Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

A. Gläßer: Das Kirchenrecht als konsekutives Recht und die Bestellung der Bischöfe
W. Langer: Wozu sind wir auf Erden?
H. Heimerl: Kommunikation in Kirche und Kirchenrecht
J. Marböck: Davids Erbe in gewandelter Zeit
O. Stoffel: Das Kirchenvolk auf dem Weg von der Paraliturgie zur Liturgie
H. Rotter: Zur Ethik des Journalisten
M. Möst: Frau und Kirche

130. Jahr 1982 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1982

Abhandlungen Seite

Alfred Gläßer: Das Kirchenrecht als konsekutives Recht und die Bestellung der Bischöfe 4
Wolfgang Langer: Wozu sind wir auf Erden? ... 20
Hans Heimerl: Kommunikation in Kirche und Kirchenrecht ... 32
Johannes Marböck: Davids Erbe in gewandelter Zeit (Sir 47,1–11) ... 43

Pastoralfragen

Oskar Stