden werden.

O. betont auch, was mir z. B. auch im Zusammenhang mit dem großen oberösterreichischen Bauernkrieg aufgefallen ist, aber in der Fachwelt kaum eine Resonanz gefunden hat, wie sehr das Bekenntnis zum Protestantismus oft nur ein Symptom einer sozialen Unzufriedenheit war. Freilich läßt die komplexe Situation keine saubere Trennung der Motive zu. Für die Protestanten bedeutete die gewaltsame Emigration nicht nur Trübsal und Leid, sondern gleichzeitig eine gewaltige Propaganda für ihre Sache. Es genügt in diesem Zusammenhang, auf die missionarische Kraft der „Sendbriefe“ des Exulanten Josef Schaitberger zu verweisen.

Man muß O. für seine unparteiische Darstellung, auch wenn sie vermutlich nicht nur auf Gegenliebe stoßen wird, aufrichtig danken. Er hat damit einen wichtigen Beitrag zur Diskussion und wohl auch zur weiteren Versachlichung der Reformationsgeschichtsschreibung geleistet. Daß der Titel des Buches auf dem Schutzumschlag nicht mit dem des Deckblattes übereinstimmt, sei abschließend angemerkt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

#### FUNDAMENTALTHEOLOGIE

NEUFELD KARL H., *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums“*. (Innsbrucker theol. Studien

Der Autor hatte bereits 1977 dem theol. Denken Harnacks eine profunde Studie gewidmet (Adolf von Harnack, Theologie als Suche nach der Kirche – „Tertium genus ecclesiae“. Paderborn) mit dem weithin überraschenden Ergebnis, dieses sei entgegen der landläufigen Meinung keineswegs antikirchlich orientiert gewesen, sondern wußte sich in einem eminenten Sinne der Kirche als greifbarer, konkreter Institution verpflichtet: womit das Klischee vom Kulturprotestantismus und liberaler Theologie H.s (mit seinem abschätzigen Nebengeschmack) ad acta zu legen ist. Die hier zu besprechende Habilitationsschrift vertieft die erste Untersuchung in die „Vorgeschichte“ und den „Untergrund“ des theol. Oeuvres H.s, in jenen lebendigen Kontext von Auseinandersetzungen, Krisen, Konfrontationen, Affären, die seinen Weg der Suche nach dem „Wesen des Christentums“ entscheidend bestimmt haben. Die exakten und subtilen histologischen Schnitte N.s in das Tiefengewebe des biographischen Kontextes legen dabei ein Theologenprofil frei, das geprägt von der schwierigen Vermittlung von Glaube und Wissen im Dienst an der Kirche unter den Bedingungen der Neuzeit, auch noch für uns Heutige „äußerst aktuell, ja erregend modern“ wirkt. Darüber hinaus erhält eine selbständige Untersuchung dieses Hintergrundes ihre Rechtfertigung von dem Umstand, daß der „Fall“, besser die „Fälle“ Harnack in der Öffentlichkeit das Christentum weit mehr zur Sprache brachten als sein schriftliches Werk. Ein ähnliches Phänomen wie im katholischen „Modernismus“, wo eine brauchbare Darstellung des theol. Denkens eines sog. „Modernisten“ undenkbar wäre, ohne ihre starke Verflechtung mit der Krisengeschichte des Modernismus zu reflektieren.

N. gliedert seine Arbeit in 3 Teile. Ein 1. Teil möchte die Fragestellung nach dem „Wesen des Christentums“ und ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund beleuchten: die eigentümliche Aktualität, die diese Frage gerade außerhalb des Christentums (bei Feuerbach, Marx, im zeitgenössischen religiösen Sozialismus) besaß. Verdienst N.s ist es, dieses für H. charakteristische Grundanliegen aufgezeigt zu haben: der sich latent breit machenden *Reduktion* des Christlichen im öffentlichen Bewußtsein auf Anthropologie durch eine *Konzentration* auf das Wesen des Christlichen – das Evangelium – entgegenzutreten. Diese im besten Sinne „apologetische“ Absicht H.s wurde nicht erkannt bzw. nicht anerkannt. Grund: Sein methodisches Programm historischer Kritik, zu dem er sich angesichts der von ihm empfundenen „interdisziplinären“ Verantwortung der wissenschaftlichen Theologie verpflichtet sah, räumte mit dem klassischen Primat des Dogmas und der kirchlichen Tradition als möglichen Wegen zum „Wesen“ auf (was freilich für H. nicht deren Leugnung, sondern ihre historische Deutung implizierte).

Damit ist die den 2. Teil umfassende Geschichte des Konfliktes mit der offiziellen Kirche eröffnet. N. zeigt überzeugend das langsam fortschreitende Hineinwachsen H.s in seine Lebensaufgabe: – in Abwendung von der herkömmlichen dogmatisch-metaphysischen Methode der offiziellen Neoorthodoxie – durch eine entschlossene, umfassende Anwendung der Methode historischer Kritik nicht nur unverkürzt das ganze „Wesen des Christentums“ neu begründen, sondern zugleich für seine Zeitgenossen klar, überzeugend und einladend machen zu können. Im einzelnen ist interessant, welche bedeutende Aufgabe H. der Theologie zumißt, „in bezug auf den Ausbau der evangelischen Kirche, die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und die Anbahnung jener besseren Zukunft, in welcher, wie einst im zweiten Jahrhundert, der christliche Glaube wieder der Trost der Schwachen und die Stärke der Starken sein wird“ (108). Die für die Kirche schmerzliche und für den Theologen unbequeme Aufgabe der Theologie als „Historizismus“ ist es, die Kirche davor zu schützen, „daß der Glaube nicht von Schlinggewächsen überwuchert wird“ (125).

Im 3. Teil stellt N. direkt die Intention von H. s Vorlesung „Das Wesen des Christentums“, die er bezeichnenderweise für Hörer aller Fakultäten hielt, dar: eine überzeugende, verständliche „Kurzformel“ des Christlichen zu finden, die alles Wesentliche zur Sprache bringt, Gläubigen und Ungläubigen zum Glauben als einer konkreten Praxis Zugang verschafft und für Erweiterungen offen bleibt. Wesen des Evangeliums ist nicht *Lehre*, sondern *Leben*, Christsein ist *Praxis* im Sinne des Evangeliums. Es ist sehr aktuell, wenn H. glaubt, daß als theoretische Basis eine „Kurzformel“ genügt. Interessant sind auch hier die Details: etwa die Kriterien seiner Hermeneutik, um zum gewünschten „Evangelium im Evangelium“ zu kommen (vgl. bes. 141–143). Welche Problematik die Monopolisierung der historischen Methode gerade in bezug auf den von H. gesuchten Erweis der Göttlichkeit Jesu, der „Immanenz“ der Kirche im Evangelium Jesu hat, kann der Leser freilich nur im Rückgriff auf die erste Studie N.s erfahren. Abgesehen von diesem nicht unkomplizierten Rückgriffverfahren auf die Diskussion und Kritik der „dogmatischen A-prioris“ des Historizismus durch N., überzeugt die Untersuchung durch die Subtilität und Sauberkeit, mit der N. die wirklich komplexen kulturellen, geistesgeschichtlichen, theol. Elemente dieser von H. provozierten Krisen, die besonderen Schwierigkeiten der evang. Kirche in der Frage des Verhältnisses Theologie und Lehramt, der persönlichen Glaubenshaltung eines Theologen und seiner wissenschaftlichen Verantwortung darstellt. Persönlich aktuell habe ich die bei N. klar herausgestellte Kirchlichkeit H.s empfunden, sein Ringen *mit* der Kirche *um* die Kirche (bis hin zum tertium genus ecclesiae), die uns vorsichtiger machen müßte im Sprachgebrauch einer „distanzierten Kirchlichkeit“ als wahrhaft christlicher Kirchlichkeit.

MARXER FRIDOLIN, *Die Infragestellung Gottes. Antwort auf die Provokation des Atheismus.* (Imba Impulse 15) (143.) Imba, Freiburg/Schweiz 1980. Kart. DM 9.80.

Mit viel Sachkenntnis und Kraft zu klarer und gefragter Darstellung erforscht M. das vielschichtige Phänomen des modernen Atheismus, regt zur Auseinandersetzung an und zeigt Wege zu einer vernünftigen und gläubigen Antwort.

Er behandelt den Atheismus in seiner literarischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Gestalt seiner Entstehung nach (1. Kap.), geht seinen Argumenten und Motiven nach – sei er mehr naturwissenschaftlich bedingt oder humanwissenschaftlich bestimmt, sei er existentialistisch oder nihilistisch – und stellt dabei die bedeutendsten Autoren vor (2. Kap.). Im 3. Kap. stellt er die Frage nach der Begründung der Gotteserkenntnis, geht auf die klassischen Argumente und Gegenargumente, die Geschichte gemacht haben, ein und läßt in einer kurzen und präzisen Stellungnahme die Art mancher Modeautoren ein gutes Stück hinter sich. Kap. 4 behandelt die Frage nach dem Heil der Atheisten, steckt ihre Spannweite ab, legt die Stellungnahmen der Kirche aus dem historischen Kontext dar, geht auf das II. Vat. Konzil und dessen theologische Weiterführung ein. Kap. 5 beschäftigt sich mit der Tatsache und den Wurzeln des Szientismus und Säkularismus und gibt Argumente zur Aufarbeitung. Beim weit verbreiteten Phänomen der Indifferenz, bei dem wegen seiner geistigen Stumpfheit Argumente nicht viel helfen, werden doch Hinweise gegeben, wie die immer noch vorhandenen Chancen zum Heil gesehen und genützt werden können.

Insgesamt: Das Buch hält, was der Autor im Vorwort verspricht: Anregung und Hilfe für die im Religionsunterricht an weiterführenden Schulen, in der Erwachsenenbildung und allgemein in der Seelsorge Tätigen zu geben und jedem zu helfen, der sich der Bedeutung des Glaubens in seinem Leben und zugleich seiner Bedrohung bewußt ist. Es verarbeitet viel Literatur und liest sich angenehm.

LinZ

Franz Huemer-Erbler

MÜLLER GERHARD LUDWIG, *Für andere da.* Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt. (Konfessionskundliche u. kontroverstheol. Studien, Bd. 44) (259.) Bonifaciusdruck, Paderborn o. J. Kln. DM 26.–.

Die Studie entstand nach Angabe des Vf. (10) im Zusammenhang mit seiner 1979 veröffentlichten Dissertation, die sich mit Bonhoeffers Theologie der Sakramente befaßt hatte. Sie bietet nicht eine billige Vermarktung des im Titel angegebenen Bonhoeffer-Mottos („Für andere da“), sondern eine theologisch-systematische Strukturanalyse von Bonhoeffers Werk mit wissenschaftlichem Standard.

Das 1. Kap. handelt über die rechte Bonhoeffer-Interpretation, das 2. über die zentrale christologische Problematik im Hinblick auf die mündig gewordene Welt. Beide Kap. geben in gut durch-

dachten Schritten den mit eigenen Beobachtungen und Argumenten angereicherten Ertrag der Bonhoeffer-Forschung wieder. Die von M. festgestellte „schmerzliche Lücke“ (130) in der Klärung von Bonhoeffers theologia crucis ist freilich zum Teil eine Lücke seiner eigenen Arbeit im Hinblick auf die sachliche Rezeption einer vorliegenden, die kreuzestheologischen Formulierungen des späten Bonhoeffer reflektierenden Untersuchung.

Der Ertrag dieser Arbeit liegt vor allem in den Kap. 3 und 4, die sich mit Bonhoeffers Kirchenverständnis befassen. Wie vorher christologisch, so arbeitet M. jetzt ekklesiologisch mit der „These der prinzipiellen Einheit“ (154), die es ihm erlaubt, frühe und späte Aussagen in sachlicher Beziehung zu sehen. Das kreuzestheologische Manko wirkt sich zwar auch hier aus, doch im Ganzen präsentiert M. einen soliden Forschungs- und Denkbeitrag von über die Bonhoeffer-Interpretation hinausreichendem ekklesiologisch-ökumenischen Belang.

Angesichts der theol. Qualität und Ausgewogenheit der Ausführungen des Vf. ist es erstaunlich, daß ins Vorwort thetisch vorgetragene Sätze rutschen konnten, die theologisch gefährlich unscharf sind (Gott *nur* als „Gott für uns“).

Salzburg

Johann W. Mödlhammer

## DOG MATIK

SCHMAUS MICHAEL, *Der Glaube der Kirche.* Bd. IV/1: Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi. (XIV u. 360.); Bd. IV/2: Das Sein Jesu Christi. (XI u. 268.) EOS-V., St. Ottilien <sup>2</sup>1980. Geb., farb. glanzkasch. DM 29.80 bzw. 19.80.

Seit dem Erscheinen der 1. Aufl. dieses Werkes (mit dem Untertitel „Handbuch katholischer Dogmatik“) ist ein theol. sehr bewegtes Jahrzehnt verstrichen. Die zahlreichen exegetischen, fundamentaltheol. und dogmatischen Veröffentlichungen zwangen zur Überarbeitung, die notwendig eine Erweiterung wurde. Die neue Literatur wird in einem dem Zweck des Werkes entsprechenden Ausmaß herangezogen und oft wörtlich zitiert. Auch auf außertheol. Strömungen der Gegenwart geht Schmaus ein; seine Dogmatik war ja nie rein theoretische Wissenschaft. Eine wesentliche Veränderung, ja eine Neugestaltung hat gleich der 1. Abschnitt der Christologie erfahren, den man den fundamentaltheol. Teil nennen könnte. Während sich in der 1. Aufl. das entsprechende Kap. nur mit dem Problem des „verkündigten Jesus“ und des „verkündigten Christus“ befaßt, zeigt in der Neuauflage schon die Überschrift, daß nun viel weiter ausgegriffen wird. Das Interesse an Jesus, ja eine echte Begeisterung für ihn ist in der jüngsten Vergangenheit bes. in der jungen Generation stark angewachsen und hat zu außerkirchlichen Jesus-Bewegungen geführt, freilich nicht zu einem echt christlichen Glauben an ihn. Sch. geht auch auf diese Problematik ein und vergißt nicht, auf kommerzielle Begleiterscheinungen und Absichten dieses merkwürdigen Phäno-

mens hinzuweisen. Die Meinungen der marxistischen Philosophie und der heutigen jüdischen Theologie über Jesus bleiben nicht unerwähnt. In gedrängter Kürze (entsprechend dem Umfang des Gesamtwerkes) wird über die neueste rationalistische Schrift-Interpretation bezüglich der Auferstehung Jesu berichtet, wobei die Namen Schoonenberg und Schillebeeckx aufscheinen (1/138f).

Der 1. Halbband enthält außer den fundamentaltheol. Vorfagen die Soteriologie. Der 2. Halbband behandelt die christologischen Themen im engeren Sinn. In der Darstellung wird ständig deutlich gemacht, daß das Christus-Mysterium eine Einheit ist. Nach der Absicht des Vf. soll das ganze Werk ein „Unterrichtsbuch“ sein, „eine Hilfe für die Studierenden und für die nach Aufklärung Suchenden“ (1/12). Dazu eignet es sich besonders durch die Klarheit der Gedankenführung (die sich auch in dem bekannt schönen und angenehm lesbaren Stil des Vf. niederschlägt) wie durch die reiche und übersichtliche Gliederung. Daß sich Einzelheiten unter verschiedenen Gesichtspunkten wiederholen, ist eher ein Vorteil und außerdem unvermeidlich. Zwei Mängel seien immerhin vermerkt: Druckfehler und Flüchtigkeiten in der Angabe der Schriftstellen. Insgesamt könnte man diese Neuauflage, bes. mit Blick auf das kleinere Format und das ganze Erscheinungsbild, so charakterisieren (und das soll wahrhaftig keine Abwertung seiner wissenschaftlichen Qualität sein): ein anspruchsvolles Volksbuch – ein Volksbuch für hohe Ansprüche.  
Salzburg Peter Eder

## KIRCHENRECHT

NESS ALBIN, *Die erste Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975)*. Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche. (Rechts- u. Staatswissenschaftliche Veröff. der Görres-Gesellschaft, NF Heft 28) (282.) Schöningh, Paderborn 1978. Kart. lam. DM 36.–.

Die Zeit nach dem II. Vatikanum war u. a. dadurch gekennzeichnet, daß die Impulse und Richtlinien des Konzils interpretiert und auf verschiedenen Ebenen in die Tat umgesetzt wurden. Was den europäischen Raum anlangt, so fanden in den Niederlanden, in der Schweiz, in der DDR, in Österreich und in der BRD National-synoden statt, in denen es vor allem um eine Herausarbeitung der pastoralen Auswirkungen des Konzils für die Kirche der betreffenden Länder ging.

Gemeinsam war allen diesen auf teilkirchlicher Ebene stattfindenden „synodalen Vorgängen“, daß die vom CIC entwickelten Modelle (Diözesan-, Plenar- und Provinzialsynode) keine hinreichend passende Rechtsgrundlage für die Verwirklichung des vom Konzil gezeichneten Kirchenbildes boten. Insbesondere war es die vom Konzil betonte Mitwirkung und Mitverantwortung der Laien in der Sendung der Kirche und ihre Teilhabe an dieser Sendung, die (wie der Vf. hervorhebt) eine Synodenstruktur aus-

schließt, an der nur Kleriker beteiligt sind (55). Die Gemeinsame Synode der BRD war daher ebenso wie die in einzelnen Diözesen abgehaltenen Synoden durch eine breite Teilnahme von Laien gekennzeichnet, denen wie den Klerikern beschließendes Stimmrecht zukam.

Im Zusammenhang mit der Beteiligung von Laien an nachkonziliaren Synoden fällt allerdings der vom Vf. verwendete Laienbegriff auf. Wenn er schreibt: „... nach dem kirchlichen Rechtsbuch ist bis heute der Begriff des Laien der eines Christen ohne kirchliches Amt“ (61), so ergibt sich dieser Begriffsbestimmung zufolge, daß der als Kaplan tätige Priester Laie ist. Denn der Kaplan hat als solcher ja kein Kirchenamt i. e. S., er besitzt nur delegierte Gewalt. Faßt man aber den vom Vf. verwendeten Amtsbegriff im Sinne der weiten Begriffsbestimmung des c. 145 § 1 (1. Halbsatz), dann käme man zu dem Ergebnis, daß jeder Nichtgeweihte, der irgendeine kirchliche Funktion ausübt (Mesner, Organist) nicht mehr als Laie zu bezeichnen wäre.

Im Gegensatz zu den Synoden bzw. synodenähnlichen Vorgängen in den zum Vergleich herangezogenen Ländern bestand die Besonderheit der Gemeinsamen Synode der BRD darin, daß der zum rechtlichen Wirksamwerden eines Synodenbeschlusses erforderliche Gesetzgebungsakt des Bischofs bzw. der Bischofskonferenz bereits teilweise in die Synode selbst integriert war. Auf diese Weise konnten etwa bestehende Meinungsverschiedenheiten zwischen den Trägern des Bischofsamtes und den übrigen Synodemitgliedern bereits im Stadium der Beratung von Synodenvorlagen abgebaut und konnte eine nachträgliche Konfrontation zwischen einem Synodenbeschluß und der diesbezüglich verweigerten bischöflichen Gesetzgebung vermieden werden. Dennoch ist (wie der Vf. richtig hervorhebt) die Synode dadurch nicht als solche zu einem Gesetzgebungsorgan geworden; die Gesetzgebungskompetenz bleibt vielmehr zur Gänze bei den Trägern des bischöflichen Amtes. Rechtssystematisch sei die Synode daher zwischen einem nur beratenden und selbst verbindlich entscheidenden Organ anzusiedeln. Ihre Kompetenz sei mehr als bloßes Beratungsrecht und weniger als ein bindendes Beschlußrecht (180f).

Das Buch zeichnet sich durch eine gründliche Aufarbeitung und Durchdringung der im Zusammenhang mit der Vorbereitung und Durchführung der Gemeinsamen Synode entstandenen Rechtsprobleme aus. Einmal mehr weist es die vielschichtige Problematik auf, die sich bei der Übersetzung konziliarer Impulse in die juristische Alltagspraxis ergibt. Diese Probleme gesehen und ihnen mit Erfolg nachgegangen zu sein, stellt das Verdienst dieser Studie dar. Die Tatsache, daß der Vf. selbst Mitglied der Gemeinsamen Synode war, ließ ihn die anstehenden Fragen auch aus der Sicht des unmittelbar Betroffenen sehen. Praktische Erfahrung und saubere rechtstheoretische Reflexion haben so zu einer geglückten Synthese geführt.

Linz

Bruno Primetshofer

## PASTORALTHEOLOGIE

PLÜGER J. G./WEBER H. J. (Hg.), *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes.* (325.) Herder, Freiburg 1980. Ln. DM 36.-.

Das Buch ist aus Anlaß des goldenen Priesterjubiläums des Kölner Weihbischofs Dr. Augustinus Frotz verfaßt worden, der sich um die Erneuerung des ständigen Diakonates große Verdienste erworben hat. 20 Autoren haben für dieses Buch Artikel geschrieben, die mehr oder weniger Zusammenhang mit dem Titel des Buches haben. Der Bogen reicht von geschichtlichen Studien über die Erneuerung des ständigen Diakonates oder über den Einfluß der sieben Diakone im alten Rom bis zu biblischen Studien, über die Identifikation von Timotheus und Titus und über den Anruf zum Hören im Buch des Propheten Jeremia. Einige Artikel geben Kommentare zu den römischen Dokumenten über den ständigen Diakon, zur Liturgie der Diakonenweihe und zum liturgischen Dienst der Diakone: Schließlich sind noch Berichte über die Ausbildung und den pastoralen Dienst dieser Diakone und einige spirituelle Anregungen zu erwähnen.

Die gute Absicht des Buches ist, den ständigen Diakon mehr in der Kirche zu verankern. Die Begründung erscheint mir dabei manchmal etwas ideologisiert, was gar nicht nötig wäre, wenn man die Aussage R. Schnackenburgs ernst nimmt: Die vom Herrn gegebene Grundverfassung der Kirche „schließt die beständige Führung und auch die unmittelbare Weisung des Heiligen Geistes genauso wenig aus wie die Mitwirkung der Gemeinde. Der Kirche bleibt außerdem genug Spielraum für die konkrete Ausgestaltung der Verfassung und genug Freiheit in der Neuerrichtung jeweils notwendiger Ämter und Dienste“ (Die Kirche im NT, QD 14, Freiburg 1961, S. 33).

Wels

Eduard Röthlin

GRUBER ELMAR, *Erstbeichte und Erstkommunion.* Begleitbuch für Katecheten und Eltern. (80.); *Vorbereitungsalbum der Kinder.* (32. Bl.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 8.80 u. 4.80.

Die schulische Hinführung der Kinder zu den Sakramenten der Buße und Eucharistie bedarf zu ihrem tatsächlichen Gelingen sehr notwendig einer entsprechenden Ergänzung im außerschulischen Bereich (Elternhaus, eigene Gruppenstunden). Für diese so bedeutende und zugleich auch so wirksame Seelsorgearbeit gibt der bekannte Münchner Religionspädagoge eine sehr brauchbare Hilfe in die Hand: ein Vorbereitungsalbum für die Kinder und ein Begleitbuch für die Leiter solcher Kinderrunden (Katecheten, „Gruppenmütter“) bzw. für die Eltern. Das *Vorbereitungsalbum* ist gekonnt kindgemäß angelegt mit viel Raum für spontane und kreative Gestaltung durch die Kinder. Sehr aussagestark sind auch die eingefügten Bilder. Das *Begleitbuch* enthält neben den genau ausgeführten Vor-

schlägen für die Arbeit mit dem Vorbereitungsalbum Erläuterungen zu den jeweiligen katechetischen Schritten und Zielvorstellungen, vertiefende theol. Informationen und ergänzende Erzählungen, Lieder und Schrifttexte in eigenem Anhang. Um die Brücke zum schulischen RU herzustellen, sind die Bezugspunkte zu den Lehrplänen der BRD in einer eigenen Übersicht zusammengetragen. Ein ähnlicher Bezug zu dem in Österreich gültigen Lehrplan ist unschwer herzustellen, da der Behelf ein in sich selbst stehendes Angebot darstellt.

Im Gesamten: Einerseits wegen seiner Kindlichkeit, andererseits wegen der Unkompliziertheit im Gebrauch ein sehr gelungener und darum empfehlenswerter Behelf für die Hinführung der Kinder zu Erstbeichte und Erstkommunion.

Linz

Franz Greil

SCHWAIGER THOMAS, *Das vergebende Gespräch.* Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs. (80.) Don-Bosco-V., München 1981. Kart. DM 9.80.

Die Ausgangsfrage des Verfassers ist die Frage vieler Christen, wie notwendig im Sinn von „Not wenden“, das Bußsakrament sei. Die Ausgangserfahrung des Verfassers ist ebenso die Erfahrung vieler Christen, nämlich die, daß der traditionelle Beichtstuhl mehr als Ort der Angst denn als Ort der Hoffnung erlebt wird (8).

An alle, die solche Erfahrungen machen, Geistliche, Mitarbeiter in der Seelsorge, Menschen, denen das Bußsakrament noch immer ein Anliegen ist, wendet sich dieses Buch.

Die Alternative zur schablonenhaften unpersönlichen Beichte sieht Vf. im Beichtgespräch.

Im 1. Hauptteil wird daher eine anthropologische und theologische Grundlage des Gesprächs, insbesondere des vergebenden Gesprächs, geboten.

Im anthropologischen Teil verwendet der Verfasser das „Dialogische Prinzip“ des jüdischen Religionsphilosophen M. Buber als Leitgedanken: In seiner Darstellung beruht das Dialogische Prinzip auf einer vorausgehenden Ich-Erfahrung und der Bereitschaft, „das Gegenüber – das Du unverfälscht wahrzunehmen“ (12). Solche Begegnung ist Geschenk, sie verweist auf das Leben und auf Gott und ist somit sakramental. Anhand konkreter Gesprächsbeispiele wird diese anthropologische Darstellung untermauert.

Der theologische Teil knüpft an den anthropologischen an und sieht in der verweigerten Beziehung die Ursünde des Menschen: Das Wissen um die Grenzen des eigenen Ich ist das Wissen um die eigene Geschöpflichkeit, „die Urversuchung und Glaubensanfechtung des Menschen ist es, das eigene Leben übersteigen zu wollen“ (19). Als Illustration dieser Versuchung dienen die 3 biblischen Erzählungen vom Garten Eden (Gen 2, 25–3, 24), von Kain und Abel (Gen 4, 1–16) und vom Turm zu Babel (Gen 11, 1–9).

Die Erlösung durch Jesus besteht in der Zuwendung zum einzelnen, denn durch diese Zuwendung wird der einzelne Mensch erst gemeinschaftsfähig. Auch diese Feststellungen werden

durch Erzählungen aus dem NT unterstrichen. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, die Erinnerung an Jesus Christus zu erhalten und durch Feiern dem heutigen Menschen nahezubringen. Im 2. Hauptteil werden die praktischen Konsequenzen gezogen. Alle zeichenhaften Elemente, die nach verneinter Beziehung eine neuerliche Begegnung ermöglichen, werden beschrieben: Berührung, Wort, Schmerz, Erbarmen, Lossprechung, Feier. Damit wird die traditionelle Feier der Buße neu aufgeschlüsselt und zugänglich gemacht. Die Stichworte „Der Dekalog – Einladung zum Leben“ und „Gott hat mit uns einen Bund geschlossen“ bieten den Hintergrund für 2 Gewissensspiegel. Mit Bemerkungen über die Partner im Beichtgespräch, den Ort der Beichte und den Ablauf des Beichtgesprächs wird konkret gezeigt, wie das Bußsakrament tatsächlich wieder zur „Not wendenden“ Lebensäußerung der Kirche wird.

Im Anhang findet sich 1 Modell für ein Gruppengespräch zum Thema: Buße und Beichte, ebenso 1 Modell eines Einkehrtages für Firmlinge zum Thema: Heilung durch Begegnung. Abschließend legt der Verfasser einige Überlegungen zur Firmbeichte vor.

Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zum Thema „Bußsakrament“, weil es durch die Analyse der Wechselbeziehung „Einzelner – Gemeinschaft“ und die damit verbundene Betonung des einzelnen eine Grundfrage des modernen Menschen anrührt, nämlich die Frage, wie der Mensch als einzeln ernstgenommen werden kann, ohne in die Isolierung zu geraten.

Linz

Hubert Puchberger

HONSEL BERNHARD, *Jeder Tag ein neuer Anfang*. Zwölf Bußgottesdienste. (147.) Grünewald, Mainz 1981. Kart. DM 18.80.

Die Zusammenstellung von Texten für einen Bußgottesdienst erhebt an Liturgiekreise hohe Anforderungen. Aus diesem Grund wird gern nach guten Vorlagen gegriffen. Das vorliegende Werk ist schon dadurch hilfreich, daß im Vorwort die Bedingungen für die Entstehung eines guten Bußgottesdienstes beschrieben sind. Diese Bedingungen gelten übrigens für jeden Gottesdienst.

Die Pfarre St. Ludwig in Ibbenbüren, deren Pfarrer der Hg. ist, feiert vor Ostern, Allerheiligen und Weihnachten Bußgottesdienste. Der Arbeitskreis, der die Vorbereitung übernimmt, geht aber nicht nur auf Textsuche, sondern zunächst auf Themensuche anhand der Fragen: „Was liegt in der Luft? Wo sind Nöte, Verfremdung? Was bewegt die Menschen?“ (7) Die Anwesenden tauschen Lebens- und Glaubenserfahrungen aus und stellen sich daraus erwachsende Fragen. Diese Erfahrungen verarbeiten die Teilnehmer auch manchmal zu Geschichten und Texten für den Gottesdienst. 12 Bußgottesdienste sind abgedruckt, und zwar sind sie thematisch auf den Advent, die Fastenzeit oder auf Allerheiligen abgestimmt, entsprechend den Bedingungen der Pfarre, in der sie entstanden sind.

Die Gottesdienste sind schon rein formal dadurch anregend, daß jeder einen anderen Aufbau hat und damit die verschiedenen Möglichkeiten der Gestaltung zeigt. Nur der Ritus des Schuldbekenntnisses bleibt in allen 12 Modellen gleich, um damit dem Gläubigen das persönliche Gebet zu erleichtern. Inhaltlich bieten sie ebenso eine Reihe von Hinweisen auf Bibeltexte, Modelle für die Gewissenserforschung, Geschichten, Besinnungen und Predigtbeispielen. Manche Gottesdienste sind textlich vielleicht sogar etwas überfrachtet. Im Bußgottesdienst mit dem Thema „Kreuzweg“ (79–91) wird der Hilfesuchende ziemlich unmittelbar mit der Verwendung von Dias konfrontiert, von denen er vermutlich nicht weiß, wo er sie hernehmen soll, um damit dem Vorschlag genau entsprechen zu können.

Der Hg. betont aber selbst im Vorwort, daß es in manchen Gemeinden möglich sein wird, die erarbeiteten Gottesdienste ohne Veränderung zu übertragen, er aber viel mehr zur Bildung eines eigenen Teams ermutigen möchte. Die vorgelegten Ergebnisse ermutigen tatsächlich dazu.

Linz

Hubert Puchberger

STRAELEN HENRI VAN, *Abtreibung*. Die große Entscheidung. (258.) Habel, Regensburg 1974.

Der Autor studierte Rechtswissenschaften an der Universität Nijmegen sowie Philosophie und Theologie am Großseminar in Holland; er besitzt das Doktorat der Philosophie in Cambridge und liest in japanischer Sprache an der Nanzan-Universität über moderne Philosophie und vergleichende Religionswissenschaft. Sein Buch befaßt sich weltweit mit der Problematik der Abtreibung, wobei für uns europäische Ärzte der Einblick in japanische Verhältnisse und asiatische Denkweisen besonders informativ ist. Es werden an Hand medizinischer Literatur die physischen und psychischen Folgen der Abtreibung ausführlich dargestellt, die Lage in europäischen und nichteuropäischen Ländern, die Auffassungen von Ärzten und Priestern verschiedener christlicher und nichtchristlicher Konfessionen; nicht zuletzt werden päpstliche Stellungnahmen wiedergegeben.

Insgesamt eine Fülle von Material ärztlichen, theologischen, juristischen und allgemein menschlichen Inhalts; erschreckend deutlich werden das Elend und das Unglück für den einzelnen und für die Völker, die mit der Tötung ungeborenen menschlichen Lebens über unsere Gegenwart gekommen sind. Wiederholt wird auf die arztethische Gesinnung hingewiesen, menschliches Leben von seinem Beginn an zu schützen, zu erhalten, der hippokratische Eid ist lebendig geblieben bis heute, zuletzt für alle Welt formuliert in der Genfer Deklaration von 1948. Vf. berichtet auch über verschiedene philosophische Überlegungen und gesetzliche Maßnahmen, dieses arztethische Leitbild in seiner Wirkung zu zerstören. Die moderne Welt ist voll Gefahren für den Menschen, eine der gefährlichsten Zeiten sind für ihn die ersten drei Monate im

Mutterleib. Mitunter kann man völlig absurde Vorstellungen hören oder lesen, um eine Abtreibung nicht als Kindesmord werten zu müssen (z. B. 173).

Das Buch bietet eine weitverzweigte Sicht in die gegenwärtige Situation und wertvolle Literaturangaben (leider ist die Zitation sehr uneinheitlich und lückenhaft, nicht nur für den ärztlichen Leser). Der Eifer der Verteidigung ungeborenen menschlichen Lebens sollte mit größerer Sorgfalt gepaart sein und mit einer höheren Dichte der Argumentation.

Wien

Gottfried Roth

GABRIEL KARL/KAUFMANN XAVER (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*. (249.) Grünewald, Mainz 1980. Kart. lam. DM 36.50.

Es gehört heute schon zu den Pflichtübungen unter kirchenfreundlichen Soziologen, auf die langwährende Verengung religionssoziologischer Fragestellungen zur Kirchen- und Pastoralsoziologie vor allem im kath. Bereich hinzuweisen. Dies eröffnet auch die publizistisch ausschaltbare Situation, wissenschaftliches Neuland betreten zu können. Diesmal ist das entdeckte „Amerika“ die Soziologie des Katholizismus. Und weil es zumindest erbauliche Ansätze dazu vielleicht schon irgendwo auf der Welt gibt (z. B. in den nach der Reformation kath. gebliebenen oder rekatholisierten Gebieten, wie Bayern oder Österreich), beschränkt sich das Opus auf die gemischtkonfessionellen Gebiete wie Deutschland, die Schweiz und die Niederlande. Vermutlich haben hier die Autoren des spannenden Buches tatsächlich Neuland betreten. So gut soziologisch reflektiert war der Katholizismus in früheren Zeiten nicht. Man wünscht sich mit dem Vorwort F. X. Kaufmanns, daß die Einsicht in die gesellschaftliche Bedingtheit der Christentumsgeschichte in das Handeln auch der Verantwortlichen hineinwirkt, und nicht bloß der akademischen Betulichkeit Deutschlands dient.

Die Beiträge befassen sich mit der konkreten Gestalt der Christentums kath. Version in der nachmittelalterlichen bzw. nachreformatorischen Zeit. Der gesellschaftliche Standort der Kirche in diesen vorindustriellen Gesellschaften mit ihrem weltanschaulichen (Symbol-)Monopol wird knapp skizziert, und zwar typologisch dergestalt, daß sich davon die differenzierten, hochbürokratisierten und weltanschaulich marktmäßigen, pluralistischen Gesellschaften leicht abheben. „Katholizismus“ gilt als Antwort des kath. Christentums auf diese neue gesellschaftliche Situation. Die Entwicklung habe ich schon früher typologisch für Österreich so gefaßt, daß sich von der einstigen „christentümlichen Gesellschaft“ (ein Begriff, der in der Studie nicht vorkommt, aber sehr wohl trifft, was als Ausgangspunkt in diesen soziologischen Analysen gilt), in der es eine enge Verflechtung von Kirche – Staat – Gesellschaft gab, sich ein neuer gesellschaftlicher Standort der Kirche entwickelte, hindurch durch einen mühsamen und noch kei-

neswegs abgeschlossenen Vorgang wachsender Entflechtung von Kirche – Staat – Gesellschaft (ein Prozeß, der zurecht als Differenzierung und weniger brauchbar, obwohl lange so geschehen, als Säkularisierung gedeutet wurde; vgl. P. M. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich, Wien 1973).

Die originelle Perspektive des Buches besteht darin, daß aufgezeigt wird, wie die soziale und politische Organisationsform der Katholiken ebenso wie die organisatorische Grundgestalt der Kirche durch diesen Wandel im gesamtgesellschaftlichen Gefüge, damit des gesellschaftlichen Standorts der Kirche, mitbestimmt wurden. Mit Hilfe soziologischer Theorien wird dies noch systematisiert, obgleich die Hinweise auf Coser, Schütz, Luhmann und Luckmann das Historisch-Zufällige und weithin auch originell Christkatholische in die nicht gerade weite Weste vorgefertigter Theorien zwingen. Es wäre ja soziologisch auch der umgekehrte Weg einmal reizvoll, zu fragen, ob sich denn die Theorien angesichts der spannenden Christentumsgeschichte kath. Version undifferenziert halten lassen. Solche Fragen wären vor allem dann zu stellen, wenn man (wie Gabriel oder Mette u. a.) am Ende des Beitrags nicht nur in die Vergangenheit zurückschaut und nun soziologisch mit unbefragbarer Selbstverständlichkeit feststellt, daß es eben so kommen „mußte“ (auch wenn andere Optionen als grundsätzlich möglich offengehalten werden): Sondern wenn man nun auf die Gegenwart der Kirche blickt und fragt, wie denn heutige gesellschaftliche Zusammenhänge mit kirchlichen Organisationsformen verbunden sind und was für Orientierungshilfen sich daraus für kirchliches Handeln ergeben (was Kaufmann in seinem Buch „Kirche begreifen“ zu überdenken angefangen hat).

Für weitere Studien wären die m. E. allzu leichtfertig abgetanen „empirischen Forschungen“ (die leider in den kirchlichen Forschungsinstituten in Essen oder Wien eingemottet sind) von Bedeutung. Denn erst im Rahmen solcher Theoriebildungen einer Soziologie des Katholizismus wäre zu prüfen, wieweit der hier untersuchte Wandel im gesellschaftlichen Standort der Kirchen unentflectbar zu tun hat mit dem jeweiligen Grundverhältnis der Bürger zu ihrer Kirche, und wie dieses Syndrom wiederum mit dem jeweiligen konkreten Handlungskonzept der Kirchen und ihren Theologien verknüpft ist. Aber es gibt vor allem zu den Handlungskonzepten der Kirchen über die Zeit hinweg noch kaum sinnige soziologische Reflexionen. Hier wäre es nötig, die Pastoralgeschichte auch soziologisch zu reflektieren (vgl. dazu auch die in Arbeit befindliche Dissertation von O. Rutz für das Passauer Kirchengebiet). Auch dies gehörte zur Soziologie des Katholizismus.

Der Rezensent will nicht versäumen, auf die reichen Informationen in den einzelnen Beiträgen hinzuweisen. Dabei verdienen besondere Beachtung die Beiträge von O. v. Nell-Breuning, der z. T. erlebte Historie schildert, und von H. Ma-

ier, dessen Beitrag schon anderswo erschienen war, aber so wichtig ist, daß er in den Zusammenfassungen mehrerer Einzelbeiträge dieses Symmelwerkes auftaucht. Vertreten sind auch Beiträge aus der Schweiz (U. Altermat) und aus den Niederlanden (L. Laeydendecker), während die übrigen Analysen allesamt dem gemischt-konfessionellen Deutschland gelten: N. Mette setzt sich vor allem mit Gundlachs kath. Religionssoziologie auseinander; M. N. Ebertz liefert eine Studie über die Herrschaft in der Kirche, die über den erstaunlichen Grad des Bürokratischen in der westdeutschen Kirche nachdenklich macht; H. Katz und K. Gabriel bringen grundsätzliche Artikel, wobei letzterer sozusagen einer Art Zusammenschau verschiedener Elemente aus den Einzelanalysen gibt.

Verständlich, daß es zu mehrfachen Wiederholungen kommt, die ermüden, wenn man (wie der Rezensent) das ganze Buch in einem Zug liest. Die Grundlinie schält sich dabei aber deutlich heraus: Der soziale und politische Katholizismus und die mit ihm verknüpfte Organisationsform der gesamten kath. Kirche kann als eine Antwort (unter mehreren möglichen: welche, wird dem Leser standhaft verschwiegen) auf den Verlust der Monopolstellung der kath. Kirche in den ehemals „christentümlichen Gesellschaften“ des ausgehenden Mittelalters verstanden werden. Er dient vor allem dazu, in den nun nicht mehr „christkatholischen“ Gesellschaften die Interessen der Katholiken zu repräsentieren und sozial wie politisch durchzusetzen: gegenüber preußisch-protestantischem Staatswesen, später in den Auseinandersetzungen mit dem Liberalismus und der aufkommenden marxistischen Arbeiterbewegung. Viele dieser Ziele sind mittlerweile erreicht. Katholiken sind nicht mehr Bürger zweiter Klasse, müssen sich daher auch nicht mehr als „Katholiken“ sozial (in Verbänden) und politisch (in „ihrer“ Partei) organisieren. Die Soziologie des Katholizismus wird auf diese Weise zu einer Art prophetischer Wunsch-Grabrede auf einen noch nicht ganz toten Patienten: den (deutschen sozialen und politischen Verbands- und Parteien-)Katholizismus. Die soll aber keine wissenssoziologische Hypothese über die unveröffentlichten Interessen des vorliegenden Buches sein, sondern eher nur ein Gefühl beim Rezensenten, bei dem wiederum nicht eindeutig feststeht, ob er es aus dem Buch heraus oder in dieses hineingelesen hat.

Passau

Paul M. Zulehner

## HOMILETIK

LEGLER ERICH, *Trau- und Ehepredigten*. (104.) Rex-V., Luzern 1980. Kart. sfr 17.80.

Diese Trau- und Ehepredigten stammen aus Herz und Feder eines Seelsorgers. Vf. betreut seit 1973 die Pfarre St. Kolumban in Friedrichshafen. Seine Darlegungen sind leicht verständlich, klar, praxisbezogen – aus der Gegenwart für die Gegenwart! Seine Gedanken sind dem Leben abgelauscht und wollen „zu einer frohmachenden Ermutigung und Hilfe werden für den Pre-

diger oder Referenten, aber auch für liebende und eheliche Menschen heute“ (Vorwort). Wer Braut- und Eheleute seelsorglich betreut, wird dieses Buch gerne zur Hand nehmen und wertvolle Anregungen finden, um immer zeitgemäß zu bleiben in der Verkündigung. Empfehlenswert für Pfarrer und Wallfahrtsorte mit vielen Trauungen, nicht weniger für Referenten für Brautleutekurse zur Vorbereitung auf die Ehe.  
Ried i. L. Gaudentius Walser

SARTORY GERTRUDE u. THOMAS (Hg.), *Heimgang*. Orientierungen auf dem letzten Weg. (125) Texte zum Nachdenken. (Herderbücherei 820) Freiburg 1980. Kart. DM 5.90.

In einer Zeit, da der Tod mehr und mehr aus dem Bewußtsein verdrängt wird und die Sterbenden in einen Abstellraum des Krankenhauses abgeschoben werden, tut ein solches Buch gewiß not. Es soll nach der Intention der beiden Herausgeber helfen, mit dem Tod wieder vertraut zu werden, mit dem eigenen und dem fremden. Dazu haben sie verschiedene Texte aus der ost- und westkirchlichen Tradition und Liturgie, solche von Luther, Newman und einigen modernen christlichen Denkern ausgewählt und (mit Zwischenüberschriften versehen) in folgenden Abschnitten zusammengestellt: „Es ist der Tod ein heilsam Ding“, „... daß die Seele in Frieden sich löse“, „Des ‚Alten Mannes‘ Traumgesicht vom Heimgang der Seele“ und „Trauert nicht wie die, die keine Hoffnung haben“. 20 Seiten Einleitung und 5 Illustrationen ergänzen das bedenkenswerte Taschenbuch.

Neumarkt i. H.

Engelbert Leitner

RICHTER KLEMENS (Hg.), *Der Himmel geht über allen auf*. Beispiele der Verkündigung angesichts des Todes. (160.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 19.80.

Der Herausgeber legt hier eine Sammlung von Grabansprachen vor, die wirklich gehalten wurden (10) und von fast 40 verschiedenen Autoren stammen. Ihre Namen und Adressen sind im Anhang angeführt. Der größte Teil, nämlich 32, sind Predigten zu verschiedenen, jeweils kurz angegebenen Todesfällen. Darauf folgen ein paar allgemeine Predigten zum Thema Tod und Sterben sowie einige Gebetstexte.

Das Buch kann für Seelsorger eine Anregung sein, neue Gedanken und Gesichtspunkte in ihre Grabansprachen einzubringen; man kann es aber genauso gut jenen als geistliches Lese- und Trostbuch empfehlen, die vom Tod eines lieben Menschen betroffen wurden.

Neumarkt i. H.

Engelbert Leitner

ALBRECHT/FUCHS/LIMBECK, *Vom Wort zum Leben*. Elemente zur Feier des Sonntags – Lesejahr A, Heft 3: 2. bis 8. Sonntag im Jahreskreis (112.); Heft 4: Aschermittwoch – 5. Fastensonntag (96.) KBW, Stuttgart 1981, je DM 13.80.

Eine neue Reihe als Hilfe für die Wortverkündigung und Gottesdienstgestaltung. Heft 3 enthält nach einer kurzen Auslegung der Evangelien der

genannten Sonntage für diese jeweils eine Predigt und eine Kinderpredigt. Im 2. Teil folgen Materialien zur Feier des Gottesdienstes, z. B. Texte zur Begrüßung, Kyrie-Rufe, Fürbitten, Einleitungen zum Vaterunser, Meditationen zur Kommunion usw. Ein 3. Teil bietet Texte der Gegenwart zu den einzelnen Sonntagen. Schließlich enthält das Heft nochmals die Fürbitten in größerem Druck für die Hand des Lektors. Der Aufbau des 4. Heftes entspricht im allgemeinen dem des 3.

Die Hefte, die pro Kirchenjahr 10 Nummern umfassen sollen, sind das Gemeinschaftswerk mehrerer Autoren. Sie bieten eine Fülle von Anregungen, ob und wie weit jemand damit arbeiten kann, wird sich aber erst nach einem persönlichen Kennenlernen entscheiden.

Neumarkt i. H.

Engelbert Leitner

BRANTSCHEN JOHANNES B., *Gott ist größer als unser Herz*. (80.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 8.80.

Vf., Prof. f. Fundamental dogmatik in Fribourg, schenkt uns hier Predigtmeditationen, erstmals gehalten während der Karwoche 1979 im Maihof zu Luzern, mit der Frohbotschaft: Gott liebt uns grenzenlos, Gott selbst ist die Liebe! Grundlage für seine Ausführungen bildet das Gleichnis vom „verlorenen Sohn“ mit der beglückenden Aussage: jeder Mensch hat einen liebenden Vater Gott; jeder Mensch darf heimkehren an sein Vaterherz; nur muß sich der Mensch „aufmachen und zum Vater gehen“.

B. geht aus von der Situation vieler Menschen heute: sie haben nichts gegen Gott, aber auch nichts für ihn! Gott spielt in ihrem Leben keine Rolle mehr . . . praktischer Atheismus! Er korrigiert die falsche Gottesvorstellung vom „Angstmacher“ und führt zur beglückenden Wahrheit: „Gott ist die Liebe!“ Liebe ist diskret, Liebe spricht durch heilsame Zeichen – das wichtigste Zeichen ist JESUS! „Jesus ist das Zeichen Gottes, denn in und mit Jesus läßt Gott uns in sein Herz blicken“ (23). Gott hat Freude am Menschen. Mehr und mehr enthüllt B. den Reichtum, die Schönheit, die Tiefe des Gleichnisses vom „verlorenen Sohn“ (Lk 15, 11–24), in dem uns Jesus den Vater offenbart, wie er wirklich ist: der allbarmherzige Gott! Gott, ohnmächtig in seiner Liebe „solange wir nicht aus freiem Herzen antworten“, mächtig in seiner Liebe, „wenn wir uns auf die Nächstenliebe einlassen“ (33, 41). Jesus gibt uns zu verstehen, wie Gott mit uns umgeht, auch wenn wir schuldig geworden sind, und wie wir in der Nachfolge Jesu miteinander umgehen sollen, um nicht aneinander schuldig zu werden. Hier wird der Kern der christlichen Botschaft getroffen.

Ein wertvolles Büchlein zur Meditation, Hilfe für Bußfeiern, für Fastenpredigten, für die Hinführung zu Gott, der größer ist als unser Herz!

Ried i. I.

Gaudentius Walser

## LITURGIK

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.–.

Diese Dissertation (Regensburg) untersucht die Sakramententheologie des frühen 3. Jh. in Rom und Nordafrika. Sie verrät (so wie sie vorliegt) noch den Gang der Entwicklung der Probleme und des Stoffzuwachses: War zunächst wohl nur eine Untersuchung zur Firmung in der Frühzeit geplant, so wuchs sich die Arbeit sinnvollerweise aus zu einem Durchblick auf die Initiations sakramente der alten Kirche im allgemeinen, wobei die Eucharistie-Theologie sich aber wieder als hinreichend bearbeitet herausstellte und daher ausgeschieden blieb (103). Dafür wurde das Amt (Bischof – Presbyter – Diakon) hinzugenommen, das man zwar ebensogut in anderem Zusammenhang hätte behandeln können. Vf. begründet diese zunächst als willkürlich erscheinende Zusammenfügung damit, daß so die „personelle Organisation einer solchen (Tauf-)Feier“ deutlich werde, ferner auch, „welche Amtsträger im Initiationsgottesdienst tätig werden“. So erscheinen diese etwas divergierenden Elemente dennoch als ausreichend zu einer Arbeit miteinander verbunden. Als Quellen hat J. Hippolyts Apostolische Überlieferung, Tertullian und Cyprian herangezogen. Eine solche Synopse ist sicher richtig: Die Quellen stehen sich zeitlich sehr nahe; Tertullian ist zudem in Rom getauft, als Hippolyt bereits zum dortigen Klerus gehörte; die verschiedenen Aspekte der einzelnen Schriften ergänzen sich vorteilhaft: die gottesdienstliche Praxis und dann die stärker systematische Erhellung des Verständnisses solchen gottesdienstlichen Tuns.

Das umfangreichste 1. Kap. beschäftigt sich mit der Schrift Hippolyts von Rom. Es zeigt zunächst die Ämterstruktur der Gemeinde auf nach den Ordinationsgebeten für Bischof, Presbyter und Diakon, dann nach den Rubriken zu dieser Ordinationsliturgie und schließlich nach sonstigen vereinzelt Aussagen der Traditio Apostolica, um sich im 2. Teil dem Taufgottesdienst aus Taufe, Handausstreckung, Salbungen, Konsekration und Friedenskuß mit Bischof und Gemeinde zuzuwenden. Eindrucksvoll ist die Schilderung der Einheit und Zusammengehörigkeit aller dieser Einführungen in die christliche Gemeinde. Das 2. Kap. wendet sich Tertullian zu, der das Heilsgeschehen der Taufe ausführlich behandelt, während seine Aussagen zum Amt nur sporadisch sind, aber im wesentlichen im Rahmen der Angaben Hippolyts bleiben. Das 3. Kap. schließlich befaßt sich mit Cyprians Auffassungen zu Ämterstruktur und Taufgottesdienst, die besonders aus seinen Briefen erhoben sind. Cyprians Augenmerk ist vor allem auf die theol. Fundierung der geltenden Ordnung und Praxis gerichtet. Gleichwohl geben seine „Gelegen-

heitsauskünfte“ den Blick frei auf den praktischen Niederschlag dieser Sakramente im Alltag und ihre Konkretisierung im Leben der Kirche. Im Schlußteil kommt J. auf den Ausgangspunkt seiner Überlegungen zurück, wenn er vom „Ort“ der Firmung im „kirchlichen Sozialisationsprozeß“ und von dem „Mangel“ der heutigen Abfolge der 3 Sakramente Taufe – Eucharistie – Firmung handelt, und vorschlägt, diese gegenwärtige Firmpraxis zu revidieren, wie es übrigens im neuen Ritus der Erwachsenentaufe schon geschieht.

Die Arbeit ist fleißig und zuverlässig und gewährt manche dogmengeschichtlichen Einsichten, aber auch Anregungen für die heutige Sakramentenpraxis.

Wien

Johannes H. Emminghaus

GAMBER KLAUS, *Sacrificium Missae*. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche. (Studia patrist. et liturg. 9) (111.) Pustet, Regensburg 1980. Kart.

Das Konzil von Trient hat verbindlich definiert, daß die Messe ein Opfer sei. Diese Erklärung richtet sich gegen dessen ausdrückliche Leugner, beruht aber auf dem Glauben der Kirche seit der apostolischen Zeit und hat sehr wohl ihre Grundlagen schon im NT. Das für die früheste Zeit nochmals im Zusammenhang nachgewiesen zu haben, ist ein hohes Verdienst dieses Buches. Das Tridentinum hat aber nicht definiert, was ein Opfer sei. Es ist nicht zu leugnen, daß im Laufe der Dogmengeschichte zahlreiche Theologen ihre Zuflucht zu religionsgeschichtlichen und auch atl Opfervorstellungen und -modellen genommen haben, wonach die Zerstörung der Opfermaterie Wesen eines Opfers sei. Die jüngere Forschung hat aber deutlich gemacht, daß das Opfer seinen Grund und sein Wesen hat in der Ganzhingabe an Gott und daß die daraus folgende Opferhandlung nur äußeres Zeichen einer inneren Hingabe ist, also bereits eine Symbolhandlung, nicht das Opfer selbst. Daher auch die „Opferpolemik“ der atl Propheten, nicht gegen Opfer, sondern gegen heuchlerische Praktiken ohne diese Ganzhingabe. So bestand Christi Opfer in einer völligen Hingabe an den Vater im „Gehorsam“ bis zum Tode am Kreuz (Phil 2, 8); das Geschehen am Kreuz war bereits äußeres Realsymbol einer solchen inneren Hingabe. Dieser Opferakt Christi ist nun aber ewig, in der Messe wird er vergegenwärtigt, re-präsentiert durch das Brot als den „hingegebenen Leib“ und den Wein als das „vergossene Blut“: Christus ist also als der Geopferte in der Messe gegenwärtig, und die Kirche tritt mit ihrem Hingabewillen in dieses Opfer Christi ein, so daß man mit Recht sagen kann, die Messe sei auch ein Opfer der Kirche, kein eigenmächtiges, sondern „in, mit und durch Christus“. Brot und Wein als „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“, als Subsistenz des menschlichen Lebens, stellen daher in gewisser Weise (besonders nach frühchristlichen Vorstellungen im Zusammenhang des „Opferganges“) uns selber im Symbol dar. Ich

würde (vielleicht noch stärker als G.) auch die Bezeichnung als „Opfer von Brot und Wein“ meiden; denn nicht eigentlich Brot und Wein werden geopfert, sondern Christus bringt sich selbst und (jeweils in der Messe) unseren Hingabewillen dem Vater dar. Deshalb wendet sich G. auch zurecht gegen den Ausdruck „Erneuerung“ (Innovatio, restauratio) des Opfers Christi, denn es gibt nur ein einziges Opfer: Christus als „das Lamm, das geschlachtet ist“ (Hochgebet III). Wie notwendig und klärend eine solche Theologie ist, beweisen die jüngsten Konsenspapiere auch mit den Kirchen der Reformation. So ist Gammers Werk höchst verdienstlich (siehe auch schon in: Entscheidung, Blätter katholischen Glaubens, Nr. 79, Wien o. J. [1980]).

Dem Bd. sind noch einige weitere Studien zur Feier der Messe in der Frühkirche (Christus-Hymnus im Philipperbrief, die Rekonstruktion des Eucharistiegebets im Clemens-Brief, Christus-Epiklese etc.) und die Bibliographie Gammers 1965–1978 angeführt. Bibliothekaren und Besitzern von Studia patristica, Bd. 2, Domus ecclesiae, Regensburg 1968, sei empfohlen, die verbessernde Anmerkung 167 auf S. 51 a. a. O. 86–98 zu vermerken: Die freistehende Sigma-Bank des Presbyters diente in norischen Basiliken nicht der Agape!

Gammers Buch ist eine notwendige Klarstellung gegenüber dem vagen Gerede vom einseitigen Mahlcharakter der Messe und sei zur Lektüre und Bewußtseinsbildung eindrücklich empfohlen.

Wien

Johannes H. Emminghaus

KAHLEFELD HEINRICH, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*. (190.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Kln. DM 26.80.

Vf. ist am 5. März 1980 77jährig verstorben. Dieses Buch, sein letztes, erscheint posthum, Freunde haben es für den Druck fertiggestellt. Das scheint mir bezeichnend: K. hat lebenslang über das Thema dieses Buches nachgedacht; absolut sicher und in jeder Einzelheit schlüssig zu lösen wird es aber nicht sein, zumal angesichts der Divergenz der ungeheuer breiten Literatur zu diesem Problem, speziell auch in den letzten Jahren. Ich lernte K. zu Pfingsten 1938 als junger Theologe kennen. Wir sprachen schon damals über das Problem Messe und Herrenmahl im Anschluß an Vorlesungen von Heinrich Elfers. Seine Gedanken und Untersuchungen in Wort und Schrift haben offenbar immer um diese Frage gekreist. K. stammte aus dem engeren Mitarbeiterkreis Romano Guardinis, war Mitbegründer des für die liturgische Bewegung und speziell für die Pastoral- und Gemeindeliturgie außerordentlich bedeutsamen Leipziger Oratoriums und zog nach dem 2. Weltkrieg nach München. Er war ein großer und charismatischer Anreger als Exeget, Liturgiker, Homilet und Seelsorger.

Vf. geht aus von einer umfassenden Erläuterung der ntl und frühchristlichen Feier und dem Phänomen des Mahles, und da besonders wieder von dem der Brudermähler im Umkreis Jesu

(Kap. II-IV). In einer 2. Gruppe von Untersuchungen (V-VII) befaßt er sich mit dem Sonderfall des Abschiedsmahles Jesu vor seiner Verhaftung, wobei er sich (anders als etwa Rudolf Pesch) stärker an die Paulus-Lukas-Überlieferung als an Markus anschließt, aber keinen Paschamahl-Charakter annimmt. Daran schließt sich die Behandlung des Problems (VIII-X), das mit der Übernahme und Fortführung der Handlungen Jesu durch die nachösterliche Gemeinde gegeben ist: ein Abschiedsmahl war ja nicht einfach wiederholbar, sondern die Gemeinde wagte, die Gestalt des Herrenvermögens im Vertrauen auf die Nähe des österlichen Herrn in der Kraft seines Geistes nachzuvollziehen, freilich in einer gewissen Analogie zum Tun des Herrn, wobei nicht mehr Jesus, sondern der Liturge oder Vorsteher war und wo nicht mehr das Mahl im Angesicht des Todes, sondern das Bewußtsein der Vollendung im Vordergrund stand. K. sieht nun nicht so sehr in den Stiftungsworten, sondern in der Preisung und Epiklese das bewirkende Moment der frühesten und bleibenden eucharistischen Handlung (XII). Daran schließen sich einige Sonderfragen: Der Opfercharakter der Messe (XIII), Gedanken zur Unterweisung (XIV) und zur Gestaltung der Messe (XV). So ist die Lektüre dieses Buches außerordentlich anregend und erhellend für mancherlei Probleme des Liturgikers, der ja ein wissenschaftlich fundiertes gutes Gewissen behalten möchte hinsichtlich der historisch und ntl begründbaren tatsächlichen Einsetzung durch den Herrn, was ja heute nicht nur unter Protestanten, sondern gelegentlich auch unter kath. Theologen nicht ganz zweifelsfrei erscheint: daß nämlich die Einsetzungsberichte nur Kultätologie der apostolischen Gemeinde und lediglich Rückprojizierung des faktischen Tuns auf eine unkontrollierbare Stiftung seien. Mir scheint dieses Buch eine eminent wichtige Neuerscheinung zu sein, die allgemeines Interesse verdient.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

PLÖGER JOSEF G. (Hg.), *Gott feiern*. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. (FS f. Th. Schnitzler) (479.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 48.-.

Der bekannte Liturgiker Theodor Schnitzler ist am 1. April 1980 in Köln 70 Jahre alt geworden. 39 Freunde haben ihm eine Festschrift gewidmet, die vom Kölner Weihbischof Josef G. Plöger gut und mit Liebe redigiert ist. Er hat auch die vielen Mitarbeiter gewonnen und offenbar wenig Absagen bekommen: kaum ein Name fehlt, der heute in der Liturgik einigen Klang besitzt. Festschriften waren früher meist (und sind es auch heute noch oft genug) eine bunte Fülle von Arbeitssplittern und Zufallsmanuskripten, die zwar durch das Arbeitsgebiet des zu Ehrenden irgendwie zusammengehalten wurden, aber doch ebenso vielfältig nach Thema, Diktion und Bedeutung waren, daß das zu erwartende Interesse und damit die Auflage meist sehr klein und

die Bekanntheit auch wichtigerer Aufsätze äußerst gering blieb. Speziell bei Festschriften für Liturgiker (und dabei wieder bei solchen, die im Herder-Verlag in den letzten Jahren oder gar Jahrzehnten publiziert haben) ist aber zu rühmen, daß sie nicht nur eine momentane Ehrung für den Empfänger bedeuten, sondern durch straffe Redaktion und vor allem durch ein leitendes Thema (im Buch auch tatsächlich durchgehalten) für einen weiten Interessentenkreis von Bedeutung sind, sich finanziell relativ billig stellen, hohe Auflagen und nicht selten sogar Neuauflagen erleben. So erschien auch dieser Bd. schon nach kurzer Zeit in 2. Aufl., was für seine hohe Qualität spricht.

Das Thema der Festschrift ist einerseits in der Gegenwartsliturgie hoch aktuell und bezeichnet andererseits gut das Lebenswerk von Th. Schnitzler. Der Bd. hat 3 große Gruppen von Beiträgen: zunächst von der Liturgie als Feier, dann von der Feier der Messe und schließlich von der Feier des Stundengebets. Die Beiträge einzeln anzuführen, ist unmöglich, doch ist zu rühmen, daß sie von guter und z. T. hoher Qualität sind. Sie sind alle wissenschaftlich fundiert, geben in Fußnoten weitere Literatur an und sind flüssig geschrieben. Wegen der wissenschaftlichen Bedeutung des Buches sind Verzeichnisse der Abkürzungen, Personen und Sachen beigelegt, so daß man sich leicht in dem Buch und seinem reichen Material zurechtfindet. In Festschriften sind immer der Lebenslauf und vor allem die Bibliographie des Geehrten wichtig; diese weist eine stattliche Zahl von Arbeiten auf, zu denen man Schnitzler nur beglückwünschen kann.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

SCHNITZLER THEODOR, *Was das Stundengebet bedeutet*. Hilfe zum geistlichen Neubeginn. (222.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 24.80.

Die neue Liturgia Horarum, das Stundenbuch als Nachfolger des sog. Breviers, ist ein gut gelungener Teil der Liturgiereform. Die Muttersprachlichkeit ist für die meisten Benutzer und Beter (bei den heute sehr viel geringeren Lateinkenntnissen gegenüber früher) sicher eine Hilfe; freilich bleibt es jedem unbenommen, auch den lateinischen Text zu benutzen oder auch von Zeit zu Zeit in der Sprache zu wechseln, was sicher auch seine Vorzüge hat. Der Fortschritt gegenüber früher ist schon deutlich spürbar in der Allgemeinen Einleitung des Stundenbuchs: sie beschäftigt sich weniger mit Formalien, gibt vielmehr einen guten theol. Kommentar zur Einführung. Weil man nur lieben kann, was man auch kennt, sind für die Zukunft sicher gute geistliche Kommentare ein dringendes Desiderat, weil sich sonst die Texte (trotz aller Variabilität) schnell abnutzen könnten.

Verständnishilfen zum neuen Stundenbuch zu bieten, ist das Anliegen des Altmeisters aus Köln, dessen Meß- und Kanonkommentare sich vor und nach dem Konzil allgemein großer Beliebtheit erfreuten und erfreuen. Er tut es in sei-

ner – im Alter besonders ausgeprägten – Form: Er ist ein Mann, der viel weiß und dem – oft assoziativ und nicht unbedingt zwingend – manches einfällt; der in einem langen Leben viel gelesen und das Gelesene und Erforschte stets lehrend und predigend weitergegeben hat; dem als echtem Kölner pralle Fülle und lebendige Anschaulichkeit wichtiger sind als etwa eine moderne dekadische Gliederung. Echt „kölsch“ ist auch an ihm, daß er an einem humorigen Bonmot, das er auf der Zunge hat, vermutlich ersticken würde, wenn er es nicht aussprechen oder niederschreiben könnte! So sind die profunden Kenntnisse und die wegweisenden Ausführungen außerordentlich gut lesbar vorgetragen: Das allgemeine religiöse Phänomen der Heiligung der Zeit, die Geschichte des christlichen Stundengebets von der Frühzeit an samt den verschiedenen Etappen und lokalen Ausgliederungen, die Theologie dieses Gebetes, eine Mystagogie der einzelnen Teile und Gebetsformen, Weisen des Vollzugs und Vorschläge zum meditativen Erwerb vieler Einzelelemente. Einen ganzen Stundengebets-Kommentar will Sch. gar nicht geben, sondern viel bescheidener, aber sehr eindringlich eine Hilfe zum geistigen Neubeginn, wie er es im Untertitel verspricht.

Einige kleine, im Letzten aber unbedeutende Schnitzer sind stehen geblieben, so etwa auf S. 44 unten: Hippolyt ist nicht erst in der entscheidenden Verfolgung gestorben; besonders sinnstreichend ist die 3. Zeile auf S. 27 in der unkorrigierten Form: es ist nicht etwa ein „Horenschema“ aus Dt 6, 4–9 zu gewinnen, sondern es ist das „sch'ma“, „höre Israel“ (nach Dt 6) gemeint, das jüdische Glaubensbekenntnis, das dreimal am Tag rezitiert wird.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

KLEINHEYER BRUNO, *Heil erfahren in Zeichen*. 30 Kapitel über Zeichen im Gottesdienst. (188.) Don-Bosco-V., München 1980. Ppb. DM 24.80.

Es gibt kein Gespräch von Seele zu Seele: die sinnliche Wahrnehmung, akustisch oder optisch, ist stets der Vermittler. Thomas v. A. sagt: Nichts ist im Intellekt, was nicht vorher in den Sinnen war. Als Leib-Seele-Wesen, als beseelter Leib, bedient sich der Mensch der Zeichen, seien es nun Worte, Gesten oder Symbole, um mit anderen in Kommunikation zu treten. Körperlicher Ausdruck, Laute, Schriftzeichen etc. haben auf Grund von angeborenem oder konventionellem Vorverständnis die Kraft, Geistiges, eine Wesenserkenntnis auszudrücken. Das ist Axiom des Humanen überhaupt.

Was vom Menschen ganz generell gilt, hat natürlich auch seine Bedeutung im Kult, in der Liturgie. Heilszeichen verbinden sich in den Sakramenten mit dem verkündigenden Wort. Dieses Wort determiniert den sonst vielleicht als weltimmanent mißverständlichen Sinneneindruck: das Wort ist zwar präziser, das Zeichen aber eindrucksvoller, mächtiger, wenn man seinen Sinn im Glauben begriffen hat. Dazu bedarf es aber der Einführung, der christlichen Mystagogie. Die

versucht der Regensburger Liturgiker in diesem ganz vorzüglichen Buch mit besonderer Eindringlichkeit. Was Guardini schon vor ca. 60 Jahren in seinem kleinen, aber epochalen Buch „Von heiligen Zeichen“ begann, wird hier in geschickter und didaktisch kluger Weise fortgesetzt. In 30 kurzen prägnanten Kapiteln von 6 bis 8 Seiten bringt Kl. nacheinander allgemeine Riten wie Kniebeuge und Kreuzzeichen, dann solche des Osterfestkreises (Aschenkreuz, Fastentuch, Fußwaschung, Osternachts-Lichtriten), der Tauf- und Firmsspendung, besonders aber auch der Eucharistiefeyer (Altarkuß, Inzensation, Epiklesen und Darbietungsgesten, Handreichung, Kelchkommunion u. v. a.) sowie der Ordination und Trauung zur Sprache. Die Ausführungen sind meisterhaft, dienen zunächst der persönlichen meditativen Aneignung, ferner der Katechese und Erwachsenenbildung und schließlich und vor allem auch der Anregung für die Predigt. Das Buch ist eine ganz wesentliche Neuerscheinung.

Wien *Johannes H. Emminghaus*

SCHULZ HANS-JOACHIM, *Die byzantinische Liturgie*. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. (Sophia, Quellen österlicher Theologie, Bd. 5). (241.) Paulinus-V., Trier 1980, Ppb. DM 42.–.

Die Forschungen von H. J. Schulz haben unterdessen ganz wesentlich dazu beigetragen, die einhellige und ungebrochene Tradition der Liturgie als „locus theologicus“ (im Sinne des Melchior Cano) der Glaubenslehre der Kirche zu beachten, und zwar insbesondere in bezug auf Amt und Eucharistie, aber auch auf Strukturfragen der Ekklesiologie und Sakramententheologie. Das gilt allgemein von der Liturgie der noch ungeteilten Kirche in Ost und West. Und dann besonders wieder von der ganz frühen Zeit, in der nachapostolischen und vorkonziliaren Ära, wo viele Fragen auf dem soeben genannten Gebiet der Dogmenentwicklung anfanghaft, aber deutlich artikuliert sind, so daß sie manche Überlieferungslücke zwischen dem NT und der späteren Tradition zu schließen vermögen. Jeder Kenner der Materie weiß, welchen Einfluß z. B. die *Traditio apostolica* des Hippolyt im frühen 3. Jh. für die jüngste Liturgiereform hatte, etwa für das Bischofsweihegebet und das Taufbekenntnis, aber auch in der Übernahme des jetzigen II. Hochgebets u. a. Die Liturgiekonstitution (Art. 23) spricht daher ausdrücklich von den beiden unauflösbaren Polen der „gesunden Überlieferung“ und eines „berechtigten Fortschritts“. Was im Westen (bei stärker systematisch formulierter und weitgehend liturgieunabhängiger Dogmatik) neu anmutet, war im Überlieferungsverständnis der Ostkirche immer selbstverständlich: Liturgiegeprägte, dogmatische und direkt liturgische Tradition waren stets untrennbar. Sch. macht deutlich, wie auch später die konziliar-dogmatische Lehrentwicklung eine aus inneren Lebensgesetzen der Kirche entspringende liturgische Überlieferung stets schrittweise voraussetzte. Diese Art eines Theologisierens vom Gottes-

dienst her hat bekanntlich schon bedeutende ökumenische Ergebnisse gezeitigt; sowohl im Gespräch mit der Ostkirche (man denke nur an die neue eucharistische Ekklesiologie, das Konzils- und Amtsverständnis) wie mit den Kirchen der Reformation. Hingewiesen sei hier auch auf das katholisch-lutherische Konsenspapier über „Das Herrenmahl“ (Paderborn und Frankfurt 1978). Eine Ökumene ist eben nur möglich in der Besinnung auf die allen gemeinsame Wurzel, noch vor allen Sonderentwicklungen, niemals aber in deren Voraussetzungsloser und ungeschichtlicher Konfrontation.

In diesem Kirchen- und dogmengeschichtlichen Horizont ist das vorliegende Buch gar nicht hoch genug einzuschätzen. Die 1. Aufl. erschien 1965. Sie war mir damals so etwas wie eine Offenbarung. Mit sauberer historischer Methode wurde das Werden der Symbolgestalt der Ostliturgie vorgeführt: der Beitrag der Väter, die Auseinandersetzung mit dem Monophysitismus, die Mystagogie des Maximus des Bekenners und die vollständige Abbildung des Christismysteriums in der Liturgie seit der Zeit des Ikonoklasmus, der Komnenen und Palaiologen. Alle diese Einsichten sind ungeheuer aufschlußreich und fruchtbar. In der Neuaufgabe sind nun die jüngeren Forschungen (etwa von R. Bornert, A. Jacob, J. Mateos, R. F. Taft, G. Wagner und anderer) eingearbeitet oder genauerhin: in einem umfangreichen Vorspann von über 90 Seiten hinzugefügt: die älteste liturgische Überlieferung und ihre ökumenische Bedeutsamkeit wird nun noch augenscheinlicher. Ein Schönheitsfehler ist freilich die dreifache Paginierung, eine lateinische und eine arabische mit und ohne Sternchen. Sehr hilfreich sind die guten Register, das dogmengeschichtliche und theologisch-systematische (nach thematischen Schwerpunkten und alphabetisch nach Stichworten), ein liturgisches (nach dem Aufbau der Liturgie und wiederum alphabetisch nach Stichworten) und schließlich ein ikonographisches mit geographischer Übersicht, nach den Raumteilen des Kirchengebäudes und nach Einzelthemen.

Das Buch scheint mir eine ganz wesentliche Neuerscheinung, die höchstes Interesse beanspruchen darf. Für den beginnenden offiziellen Dialog mit der Orthodoxie ist es ein wesentlicher Beitrag; Liturgiker und Dogmatiker sollten es nicht übersehen.

Wien

Johannes H. Emminghaus

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.

Quod erat in votis, das darf ohne Übertreibung vom „Kleinen Rituale“ gesagt werden. Der gebotene Inhalt: Sakramente der Eingliederung in die Kirche (Taufe, Firmung, Rekonkiliation), Feier der Buße (einzeln, in Gemeinschaft, Ablass, Dispens), Feier der Trauung (ev. Konvalidation), Spendung der Krankensakramente (Kommunion, Salbung, Sterbegebete), Begräbnisfeier, dazu die gebräuchlichsten Segnungen; die weise Beschränkung der Alternativformeln, Kurztexte für Notfälle; prägnante pastorale Einführungen; Rubriken in Rotdruck; handliches Format mit Plastikeinband in jede Rocktasche passend: das alles empfiehlt das Büchlein zum Vademekum für jeden Priester und Seelsorger, Diakon und Laienhelfer.

Linz

Josef Häupl

FRIEMEL FRANZ GEORG, *Fürbitten*. In den Anliegen der Menschen. Nach 180 Themen alphabetisch geordnet. (123.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 22.80.

Jeder Praktiker weiß, wie schnell sich Fürbittensammlungen und andere Texte für den Gottesdienstgebrauch abnutzen. Der Bedarf nach derartigen Texten ist also gleichbleibend groß. So greift man gern nach dieser Fürbittensammlung, die zu sehr vielen auftauchenden Gottesdienstthemen Fürbitten enthält. Insofern kann man das Buch allgemein empfehlen. Es sind jedoch auch Bedenken zu äußern (die gewiß nicht nur für dieses Buch gelten): Zum 1. ist die Einengung der Fürbitten auf ein bestimmtes Thema in sich problematisch; wäre es doch der Sinn des „allgemeinen Gebetes“, bei jeder Meßfeier wenigstens ansatzweise alle Anliegen der Kirche und der Welt zur Sprache zu bringen, in den vier bekannten Themengruppen. Zum 2. bedauert man (wiederum nicht nur bei diesem Buch) die unterschiedliche und gelegentlich recht mangelhafte Sprachqualität. Es ist zu bezweifeln, ob die heute massenhaft produzierte liturgische Gebrauchsliteratur dem Glauben und der Gottesdienstgestaltung auf die Dauer einen Dienst erweist, wenn sie sich nicht zugleich bemüht um ein schlichtes, einfaches und schönes Deutsch. (Daß das Buch bereits nach ein paar Wochen des Gebrauchs in seine Bestandteile zerfiel, geht zu Lasten des Verlages.) Trotz dieser Bedenken läßt sich diese Fürbittensammlung gut gebrauchen, zumindest als Anregung.

Neumarkt i. H.

Engelbert Leitner

DACH SIMON (Hg.), *Kinderlob*. Mappe 1. (Heft 5 in der Reihe „Begleitsätze zum Gotteslob“) Partitur (16.) und 4 Stimmhefte (32.) Bonifaciusdruck, Paderborn o. J. DM 9.80.

Für 12 Lieder aus dem „Gotteslob“ enthält diese Mappe eine Partitur, 2 Stimmhefte für Melodieinstrumente und 2 Stimmhefte für Begleitinstrumente. Weitere Stimmhefte können zusätzlich zum Preis von je DM 1.50 bezogen werden. Vorgesehen sind je 3 Melodie- und 3 Begleitstimmen (Stabspiele). Gitarre oder Baßinstrument können ad lib. dazukommen. Grundsätzlich kann man sich in der Besetzung nach den vorhandenen Möglichkeiten richten; es muß durchaus nicht immer jede Stimme besetzt sein! Schlagwerk ist im Satz nicht eigens notiert, kann aber jederzeit dazugenommen werden (Klanghölzer, Holzblocktrommel, Triangel, Becken etc.). Es sind einfache Sätze, die auch von wenig

geübten Spielern schnell erlernt und leicht gespielt werden können. Gerade angesichts der Tatsache, daß an sog. Kindermessen gelegentlich auch recht anspruchsvolle bis minderwertige Vorschläge angeboten werden, ist es besonders zu begrüßen, daß hier Lieder aus dem „Gotteslob“ für kindgemäße Gestaltung aufgeschlossen werden. Die Sätze sind ein guter Behelf (weitere Mappen sind geplant), Kindern das „Gotteslob“ vertraut zu machen bzw. aus dem „Gotteslob“ Kinderliturgie zu gestalten.

Linz

Johann Bergsmann

HORN / BIENER / KROPFREITER / PLANY-AVSKY (Hg.), *Orgelstücke zum Gotteslob*. Teil V: Nr. 549–596 (124.); Teil VI: Nr. 605–706 (100.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1980. Ppb. DM 24.80; 22.–.

Den 4 bisher erschienenen Teilen folgen nun im 5. und 6. Teil Orgelstücke zu den Themen Jesus Christus, Wiederkunft, Maria (Teil 5); Engel und Heilige, Leben aus dem Glauben, Kirche, Tod und Vollendung, Morgen- und Abendlieder, Tedeum (Teil 6).

Mehr als 40 Komponisten bieten hier eine reiche Auswahl von Intonationen, Zwischenspielen, Versetten, Choralvorspielen, Meditationen etc. Glücklicherweise setzt sich heute wieder mehr und mehr die Erkenntnis durch, daß die Orgel nicht nur Begleitinstrument ist. Orgelmusik kann und soll auch selbständig liturgische Funktionen übernehmen (z. B. an Stelle des Antwortgesangs nach der Lesung). Gerade für diesen Einsatz der Orgel bieten die „Orgelstücke“ eine Fülle von Möglichkeiten und Anregungen. Eines ist allerdings nötig, wenn die Stücke sinnvoll verwendet werden sollen: der Organist muß sich vorbereiten! Wenn die Orgel etwas sagen soll, muß der Organist wissen, was er sagen will und wie er es sagen will!

Ein Behelf, der sowohl musikalisch wie auch liturgisch große Bedeutung hat.

Linz

Johann Bergsmann

## SPIRITUALITÄT

STROLZ WALTER (Hg.), *Religiöse Bewußtseinsbildung*. Leitfragen und Grundthemen. (Weltgespräch der Religionen, Bd. 6) (200.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 29.80.

„Die Stiftung Oratio Dominica hat sich in einem Dreierzyklus von interdisziplinären Kolloquien (1976–1978) um die Auslegung religiöser Grunderfahrungen bemüht. Das Ergebnis der dritten und letzten Stufe wird hiermit vorgelegt“ (7). Es geht um eine intensive Auseinandersetzung mit den alten Fragen, die sich unter geänderten Voraussetzungen neu stellen. Ist religiöses Bewußtsein eher eine Behinderung im Prozeß der Weltbegegnung, ist das Eigentliche das unbestechliche, objektive, rationale Durchdringen, in dem das Subjektive möglichst ausgeschlossen bleibt, oder ist nicht viel mehr das Religiöse die Dimension, die es dem Menschen ermöglicht, dem Gefängnis des rein Rationalen zu entkom-

men und erst so zu einer richtigen Gesamtschau der Welt zu finden? Es scheint, daß der Mensch gegenwärtig für diese Fragestellung wieder neu und verstärkt Interesse hat.

Die Grenzen des Rationalen zu sprengen, sich aber andererseits nicht mit subjektiver Frömmigkeit über die Wirklichkeit hinwegzutäuschen, ist das Anliegen der Beiträge dieses Buches. Verschiedene Zugänge werden gewählt, um dieser Fragestellung näher zu kommen: Es geht um philosophische Erwägungen, um die religiöse Dimension in Sprache, Musik und ökologischer Bewußtseinsänderung, um kirchliche und außerkirchliche Religiosität, um religiöse Tradition im Religionsunterricht und um die Spannung vom präexistenten Logos zum wiederkommenden Christus.

Nicht alle Beiträge werden den Leser in gleicher Weise ansprechen; die Aussagen liegen auch nicht einfach „auf der Straße“, wo man sie gleichsam im Vorbeigehen mitnehmen kann, um sie ohne größere Mühe in der eigenen praktischen Arbeit zu verwenden. Andererseits eröffnen sich bei dem schwierigen Suchen immer wieder neue, überraschende und zugleich faszinierende Zugänge in die Welt des Religiösen, die für die Praxis von Bedeutung sind.

Linz

Josef Janda

SCHNACKENBURG RUDOLF / PANNENBERG WOLFHART, *Ostern und der neue Mensch*. (87.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 9.80.

Den Inhalt des schmalen Bändchens bilden eine erweiterte Rundfunkansprache des Neutestamentlers R. Schnackenburg und eine Gastvorlesung, die W. Pannenberg an der Universität Eichstätt gehalten hat.

Sch. geht dem Zeugnis der Apostel über die Auferstehung nach, wie es sich im NT niedergeschlagen hat, und versucht, die verschiedenen Texte von der dahinterliegenden Erfahrung her zu deuten und so für den Leser verstehbar zu machen. P. bedenkt die Möglichkeiten, die sich aus der Auferstehung Jesu für die Zukunft des Menschen ergeben, wobei er menschliche Erwartungen mißt am Maß Gottes, der nicht menschliche Hoffnung weckt, sondern in einer viel radikaleren Weise vom Tod erweckt.

Es tut dem gläubigen Menschen wohl, sich immer wieder einmal bedeutenden Inhalten seines Glaubens in besinnlicher und nachdenkender Weise auszusetzen. Die beiden Beiträge leiten dazu an.

Linz

Josef Janda

LÉGAUT MARCEL / VARILLON FRANÇOIS, *Zwei Christen auf dem Weg*. (176.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 22.80.

Das Buch gibt ein Gespräch wieder, zu dem das Centre Kierkegaard M. Légaut und F. Varillon eingeladen hatte. Die Begegnung fand in Lyon statt und stand unter dem Thema: „Dialog über die Kirche und den Glauben“.

Beide Gesprächsteilnehmer fühlen sich dem Glauben und der Kirche verpflichtet. Varillon ist

eher in der Rolle dessen, der an Légaut seine Anfragen stellt; Légaut kann aufgrund dieser Anfragen seine Position verdeutlichen und gegen Mißverständnisse abklären.

Es ist bei einem derartigen Gespräch nicht zu erwarten, daß sich jede Verschiedenheit in den Auffassungen harmonisieren läßt; dem Leser werden jedoch Einblicke gewährt gerade in diese unterschiedlichen spirituellen Ansatzpunkte. Als „lesender“ Zuhörer wird man sich eher in der einen oder anderen Position wiederfinden und damit zugleich auch die Schwachstellen der eigenen Auffassung einsehen können.

Wer die Bücher und die Spiritualität von M. Légaut kennt, wird durch dieses Gespräch Zusammenhänge besser verstehen und Einseitigkeiten eher erkennen können. Aber auch für einen Leser ohne Vorwissen kann die Lektüre dieses Buches eine sinnvolle Begegnung mit verschiedenen gegenwärtigen spirituellen Strömungen sein.

Linz

Josef Janda

SAUER ERNST FRIEDRICH, *Benediktsregel und Weltleute*. (273.) Kersting-V., St.-Augustin-Hangelar 1980. Brosch. DM 10.-.

Neben den vielen bedeutenden Publikationen internationalen Ranges, die anlässlich der 1500. Wiederkehr des Geburtsjahres des hl. Benedikt von Nursia 1980 erschienen sind, nimmt sich diese Broschüre recht bescheiden aus. Der Autor ist Jurist, Verfasser mehrerer philosophischer Schriften und kommt aus dem auswärtigen Dienst der BRD. Mit den Verhältnissen in verschiedenen Klöstern, auch griechisch-orthodoxen, vornehmlich aber denen der westeuropäischen Benediktiner, wohlvertraut, versucht er als engagierter Katholik, die Regel des hl. Benedikt durch eine Art Kommentar auch interessierten Laien nahezubringen. „Da aber die Klöster abnehmen, muß ihr Geist in die Welt hinausgetragen werden. Nicht nur wenige Zeitmönche sollten die RB kennenlernen, die übrigens nicht allein dasteht, sondern zu etwa einem Drittel auf die Regel des Ordensvaters Basilius zurückgeht. Ost und West sind hier verknüpft, auch ein Programm für eine christlichere Zukunft“ (Voranzeige). Das Anliegen ist begrüßenswert, leider läßt seine Verwirklichung in dieser Form manches zu wünschen übrig.

Den Hauptteil des schmalen Bd. stellt die fotomechanische Wiedergabe der deutschen Regelausgabe der Abtei Emmaus/Prag, die unter dem Titel „Leben und Regel des heiligen Vaters Benediktus, mit 75 Illustrationen nach Kompositionen der Beuroner Kunstschule“ 1911 in 3. Aufl. in Prag erschienen ist. Es ist wohl nur aus finanziellen Erwägungen verständlich, daß man diesen heute völlig veralteten Druck mit seinen schablonenhaften, aus einer spezifischen Kunstrichtung stammenden Bildern unverändert wiedergibt. Wer soll ein solches „Taschenbuch“ (!) kaufen? Jüngere Menschen werden hier schon rein optisch abgestoßen. Bleiben also nur jene Interessenten fortgeschrittenen Alters, die

mit der gotischen Druckschrift und diesem monastischen Kunststil in etwa noch vertraut sind. Begeisterung für das Ordensleben auch in moderner Zeit wird dadurch wohl keineswegs geweckt.

Dem Regelabdruck geht ein aufschlußreiches „Vorwort“ (9f) voraus, in dem S. seine Position abzuklären versucht. Er hält sich im großen und ganzen an den 7bd. Regelkommentar des französischen Benediktiners *Adalbert De Vogüé* („La Règle de St. Benoît“, Paris 1972/77). Wissenschaftliche Spezialfragen übergeht er. Der kleine Kommentar, der nach den Worten des Vf. „recht kritisch“ (9) sein soll, wurde ihm schon von verschiedener Seite übelgenommen, vor allem hat man seinen Ausdruck von der „Abtsüberzogenheit“ (9, 200, 245) der Regel abgelehnt. An das „Vorwort“ schließt sich eine knappe Lebensbeschreibung des hl. Benedikt an (11f). Diese beiden Abschnitte sowie der eigentliche Regelkommentar (192–269), dazu Register, Literatur usw. (270–273) sind als Typoskript abgedruckt. Der Verlag ist bei der Herausgabe dieser Schrift sehr sparsam vorgegangen. Die stilistische Gestaltung des Textes ist zuweilen recht mangelhaft. Inhaltlich zeugen S.s Bemerkungen im allgemeinen von gesundem Urteil, manches ist freilich zu einseitig gesehen. Für rein monastische Angelegenheiten sind besser die Ordensoberen zuständig. Aus drucktechnischen und thematisch-sachlichen Gründen wird die Broschüre kaum einen größeren Leserkreis finden.

Kremsmünster

Konrad F. Kienesberger

HERBSTRITH WALTRAUD, *In Gottes Nähe*. Einübungen in das geistliche Leben. (96.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 11.80.

Die Autorin versucht, auf eine existentielle Not der Menschen unserer Zeit – den Hunger nach Spiritualität – eine Antwort zu geben. Für die Einübungen ins geistliche Leben werden zwei Möglichkeiten genannt: die Meditationsbewegung und die Charismatische Erneuerung. Sehr positiv finde ich, daß der Schwerpunkt nicht auf der theol. Reflexion, sondern auf dem Glaubensvollzug liegt. Dies geschieht im schlichten Hinweis auf Glaubenszeugnisse, in den Ausführungen über das Gebet und durch die Hinführung auf die Meditation und deren Bedeutung. Nur wer ganz „von Gott her“ lebt, kann ganz da sein „für andere“.

Ich kann mir vorstellen, daß diese Überlegungen für suchende Menschen eine wertvolle Hilfe bieten; aber auch für Menschen, die sich schon auf den Weg gemacht haben.

Linz

Sr. Karin Brandstätter

BÜCKMANN AQUINATA, *Prüfstein Armut*. Die Herausforderung des Ordenslebens heute. (112.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 15.80.

Dieses Buch behandelt die Armut, wie sie als evangelische Armut heute verstanden und gelebt sein will. Vor allem gefällt mir der Aufbau, daß von der Armut Jesu ausgegangen und auf die Armut der Jünger und der ersten christlichen

Gemeinden hingewiesen wird. In einem 2. Teil folgen grundlegende Gedanken von der „Ordensarmut heute“ mit praktischen Hinweisen, wie sie im Alltag des einzelnen oder der Gemeinschaft gelebt werden soll.

„Nur vom Geschenk her lebt man richtig!“ Die Armut steht im Dienst der Liebe, denn die Liebe ist das Entscheidende. Es ist mir auch bewußt, daß die Armut in unserer Zeit eine fundamentale Bedeutung hat, aber ich möchte sie nicht als „die Schicksalsfrage“ hinstellen für die Zukunft der Orden. Unsere Zukunft wird mehr davon abhängen, ob wir hellhörig und offen genug sind für die Führung Gottes, und von dort her die Zeichen der Zeit verstehen lernen.

Das Buch enthält sehr wertvolle Anregungen über die evangelische Armut im heutigen Ordensleben und ist gut geeignet zur persönlichen Meditation.

Linz

Sr. Karin Brandstätter

SCHÜRMANN HEINZ, *Das Gebet des Herrn* als Schlüssel zum Verstehen Jesu. (187.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 22.80.

Die 1. Aufl. dieses Buches erschien 1957. Fast 25 Jahre hat es sich bewährt – nicht allein in Ost- (6. Aufl.) und Westdeutschland, sondern auch in seiner spanischen, niederländischen, amerikanischen, französischen, italienischen und japanischen Übersetzung. Die neue Aufl. in der nichts Wesentliches geändert worden ist, bringt einen Nachtrag: „Eine theologische Meditation über das eigentümlich Jesuanische im Gebet Jesu“ (135–155). Ein Literaturverzeichnis wird beigelegt (156–158). Die Zahl der Anmerkungen wurde reduziert bzw. in den Text aufgenommen und auf den Stand der heutigen Forschungsergebnisse gebracht.

Das Grundgesetz für die Auslegung umschreibt Vf. mit den Worten: „Die Verkündigung Jesu muß das Vaterunser aufschlüsseln, und das Vaterunser ist der Schlüssel für die Verkündigung Jesu“ (13). Das Vaterunser betet Jesus als Jude, und jeder Jude könnte es mitbeten; jeder Mensch, der an Gott glaubt, kann es beten; dennoch ist es ein Gebet mit eigentümlich jesuanischem Charakter. Wenn nur auf den Wortlaut gesehen wird, fehlt ihm jegliche Christologie, „aber nur, wer das, eigentümlich Jesuanische“ in der Ganzheitsgestalt des Vaterunser erschaut hat und darin das ‚eigentümlich Jesuanische‘ als inchoativ-implizite Christologie, hat das Gebet Jesu in seiner Tiefe verstanden“ (155). Die alte Kirche sah im Vaterunser die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums. „Wir wollten zu Jesus in die Gebetsschule gehen und sind in seine Lebensschule geraten“ (134). Das Tridentinum hat den Seelsorgern das Vaterunser als Leitfaden für die Verkündigung empfohlen. Diese Empfehlung ist auch nach dem II. Vatikanum aktuell. Schürmanns Buch könnte eine wertvolle Hilfe sein!

St. Pölten

Alois Stöger

MARTINI CARLO M., *Dein Stab hat mich geführt*. Geistliche Weisung von Mose zu Jesus. (240.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 29.80.

Das Buch geht auf einen achttägigen Kurs „Geistliche Übungen“ zurück, der vor Ordenspriestern in Norditalien gehalten und nach einer Tonbandaufzeichnung als Manuskriptdruck herausgegeben wurde. Nach dieser Vorlage erfolgte Übersetzung und Bearbeitung der deutschen autorisierten Ausgabe. Die nachkonziliare Lehre vom geistlichen Leben orientiert sich mehr an dem Mysterium Paschale als an dem pseudo-dionysischen Schema der Via purgativa, illuminativa und unitiva. Vf. liest seine „Weisungen“ von den zentralen Gestalten des atl und ntl Mysterium Paschale ab, von Mose und Christus. Für jeden Tag wird eine biblische Meditation, die sich auf 3 Ebenen abspielt: Leben des Mose, Leben Jesu und österliche Existenz des Christen, und geistliche Besinnung und Weisung (früher: „Konferenzen“) über die „Übungen“ während der Exerzitien geboten: z. B. Exerzitien und Gebet, die Sünde und der Bußegeist, Schwierigkeiten im Gebet, Stufen des Dienstes und Formung für den Dienst, der Rosenkranz als Gebet.

Vf. war Rektor des Bibelinstutits in Rom, ist Jesuit und wirkt jetzt als Erzbischof von Mailand. Seine Weisungen schöpfen aus den besten Quellen des geitlichen Lebens: aus der Hl. Schrift, die von einem Fachmann für das Leben gedeutet wird, aus der Patristik, aus der Tradition der Ignatianischen Exerzitien und aus der Erfahrung des Seelsorgers mit heutigen Menschen. „Dieses Buch möchte dem Leser Mut machen, den Sprung des Vertrauens zu wagen, daß auch er auf dem Weg des eigenen Lebens erfährt: Dein Stab hat mich geführt.“ Exerzitienleitern und Leitern von Gebets- und charismatischen Kreisen sei es eindringlich empfohlen.

St. Pölten

Alois Stöger

LOTZ JOHANNES B., *Von ihm ergriffen*. Christusbegegnungen. (110.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 12.80.

Der bekannte Autor strebt ein meditierendes Vertiefen an, „das die Situation des heutigen Menschen im Auge behält und herauszuarbeiten versucht, was jene Gestalten für dessen Christusbegegnung zu sagen haben“ (5). Dazu ist freilich ein „besinnliches Verweilen erforderlich“ (108), das durch das Menschliche Jesu Christi zu seinem Göttlichen vordringt, um ersteres zu verstehen und in seiner vollen Mächtigkeit zu erfahren. Die biblischen Gestalten zeigen, was dazu erforderlich ist, daß jeder zur persönlichen Begegnung mit Christus geführt und dadurch zur Grundentscheidung seines Lebens herausgefordert wird.

Wie Maria muß sich der moderne Mensch von der „Knechtschaft seiner Selbsterhöhung“ (23) losringen und dem Geheimnis Christi offenstehen, ohne dessen fühlbare Gegenwart gleich verspüren zu wollen. Wie Johannes soll er innere Kraft in Entsagung und Stille sammeln, um, vom Hl. Geist getroffen, Christi Werkzeug zu wer-

den. Hat der Herr einst Apostel berufen und trotz aller Schwierigkeiten in seine Schule genommen, so tut er es auch heute noch und formt sie unablässig, bis er sie sich gleichgestaltet hat. Martha und Maria von Bethanien sind Vorbilder, denn weder erstickt die Sorge um die irdischen Dinge die Begegnung mit Christus noch schwächt die Begegnung den Einsatz für die Welt. Die Scheidung der Geister an der Liebe im Verhalten der Sünderin und des Pharisäers bleibt auch heute gültig; die Unbedingtheit der Hingabe bei Maria Magdalena und das Wissen der Ehebrecherin um die Angewiesenheit auf das Erbarmen Gottes sind bleibende Bedingungen für echte Begegnung mit Christus. Von Christus ergriffen, ließ sich Paulus ganz ergreifen; persönliche Verbindung zu ihm und kirchliche Gesinnung waren für ihn kein Gegensatz und dürfen es auch heute nicht sein. Abschließend kreisen die Gedanken (dem Philipper- u. Kolosserhymnus folgend) um Jesu Stellung als Mittler und Erlöser in der Schöpfungs- u. Erlösungsordnung, um seine Auferstehung und seine kosmische Dimension: sie kehren schließlich zurück zu dessen eucharistischer Gegenwart, denn ohne sie wird alle andere Christusbegegnung „nur schwer über eine distanzierte Abstraktheit hinauskommen“ (101).

Dankbar folgt man dem Autor auf seinem meditativen Gang ad fontes, um exemplarische Züge der biblischen Christusbegegnung zu erhalten und für unsere Zeit fruchtbar zu machen, damit auch wir auf dem Weg, der Er selbst ist, voranschreiten. Trotz aller Einmaligkeit der Begegnung wird sie doch nur durch die Kommunikation mit den ersten Zeugen ermöglicht und zu einem schöpferischen Nachvollziehen von innen vertieft. Der Autor leistet dabei wertvolle mystagogische Dienste.

Linz

Walter Wimmer

SCHELLENBERGER BERNARDIN, *Nacht leuchtet wie der Tag*. Glaubenserfahrungen. (144.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 18.80.

„Haben wir Gott nicht zur ziemlich abstrakten, fernen Prämisse werden lassen und widmen unsere Aufmerksamkeit vornehmlich irgendwelchen moralischen, sozialen, politischen, institutionellen, liturgischen Konklusionen?“ (6) Dem Vf., Trappistenmönch in Mariawald, geht es primär um diese Prämisse und er gibt in seinem „Fastenbuch“ (Gedanken zu Perikopen der Fastenzeit des Lesejahres C) Streiflicher (u. -schatten) dieses aufregenden Abenteuers des Glaubens wieder. Wer sein Leben mit Gott aufs Spiel setzt, wird die Realität ganz ernst nehmen und wird im Aushalten der Abwesenheit und der Kenosis Gottes nicht vorschneller Verkürzung und Überaffirmation anheimfallen; er wird sich gegen eine in Recht, Sitte und Ordnung erstarrte Religion erheben und in Angst und Todeswirklichkeit fasziniert bleiben für das göttlich Mögliche, bereit zum Überspringen der Mauern mit seinem Gott (Ps 18.30), so daß in ihm die „Nacht leuchtet wie der Tag“.

Wir Christen werden kritisch gefragt, ob hinter unserem Aschenritus noch die Begeisterung für den Schatz im Acker als notwendige Voraussetzung steht und ob unser Verständnis vom Vertrauenspsalm 91 nicht allzu illusionär und naiv ist. Fliehen wir nicht zu leicht aus der Ungeborgenheit der Nacht und der Angst in künstliches Licht, statt sie als Tor zu Gott zu erleben? Im *Ecce homo* leidet Gott mit, schafft uns neu und verwandelt alles Zerbrochene zum Sakrament der bräutlichen Liebe. Die Nacht der österlichen Geburt führt schließlich „aus dem Chaos der Nacht in den Kosmos, in die Harmonie des Lichts, aus der Blindheit ins Schauen, aus der Versklavung in Betriebsamkeit und Leistung in die Freiheit der Kontemplation“ (109). Das letzte Kap. stellt Jesus und Maria Magdalena als neuen Adam und neue Eva dar – mit einer tiefen heilsgeschichtlichen Sicht der Eucharistie als Verwandlung, Heiligung und Erfüllung des Urtriebes des Ergreifens-, Festhalten- und Essenwollens.

Viele Menschen leben heute in der Nacht. Umso dringlicher ist eine Spiritualität dieser Erfahrung gefragt, die im Schicksal Jesu aufzeigt, daß die Mitte der Nacht durch die bis zum Ende gehende Liebe Christi der Anfang des Tages wird. Weil dieses Buch vom Abenteuer mit Gott lebendiges Zeugnis gibt und betroffen macht, habe ich es – trotz der Mahnung, es nicht schnell zu lesen (7) – rasch gelesen, um es bald wieder einmal zur Hand zu nehmen und neuerlich mit den eigenen Glaubenserfahrungen zu konfrontieren. Kann sich ein Buch besser empfehlen?

Linz

Walter Wimmer

CONCEMIUS VICTOR / MEINHOLD PETER (Hg.), *Geliebtes Christentum*. Eine Biographienreihe, je Bd. (56–64.) Imba, Freiburg (Schweiz)/Wittig, Hamburg 1979. Kart. je Bd. sfr/DM 5.–.

Diese Schriftenreihe wurde bereits in ThPQ 128/1980, 315f, eingeführt. Sie wurde um 4 Bändchen erweitert. *Friedrich von Bodelschwingh* (Der „Vater“) von Alex Funke, *Johann Peter Hebel* von Oskar Köhler, *Max Josef Metzger* (Bruder Paulus) von Paulus Engelhardt, *Florence Nightingale* von Irmgard Wild. Ziel der Reihe ist, einer breiten Leserschaft Menschen der christlichen Konfession hüben und drüben besser bekannt zu machen. Es ist zu hoffen, daß Schwung und Qualität bei den weiteren Biographien erhalten bleibt.

Linz

Franz Huemer-Erbler

FEIGE JOACHIM / SPANNHOF RENATE, *Wege entdecken*. Biblische Texte, Gebete und Betrachtungen. (176.) KBW, Stuttgart 1980, Ppb. DM 8.80.

„Aus den Sackgassen, Einbahnstraßen und Schnellstraßen unseres heutigen Lebenslaufes herausholen und auf neue Wege führen“ (aus dem Vorwort) möchten die verschiedenen Texte, Gebete und Betrachtungen, die hier die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste mit viel Umsicht und Sorgfalt zusammengestellt hat. Wie schon im 1. Bd. dieser Reihe („Ja zu jedem

Tag“) bietet die Arbeitsgemeinschaft hiemit unserer sinnhungrigen Zeit abermals einen sehr wertvollen, wirklich „missionarischen Dienst“ an, in allen Wirrnissen des Lebens Wege zu doch immer wieder möglicher, neuer Hoffnung zu finden; einen Dienst, der sicherlich vielfachen Dank verdient und auch wieder einbringen wird.  
*Linz Franz Greil*

KASPAR PETER PAUL, *Du hörst mich an. Meditationen und Gebete.* (96.) Herder, Wien 1981. Kart. S 83.–, DM 11.80.

„Mit dem wachen Herzen eines Glaubenden denken, reden und handeln“, so versteht der Vf. den Hinweis Jesu, „allezeit zu beten“. Das spürbar wache Herz eines Glaubenden ist wohl das Kennzeichnendste und Gewinnendste dieser kleinen Sammlung verschiedener, thematisch nicht zusammenhängender Gebete und Meditationen, gewachsen im langjährigen Einsatz in der kirchlichen Jugend- und Erwachsenenbildung. K. versteht es zudem, knapp und gekonnt die jeweiligen Situationen zu zeichnen und in eine sehr gute, manchmal direkt rhythmische Sprache zu kleiden. Das äußerlich bescheidene Bändchen ist in jeder Hinsicht eine empfehlenswerte

Hilfe für das persönliche Beten wie auch für die kirchliche Gemeindearbeit und Gottesdienstgestaltung (aus dem Inhalt: Kreuzweg, Unerlöstes Meßlied, Brautsegen, Psalmenmeditationen . . .).  
*Linz Franz Greil*

EGGER WILHELM, *Franz von Assisi. Das Evangelium als Alternative.* (64.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Ppb. S 88.–, DM 12.80.

Das schmale Bändchen ist keine Lebensbeschreibung des Heiligen. Auch keine erbauliche Abhandlung. Es ist ein Arbeitsbuch. An Hand einer Erzählung aus dem Leben des hl. Franziskus oder eines seiner Aussprüche werden jeweils anschließende „Gesprächsanregungen“ gegeben. Sie sollen den Leser oder noch besser den Arbeitskreis dazu anleiten, das Gelesene tiefer zu erfassen und Stellung dazu zu nehmen. Die Hauptfrage ist immer die, was das Leben des Heiligen einem Menschen unserer Tage zu sagen hat. Wie dem Heiligen so geht es auch uns darum, das Evangelium nicht bloß zu lesen, sondern zu leben. Das Buch kann dazu ein Anstoß sein.  
*Zams Igo Mayr*

WIR KÜMMERN UNS UM DEN MENSCHEN

**MERKUR**  
 VERSICHERUNGEN

# Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 129. Jahr – 1.–4. Heft 1/1981

## Abhandlungen

	Seite
Die Erfüllung der ganzen Gerechtigkeit (Franz Zeilinger) .....	3– 15
Bekehrung als Weg zu einer neuen Lebensweise (Alois Kraxner) .....	16– 24
Kirche und Mission in der Welt von heute (Walbert Bühlmann) .....	25– 31
Maria im vierten Evangelium (Joachim Wanke) .....	105–113
Das Gründonnerstagsschreiben Papst Johannes Pauls II. über die Eucharistie (Wolfgang Beinert) .....	114–122
Priester – getragen von Gott, von den Brüdern, von der Gemeinde (Jakob Mayr) .....	123–130
Gotteslehre und Kirchenverständnis (Hermenegild Biedermann) .....	131–142
Dogmatische Anmerkungen zu Bußsakrament und gemeindlicher Sündenvergebung (Christian Schütz) .....	209–222
Was ist das eigentlich – das Stundengebet (Theodor Schnitzler) .....	223–229
Die Rechtsstellung des Angeklagten (Hansjörg H. Sailer) .....	230–247
Die Bischofswahl gestern, heute, morgen (Johannes B. Bauer) .....	248–254
Das nizão-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche (Ernst Chr. Suttner) .....	317–327
Zum Toleranzpatent Kaiser Josephs II. (Josef Lenzenweger) .....	328–336
Herrschaft Gottes in der Mitte oder an der Grenze des Menschen (Johann W. Mödlhammer) .....	337–347

## Pastoralfragen

Charismatische Erneuerung in der Pfarre (Johann Koller) .....	32– 42
Ehen ohne Heirat (Wilhelm Zauner) .....	43– 50
Das Gespräch mit dem Kranken (Peter Bolech/Hans Huber) .....	51– 56
Thesen zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen (Helmut Krätzl) .....	143–154
Die neuen Pastoralberufe (Helmut Erharder) .....	155–164
Erfahrungen mit Räten in der deutschsprachigen Schweiz (Ivo Fürer) .....	255–261
Charismatische Bewegung des Geistes (Winfried Gruber) .....	262–273
Das pastorale Gespräch (Peter F. Schmid) .....	348–360
Zur Sinnfrage des Sports (Rudolf Weiler) .....	361–367
Die Zukunft der katholischen Soziallehre (Valentin Zsifkovits) .....	368–375

## Mitteilungen

Die „Einheitsübersetzung der Hl. Schrift“ (Josef Scharbert) .....	57– 64
Todesangst und Todesbewußtsein der Gegenwart (Max-P. Engelmeier) .....	65– 66
Kirche in Brasilien im Jahr 1980 (Richard Weberberger) .....	165–167
Affektivität und Zölibat (Ferdinand Klostermann) .....	168–170
Bedeutung der Neo-Vulgata (Eduard Schick) .....	376–378
„Sondersynode der niederländischen Bischöfe“ in Rom 1980 (Rudolf W. Huysmans) .....	379–384

## Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) .....	67 ff, 171 ff, 288 ff, 385 ff
Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan) .....	175–179, 388–391

Eingesandte Bücher .....

70 ff, 180 ff, 295 ff, 392 f

Buchbesprechungen .....

73–98, 182–208, 297–315, 393–415

Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen .....

417–419

## Verzeichnis der Mitarbeiter und Rezensionen des 129. Jahrganges 1981

*Andlinger*, Dr. Kurt, Prof. (Linz); *Bachleitner*, Roland, Dechant (Pucking); *Bauer*, DDr. Joh. B., Univ.-Prof. (Graz); *Beilner*, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Salzburg); *Beinert*, Dr. Wolfgang, Univ.-Prof. (Regensburg); *Bergsmann*, Joh., HS-Prof. (Linz); *Biedermann*, Dr. Hermenegild, Univ.-Prof. (Würzburg); *Birngruber*, DDr. P. Sylvester OCist., Prof. (Linz); *Biser*, DDr. Eugen, Univ.-Prof. (München); *Blasig*, Dr. Winfried, HS-Prof. (Linz); *Bolech*, Dr. Peter, Mi, Seelsorgereferent (Wien); *Brandstätter*, Sr. Karin (Linz); *Braulik*, Dr. P. Georg OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Bruch*, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); *Bühlmann*, Dr. P. Walbert OFMCap, Generalsekretär (Rom); *Danksagmüller*, Dr. Franz, Prof. (Ried i. I.); *Eder*, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Salzburg); *Emminghaus*, DDr. Joh. H., Univ.-Prof. (Wien); *Engelmeier*, Dr. Max-P., Prof. (Essen); *Erhardter*, Dr. Helmut, Generalsekretär (Wien); *Fischl*, DDr. Joh., Univ.-Prof. (Graz); *Förg*, P. Jakob MSC, Präfekt (Linz); *Fürer*, Dr. Ivo, Bischofsvikar (St. Gallen); *Gastgeber*, DDr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); *Gordan*, P. Paulus OSB, Erzabtei St. Peter (Salzburg); *Grabner-Haider*, Dr. Anton, Univ.-Lektor (Graz); *Gradauer*, DDr. Peter, HS-Prof. (Linz); *Greil*, Franz, Prof. (Linz); *Griesl*, Dr. Gottfried, Univ.-Prof. (Salzburg); *Griesmayr*, Sr. Dr. Mirjam (Linz); *Gruber*, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); *Häupl*, DDr. Josef, HS-Prof. (Linz); *Hager*, Dr. Josef, Prof. (Linz); *Heimerl*, DDr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); *Hollerweger*, Dr. Hans, HS-Prof. (Linz); *Hollsteiner*, Dr. Maximilian, HS-Prof. (Linz); *Huber*, DDr. Hans, erzb. Sekretär (Wien); *Huemer*, Dr. Franz, HS-Prof. (Linz); *Huemer-Erbler*, Franz, Prof. (Linz); *Huysmans*, Dr. Ruud G.W., HS-Prof. (Amsterdam); *Janda*, Dr. Josef, Prof. (Linz); *Jaroš*, Dr. Karl, Prof. (Linz); *Kaindlstorfer*, Dittmar, Prof. (Linz); *Kienesberger*, Dr. P. Konrad OSB, Prof. (Kremsmünster); *König*, Dr. Otto, Univ.-Doz. (Graz); *Kohler*, Alfred, Univ.-Doz. (Wien); *Koller*, Joh., Dechant (Wien); *Klostermann*, Dr. Ferd., Univ.-Prof. (Wien); *Krätzl*, Dr. Helmut, Weihbischof (Linz); *Kraxner*, Dr. P. Alois CSSR (Wien); *Kremer*, Dr. Jacob, Univ.-Prof. (Wien); *Larentzakis*, Dr. Gregor, Lehrbeauftragter (Graz); *Leinsle*, Dr. Ulrich G. OPraem, HS-Prof. (Linz); *Leitner*, Engelbert, Pfarrer (Neumarkt a. H.); *Lenzenweger*, DDr. Josef, Univ.-Prof. (Wien); *Liss*, Dr. Bernhard, Referent (Linz); *Lukesch*, Dr. Anton, Univ.-Prof. (Graz); *Madl*, Dr. Helmut, Univ.-Ass. (Graz); *Marböck*, Dr. Joh., Univ.-Prof. (Graz); *Mayr*, P. Igo SJ, Spiritual (Zams/Tirol); *Mayr*, Jakob, Weihbischof (Salzburg); *Mensdorff-Pouilly*, Dr. Eugen, SM, Direktor (Linz); *Mödlhammer*, Dr. Johann Werner, Univ.-Doz. (Salzburg); *Mußner*, Dr. Franz, Univ.-Prof. (Regensburg); *Primetshofer*, Dr. P. Bruno CSSR, Univ.-Prof. (Linz); *Puchberger*, Dr. Hubert, Lehrbeauftragter (Linz); *Rak*, Dr. Romuald, HS-Prof. (Lublin); *Reinhardt*, Christa (Tübingen); *Reisinger*, Dr. Ferdinand, Univ.-Doz. (Salzburg); *Riedl*, Dr. Alfons, HS-Prof. (Linz); *Röthlin*, Dr. Eduard, Stadtpfarrer (Wels); *Rombold*, DDr. Günter, HS-Prof. (Linz); *Roth*, Dr. Gottfried, Univ.-Lektor (Wien); *Rotter*, Dr. P. Hans SJ, Univ.-Prof. (Inns-

bruck); *Sailer*, Dr. Hansjörg, Bezirksrichter (Linz); *Schaeffler*, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Bochum); *Scharbert*, Dr. Josef, Univ.-Prof. (München); *Schedl*, DDr. Claus, Univ.-Prof. (Graz); *Schick*, Dr. Eduard, Bischof (Fulda); *Schleicher*, Dr. Peter OSB (Seckau); *Schmid*, Dr. Peter F., Pastoralassistent (Wien); *Schnitzler*, Dr. Theodor, Univ.-Prof. (Köln); *Schoiswohl*, Dr. Josef, Alterzbischof (Guntramsdorf); *Schütz*, Dr. P. Christian OSB, Univ.-Prof. (Regensburg); *Schulte*, Dr. P. Raphael OSB, Univ.-Prof. (Wien); *Six*, Sr. Fabiola (Linz); *Suk*, Dr. Walter, HS-Prof. (Linz); *Suttner*, Dr. Ernst Chr., Univ.-Prof. (Wien); *Stahr*, Dr. Siegfried, HS-Prof. (Linz); *Stöger*, Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); *Trummer*, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Graz); *Virt*, Dr. Günter, HS-Prof. (Paderborn); *Vorbichler*, DDr. P. Anton SVD, Univ.-Prof. (Wien); *Walser*, P. Gaudentius OFMCap, Guardian (Ried i. I.); *Wanke*, Dr. Joachim, Bischof (Erfurt); *Weberberger*, DDr. P. Richard OSB, Bischof (Barreiras-Bahia); *Weiler*, Dr. Rudolf., Univ.-Prof. (Wien); *Wimmer*, Dr. Walter, HS-Prof. (Linz); *Winkler*, Dr. P. Gerhard OCist, Univ.-Prof. (Regensburg); *Wurz*, Dr. Heinrich, HS-Prof. (St. Pölten); *Zauner*, Dr. Wilhelm, HS-Prof. (Linz); *Zehrer*, DDr. Franz, Univ.-Prof. (Graz); *Zeillinger*, Dr. P. Franz CSSR, Univ.-Prof. (Graz); *Zielonka*, Mag. Michael (Rom); *Zinnhobler*, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Linz); *Zsifkovits*, DDr. Valentin, Univ.-Prof. (Graz); *Zulehner*, Dr. Paul Michael, Univ.-Prof. (Passau).

★

*Adam*, A., D., Kirchenjahr (H. Hollerweger) 95. *Adler*, G., Seelenwanderung (J. Fischl) 183. *Aland*, K., Gesch. d. Christenheit, Bd. 1 (R. Zinnhobler) 300f. *Alarco*, L., Jesus (K. Kienesberger) 396. *Albrecht* u. a., Vom Wort zum Leben (E. Leitner) 405f. *Aretz*, J., Kath. Arbeiterbewegung (R. Zinnhobler) 195. *Aufderbeck*, H., Volk Gottes (J. Schoiswohl) 95. *Beyerlin*, W., Ps. 107 (G. Braulik) 184f. *Biemer*, G., Was d. Leben Tiefe gibt (J. Hager) 203. *Biser*, E., Glaube nur! (P. Schleicher) 84; Überredung z. Liebe (D. Kaindlstorfer) 316. *Böckle*, F., Menschenwürdig sterben (A. Riedl) 88f. *Böckle*, F., u. a., Christl. Glaube, Bd. 1 (U. Leinsle) 394f.; Bd. 5 u. 25 (W. Gruber) 304f. *Böckmann*, A., Prüfstein Armut (K. Brandstätter) 412f. *Boldt*, J., Joh. v. Kreuz (E. Röthlin) 397. *Boman*, Th., Einer namens Jesus (W. Beilner) 397. *Boros*, L., Phasen d. Lebens (W. Wimmer) 312. *Brantschen*, J., Gott ist größer (G. Walser) 406. *Brunner*, H., D. organolog. Kirchenbegriff (R. Schulte) 82f. *Bujo*, B., Moralautonomie (R. Bruch) 86f. *Carretto*, C., Gib mir deinen Glauben (I. Mayr) 208. *Casalis*, G., D. richtigen Ideen (P. Zulehner) 98f. *Chiavacci*, E., Teol. morale (R. Weiler) 193f. *Cognet*, L., Gottes Geburt i. d. Seele (G. Winkler) 77f. *Concemius/Meinhold*, Gelebtes Christentum (F. Huemer-Erbler) 414. *Craig*, F. A., Frauen im NT (B. Liss) 75. *Dach*, S., Kinderlob (J. Bergsmann) 410f. *DKV-München*, Kath. Katechismus: 3. Ausg. (S. Birngruber) 203. *Dolot*, S., Dynamik d. Evang.

- (G. Griesl) 94. *Dordett, A.*, Impotenz (P. Gradauer) 308.
- Eckart, O.*, Jerusalem (K. Jaroš) 186. *Egger, W.*, Franz v. Assisi (I. Mayr) 415. *Emeis/Schmitt*, Sakramentenkatechese (F. Huemer) 201 f. *Engelke, E.*, Sterbesakramente (P. Bolech) 197. *Ernst, W.*, u. a., Theol. Jahrbuch 77/78 (R. Schulte) 80f. *Estrade, J.*, D. Erscheinungen in Lourdes (F. Huemer-Erbler) 191 f. *Exeler, A.*, Zu d. Leben ermutigen (I. Mayr) 314.
- Feige/Spennhof*, Wege entdecken (F. Greil) 414 f. *Fredet, F.*, Trotzdem gebe ich mein Kind nicht auf (E. Mensdorff-Pouilly) 198 f. *Friemel, F. G.*, Fürbiten (E. Leitner) 410. *Fries, H.*, Glaube u. Kirche (J. B. Bauer) 301. *Fröhlich, R.*, Kirchengeschichte (J. Hager) 202. *Fürst, W.*, Wahrheit (G. Winkler) 193.
- Gabriel/Kaufmann*, Zur Soziologie d. Katholizismus (P. Zulehner) 404 f. *Gamber, K.*, Sacrificium Missae (J. H. Emminghaus) 407. *Gauly, P.*, Kath. Ja z. Augsburger Bekenntnis (R. Zinnhobler) 191. *Geppert, W.*, Gebetserhörung (G. Roth) 318 f. *Gerstenberger/Schrage*, Mann u. Frau (H. Wurz) 197 f. *Gilbert, M.*, La Sagessa (F. Scharbert) 73 f. *Gnädinger, L.*, Catarina v. Siena (E. Röthlin) 397 f. *Gordon/Grocholewski*, Documenta (P. Gradauer) 308. *Graber, R.*, D. Familie (J. Schoiswohl) 198. *Grafl, W.*, Prinzip miteinander (F. Klostermann) 309 f. *Greschat, H.-J.*, D. Rel. d. Buddhisten (Cl. Schedl) 80. *Grötzing, E.*, Luther u. Zwingli (W. Beinert) 190 f. *Gruber, E.*, Erstbeichte (F. Greil) 402. *Guardini, R.*, D. Herr (E. Biser) 301 f. *Gügler, A.*, Mut z. Kind (E. Mensdorff-Pouilly) 199. *Gunneweg, A.*, Gesch. Israels (G. Braulik) 184.
- Hartmann, G.*, Christl. Basisgruppen (R. Weberberger) 196 f. *Herbst, W.*, In Gottes Nähe (K. Brandstätter) 412. *Hoffsummer, W.*, Predigten (E. Leitner) 204; Starthilfen (G. Griesmayr) 201. *Honsel, B.*, Jeder Tag (H. Puchberger) 403. *Horn u. a.*, Orgelstücke z. Gl. 5 u. 6 (J. Bergsmann) 411. *Huber/Schatz*, Glaube u. Wissen (U. Leinsle) 182 f. *Hünemann, P.*, Wort in Worten (E. Leitner) 204. *Hürlimann/Krömler*, Medit. ü. d. Tod (F. Greil) 96.
- Iserloh, E.*, Conf. Augustana (A. Kohler) 79. *Jedin/Reppen*, Weltkirche im 20. Jh. (R. Zinnhobler) 189. *Jilek, A.*, Initiationsfeier u. Amt (J. H. Emminghaus) 406 f. *Jorissen/Meyer*, D. Glauben leben (I. Mayr) 314.
- KBW-Stuttgart, Einheitsübersetzung NT (W. Beilner) 186. *Kahlefeld, H.*, D. Abschiedsmahl Jesu (J. H. Emminghaus) 407 f. *Kallis, A.*, Orthodoxie (G. Larentzakis) 85 f. *Kaspar, P.*, Du hörst mich an (F. Greil) 415. *Kaspar/Zeller*, Predigten (E. Leitner) 204. *Kath. charism. Erneuerung*, Orientierung (W. Gruber) 262 ff. *Kearns, R.*, Christologie II. (Cl. Schedl) 76 f. *Kehl/Löser*, In d. Fülle d. Glaubens (P. Schleicher) 206 f. *Kern, W.*, Disput (W. Beinert) 192 f. *Kertelge, K.*, Paulus (W. Beilner) 397. *Kirchschläger, W.*, D. Evv (S. Stahr) 187. *Khoury, A.*, Begegnung m. d. Islam (Cl. Schedl) 193. *Kleinheyer, B.*, Heil erfahren (J. H. Emminghaus) 409. *Klostermann, F.*, D. Papst aus d. Osten (R. Rak) 298 f. *Krinetzky, G.*, Jakob (J. Marböck) 73.
- Krumwiede, H.-W.*, Gesch. d. Christentums III (R. Zinnhobler) 77.
- Lanczkowski, G.*, Religionsphänomenologie (R. Schaeffler) 79f. *Lange/Iblacker*, Christenverfolgung (J. Förg) 189 f. *Langer, W.*, u. a., Sittl. Erziehung im RU (J. Janda) 202. *Laub, F.*, Bekenntnis (W. Beilner) 298. *Lauer, W.*, An d. Seite d. Patienten (P. Bolech) 197. *Lauterbacher, F.*, Andachtsbuch (P. Gradauer) 206. *Légaut, M.*, Summe meines Lebens (J. Janda) 207 f.; *Légaut/Varillon*, 2 Christen auf d. Weg (J. Janda) 411 f. *Legler, E.*, Traupredigten (G. Walsler) 405. *Lehmann, H.*, D. Zeitalter d. Absolutismus (G. Winkler) 299. *Lehmann/Raffelt*, Rechenschaft d. Glaubens (R. Schulte) 81 f. *Langsfeld, P.*, Ökum. Theologie (J. B. Bauer) 305 f. *Lessing, E.*, Paulus (S. Stahr) 187 f. *Liebmann, M.*, Urbanus Rhegius – Amt (P. Trummer) 185 f. *Lit. Institute*, Antiphonale (J. H. Emminghaus) 96; 5 Hochgebete (F. Greil) 96; Kl. Rituale (J. Häupl) 410. *Lotz, J. B.*, D. Drei-Einheit d. Liebe (A. Riedl) 87 f.; Von ihm ergriffen (W. Wimmer) 413 f. *Lück, W.*, D. Volkskirche (F. Klostermann) 310 f. *Lüdicke, Kl.*, Psych. bedingte Eheunfähigkeit (B. Primetshofer) 90 f. *Lukesch, A.*, Spannungsfeld (H. Biedermann) 315.
- Maas, C.*, Affektivität u. Zölibat (F. Klostermann) 168 ff. *Martini, F.*, Dein Stab (A. Stöger) 413. *Martini/Schroif, D.* Tod (P. Bolech) 199. *Marxer, P.*, D. Infragestellung Gottes (Huemer-Erbler) 400. *Mayer-Scheu/Kautzky*, Vom Behandeln z. Heilen (K. Gastgeber) 200 f. *Meinhold, P.*, Kirche u. Bekenntnis (J. B. Bauer) 191. *Meyer, J.*, Todesangst (M. Engelmeier) 65 f. *Mokrosch, R.*, Ethik u. rel. Erziehung (J. Janda) 202 f. *Mühlen, H.*, u. a., Einübung 1. u. 2. Teil (W. Gruber) 262 ff. *Müller, G.*, Für andere da (J. Mödlhammer) 400. *Müller, H.-J.*, Mut zur Familie (B. Liss) 204 f. *Müller, H.* Anteil d. Laien a. d. Bischofswahl (B. Primetshofer), 89 f. *Ness, A.*, D. 1. Gem. Synode d. Bistümer i. d. BRD (B. Primetshofer) 401. *Neufeld, K.*, A. Harnaks Konflikt m. d. Kirche (O. König) 398 f. *Olechowski, R.*, Geburtenrückgang (K. Gastgeber) 199 f. *Ortner, F.*, Reformation (R. Zinnhobler) 398. *Oser, F.*, Kommunion (F. Six) 201. *Osterwalder, J.*, Wir wollen eine Geschichte (M. Griesmayr) 314. *Otto, G.*, Sachkunde Religion I. (J. Janda) 202.
- Padberg, R.*, Erasmus v. Rotterdam (G. Winkler) 78. *Pesch, O.*, Heute Gott erkennen (J. Hager) 203 f. *Pesch, R.*, u. a., Synopt. Arbeitsbuch I–IV (S. Stahr) 187 f. *Pesch, W.*, Rosenkranz (K. Andlinger) 313. *Pfammatter, J.*, Theol. Berichte 8 (W. Gruber) 83 f. *Pietron, J.*, Schriftauslegung (W. Blasig) 205. *Plöger, J.*, Gott feiern (J. H. Emminghaus) 408. *Plöger/Knoch*, Einheit im Wort (W. Beilner) 186 f. *Plöger/Weber*, D. Diakon (E. Röthlin) 402.
- Rabanus-M.-Akad., Fulda*, Kennen Wissenschaften d. Menschen (F. Reisinger) 393 f.; Stichwort Tod (J. Marböck) 91. *Rahner, K.*, D. Gabe d. Weihnacht (W. Wimmer) 312 f.; Schriften z. Theol. Bd. 14 (W. Gruber) 304; Worte vom Kreuz (W. Wimmer) 97 f. *Ratzinger/v. Balthasar*, Maria-Kirche (P. Schleicher) 84. *Rennstich, K.*, Mis-

- sion (A. Lukesch) 314. *Richter, K., u. a.*, D. kirchl. Trauung (B. Liss) 91. *Richter, Kl.*, D. Himmel (E. Leitner) 405. *Riebl/Stiglmaier*, Kl. Bibelkunde z. AT (R. Bachleitner) 74. *Riede, J.*, Hoffnung (I. Mayr) 208. *Roger, Fr.*, D. Dynamik d. Vorläufigen (F. Greil) 85. *Rotter, H.*, Spannungsfeld Ehe u. Familie (G. Virt) 308f. *Rotzetter, A.*, Geist wird Leib (W. Wimmer) 96f. *Ruhnau, Kl.*, D. Katholizismus i. d. soz. Bewährung (R. Weiler) 194f. *Russel, L.*, Als Mann u. Frau (B. Liss) 93. *Sagardoy, A.*, D. Gespräch m. Gott (I. Mayr) 208. *Sartory, G. u. Th.*, Heimgang (E. Leitner) 405. *Sauer, E. F.*, Benediktsregel (K. Kienesberger) 412. *Saurwein, E.*, Päpstl. Disp. v. d. nichtvollzog. Ehe (P. Gradauer) 307f. *Schadel, E.*, Origenes (J. B. Bauer) 297f. *Schäfer, Ph.*, Einf. i. d. Glaubensbekenntnis (S. Birngruber) 80. *Scharfenberg/Kämpfer*, Mit Symbolen leben (G. Griesl) 94. *Schellenberger, B.*, Nacht leuchtet (W. Wimmer) 414. *Scherer u. a.*, Wirklichkeit (U. Leinsle) 394f. *Schillebeeckx, E.*, D. Auferstehung Jesu (W. Gruber) 83; Menschliche Erfahrung u. Glaube (W. Gruber) 83. *Schilling, A.*, Sonn- u. Festtagsgebete (P. Gradauer) 205f. *Schilson, A.*, Lessings Christentum (G. Winkler) 192. *Schlier, H.*, D. Geist u. d. Kirche (F. Mußner) 188f.; D. Freude seiner Nähe (H. Madl) 74f. *Schmaus, M.*, D. Glaube d. Kirche IV/1 u. 2 (P. Eder) 400f. *Schmid, M.*, Heute gemeinsam glauben (S. Birngruber) 85. *Schmidt-Lauber, H.*, Theol. scientia eminentis practica (K. Gastgeber) 196. *Schmithals, W.*, D. theol. Anthropologie d. Paulus (W. Beilner) 187. *Schnackenburg/Pannenberg*, Ostern (J. Janda) 411. *Schneider, G.*, D. Apg. 1. Teil (J. Kremer) 395. *Schnitzler, Th.*, Was d. Stundengebet bedeutet (J. H. Emminghaus) 408f. *Schöpfer/Stehle*, Kontinent d. Hoffnung (A. Lukesch) 91f. *Schürmann, H.*, D. Gebet d. Herrn (A. Stöger) 413. *Schulz, H.-J.*, D. byzant. Liturgie (J. H. Emminghaus) 409f. *Schwaiger, Th.*, D. vergebene Gespräch (H. Puchberger) 402f. *Seckler, M.*, Spannungsfeld v. Wissenschaft u. Kirche (W. Beilner) 302. *Seewald/Goldbrunner*, Kl. Bilderbibel (K. Andlinger) 313. *Splett, J.*, D. Mensch (B. Liss) 92f. *Stary, O.*, Fürbitten (P. Gradauer) 206. *Straelen, H.*, Abtreibung (G. Roth) 403f. *Streichele, H.-J.*, D. leidende Sohn Gottes (F. Zehrer) 75f. *Strolz, W.*, Relig. Bewußtseinsbildung (J. Janda) 411. *Stuhlmacher, P.*, Vom Verstehen d. NT (P. Trummer) 185. *Suenens, L. J.*, Gemeinschaft im Geist (W. Gruber) 262ff. *Thudichum, M.*, Weihnachten (M. Griesmayr) 313. *Timpe, N.*, D. kanon. Kirchenbild (B. Primetshofer) 306f. *Türk, H. G.*, D. phil.-theol. Ansatz b. Joh. Ev. Kuhn (G. Winkler) 78f. *Vetter, H.*, D. Schmerz (P. Bolech) 311 f.; Stadien d. Existenz (F. Danksagmüller) 182. *Vorgrimler, H.*, Wagnis Theologie (W. Gruber) 302f. *Walter, E.*, Groß u. wunderbar ist dein Gericht (I. Mayr) 208. *Weisheipl, J.*, Thomas v. A. (U. Leinsle) 183f. *Weiß, R.*, D. Bistum Passau (R. Zinnhobler) 398. *Winter, E.*, Ketzerschicksale (G. Winkler) 300. *Wohlgemut, F.*, Trieben (R. Zinnhobler) 301. *Woschitz, K.*, Elpis – Hoffnung (W. Beilner) 189. *Zehrer, F.*, D. Auferstehung Jesu (F. Zeilinger) 395f. *Ziegenaus, A.*, Gegenwart d. Zukunft (J. B. Bauer) 195f. *Zvěřina, J.*, Ich habe mich entschieden (W. Wimmer) 207.

# Linzer Philosophisch- theologische Reihe

Neu in Ihrer Buchhandlung

## Lorch in der Geschichte

Herausgegeben von Rudolf  
Zinnhobler

Band 15 der Linzer Philosophisch-  
theologischen Reihe, 290 Seiten,  
8 Seiten Abbildungen, öS 288,--,  
DM 44,--.

Wichtige Etappen der Lorcher  
Geschichte werden in diesem  
Sammelband gewürdigt. Der  
Anlaß für das Erscheinen  
dieses Buches ist das 1500jährige  
Gedenken an den Tod des  
hl. Severin am 8. Jänner 482,  
dessen Wirken mit Lorch  
mannigfach verbunden ist.  
Die Beiträge der einzelnen  
Autoren stecken den Zeitraum  
von der Römerzeit bis zur  
Gegenwart ab.

Bei der Bedeutung Lorchs  
für die Anfänge des Christen-  
tums in unserer Heimat darf  
das Buch, das auf Harmoni-  
sierung verzichtet und dennoch  
ein abgerundetes Bild bietet,  
mit einer entsprechenden  
Resonanz bei der Fachwelt,  
aber auch bei interessierten  
Laien rechnen. Es stellt einen  
wichtigen Baustein für die  
Landesgeschichte dar.



Weitere lieferbare Bände:

Priesterbild im Wandel  
Was bedeutet uns heute die  
Reformation?  
Der einfache Mensch in Kirche  
und Theologie  
Spiritualität in Geschichte  
und Gegenwart  
Religion und Tiefenpsychologie  
Gott in der Literatur  
Beiträge zur Geschichte des  
Bistums Linz  
Wegbereitung der Gegenwart  
Schuld und Schicksal  
Das Bistum Linz im Dritten  
Reich  
Jugend als Krankheit?  
Familie - Träger des Glaubens



**OLV-  
Buchverlag**

Oberösterreichischer  
Landesverlag

---

Dr. Heinz Gstrein ist Korrespondent des Österreichischen Fernsehens und zahlreicher Zeitungen und Zeitschriften in Kairo, Weltreligionen-Referent bei Radio Vatican, Autor zahlreicher Bücher.

Auf seinen zahlreichen Reisen und seit vielen Jahren seiner Orientalistik-Studien stieß der Autor immer wieder auf Texte, die auf frappierende Weise mit Evangelien-Texten korrespondieren. Deshalb faßte es den Plan, eine Textsammlung zusammenzustellen, die solche Parallelen deutlich machen. Er stieß auf eine Evangelien-Harmonie (im Familienkloster Little Gidding in England, aus dem 17. Jh.), die in 150 Kapiteln alle Texte aller 4 Evangelien zu einer Einheit verschmolzen hat, und wählte sie als Vorlage für sein Suchen. Das

# Alle meinen den einen Gott

Lesungen aus den heiligen Büchern der Weltreligionen,  
ausgewählt und übertragen von Heinz Gstrein

Ergebnis ist dieses umfassende Buch, das nach einer ausführlichen Einführung in die Textüberlieferung der Weltreligionen und in die theologische Bedeutung solcher, Parallelen, jeweils auf den rechten Seiten fortlaufend die Evangelientexte und auf den gegenüberliegenden linken Seiten korrespondierende Texte aus dem Tenach (AT), dem Koran, dem Awesta, dem Hindu-Kanon, den Jaina-Sutras, den Tantras, dem „Evangelium Buddhas“ dem heiligen Granth (Sikh), dem Tao-Kanon und dem Konfuzianismus bringt.

Das Buch bietet also überraschende Einblicke in die großen Weltreligionen, in die zahlreichen Übereinstimmungen zwischen ihnen und der Heiligen Schrift der Christen und ermöglicht das Verwenden dieser Texte in Meditation und Gottesdienst, in Studium und Glaubensgespräch.

392 Seiten, Pappband, S 236. – /DM 34,–.

**Verlag Herder Wien · Freiburg · Basel**

---

## Orientierungshilfe

in der aktuellen Diskussion  
ethischer Probleme  
der modernen Medizin

# Arzt und Christ

Vierteljahresschrift für  
medizinisch-ethische Grundsatzfragen

### Heft 2/1981: Menschsein vor der Geburt

Adolf Faller, Der Beginn menschlichen Lebens und seiner Individualität. Emerich Co-reth SJ, Das ungeborene Kind als Person. Helmut Krätzl, Das ungeborene Menschsein vor Gott. Wolfgang Waldstein, Das Recht des ungeborenen Kindes auf sein begonnenes Leben. Herbert Schambeck, Die Verantwortung des Gesetzgebers und der Schutz des ungeborenen Lebens. Jérôme Lejeune, Wann beginnt das Leben des Menschen? Tagungsberichte – Aus Zeitschriften – Wir haben für Sie gelesen – Aus dem Leben erzählt – Diskussion – Nachrichten.

**Arzt und Christ** wendet sich an Ärzte, Krankenseelsorger, Studierende der Medizin und Theologie, an Psychologen sowie alle in der Krankenpflege und Seniorenarbeit Tätigen.

**Arzt und Christ** erscheint viermal im Jahr. Das Jahresabonnement 1981 kostet S 280.–; Einzelpreis pro Heft S 75.– (zuzüglich Porto). Bestellungen über den Buchhandel oder direkt an den Verlag.



**Oberösterreichischer Landesverlag**

Zeitschriftenverlag  
Landstraße 41, A-4020 Linz

# POLITIK & ZEITGESCHICHTE



Rudolf Zinnhobler  
Herausgeber

## Das Bistum Linz im Dritten Reich

Rudolf Zinnhobler

### Das Bistum Linz im Dritten Reich

488 Seiten, 48 Seiten s/w-  
Bilder, farbiges Titelbild,  
Efal. öS 298,--.

Die Autoren zeigen die  
vielfältigen Facetten des  
Nebeneinanders und Gegen-  
einanders von Kirche und  
Nationalsozialismus.

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

Edmund Merl

### Besatzungszeit im Mühlviertel

2. Auflage, 348 Seiten,  
10 Seiten Karten, 12 Seiten  
s/w-Bilder, Efal. öS 348,--.

Sachlich und nüchtern berich-  
tet Hofrat Dr. Edmund  
Merl von der zehn Jahre  
währenden Besatzungszeit  
im Mühlviertel.

Johann Blöchl

### Meine Lebenserinnerungen

2. Auflage, 284 Seiten Text,  
30 Abbildungen, Leinen.  
öS 248,--.

Harry Slapnicka

### Oberösterreich - als es "Oberdonau" hieß

548 Seiten, 32 Seiten s/w-  
Bilder, farbiger Schutzum-  
schlag, Leinen. öS 376,--.



OLV-  
Buchverlag

Oberösterreichischer  
Landesverlag

## Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

*Alfred Gläser*, Das Kirchenrecht als konsekutives Recht und die Bestellung der Bischöfe.

*Bernhard Häring*, Gnade und sittliches Handeln beim hl. Alfons.

*Hans Heimerl*, Kommunikation in Kirche und Kirchenrecht.

*Claus Schedl*, Zur Ehebruchklausel der Bergpredigt.

*Hugo Schwendenwein*, Die rechtliche Ordnung des konfessionellen Privatschulwesens.

*Wilhelm Zauner*, Soll es bei der Säuglingstaufe bleiben?

---

**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, Kopenhagen.

**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 1981	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich .....	S 224.—	S 70.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich .....	S 270.—	S 80.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland .....	DM 38.—	DM 11.50
Schweiz .....	sfr 36.—	sfr 10.50
Belgien, Luxemburg .....	bfr 580.—	bfr 180.—
übriges Ausland .....	öS 270.—	
	(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.

## Neue Arbeitshilfen für Gemeinde, Schule und Gruppe



### Willi Hoffsummer (Hg.) 255 Kurzgeschichten für Gottesdienst, Schule und Gruppe

ca. 160 Seiten, Kst., ca. DM 18,80

Für überlastete Seelsorger und pastorale Mitarbeiter ist es oft schwierig, aus der Fülle des Materials schnell eine für Predigt, Katechese oder Gruppenarbeit geeignete Kurzgeschichte zu finden. Willi Hoffsummer hat 255 beeindruckende Kurzgeschichten zusammengestellt, die einen gelungenen Einstieg in eine Predigt oder ein Thema an die Hand geben. Das Register ermöglicht eine schnelle Orientierung.

### Hans Albert Höntges, Botschaft der Freude

Texte zur Besinnung ca. 160 Seiten, Kst., ca. DM 19,80

Viele Christen erfahren oft schmerzlich die Spannung zwischen dem Anspruch des Evangeliums und ihrer gelebten Alltäglichkeit. In kurzen, meditativen Texten sucht der Autor aus dem Blickwinkel der Suchenden und Fragenden eine Verbindung zwischen Frohbotschaft und alltäglichem Leben. Die Grundaussage „Hinter dem Dunkel ins Licht“ kann Mut machen und Freude am Glauben vermitteln.

### Heriburg Laarmann, Freude am Glauben

Kinder- und Familiengottesdienste im Kirchenjahr ca. 144 Seiten, Kst., ca. DM 17,80

Immer häufiger suchen überlastete Praktiker nach Anregungen und Gottesdienstmodellen, die sie ganz oder teilweise übernehmen können. Schwester Heriburg Laarmann hat entsprechende Kinder- und Familiengottesdienste zusammengestellt, die sich durch ihre Anschaulichkeit und Nähe zur Welt des Kindes auszeichnen.

### Agnes Wiederstein (Hg.)

### Religiöse Elemente in der Kindergruppe

Modelle aus der Praxis 160 Seiten mit zahlreichen Abb., Kst., DM 16,80

Ein Buch, in dem versucht wird, durch eine Fülle von Praxisbeispielen zu verdeutlichen, daß religiöse Arbeit nicht „Extrabestandteil“ kirchlicher Jugendarbeit ist, sondern durchgehendes Prinzip sein sollte. Für alle, die innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit mit Kindergruppen etwa im Alter von acht bis zwölf Jahren arbeiten. Sicher eignet sich die Arbeitshilfe auch für katechetische Gruppen, die sich auf den Sakramentene Empfang vorbereiten. Ein Buch, das in jeder Gruppenleiterbücherei zu finden sein sollte.

Unsere Seelsorge

### Jochen Schmauch (Hg.)

### Handbuch kirchlicher Altenarbeit

Reihe: Grünewald Praxis 256 Seiten, kt., DM 29,50

Wieviel in kirchlicher Altenarbeit getan werden kann und wie das alles auf bestmögliche Weise geschehen soll, zeigt vorzüglich das „Handbuch kirchlicher Altenarbeit“, dessen Ziel gerade nicht eine Sonderpastoral für alte Menschen, sondern deren Eingliederung in eine sinngemäße Erwachsenenpastoral ist. Das schließt gesonderte Aktivitäten für die alten Menschen nicht aus, z. B. Besuchs- und Beratungsdienste, Betreuung durch die Sozialstation, eigene Gottesdienste, einen Altenclub, Bildungsarbeit mit alten Menschen.

Lebendige Seelsorge

## Matthias-Grünewald-Verlag



**Schutzengel**

**Apotheke  
Linz**

**Promenade**

**Ruf 78-4-01**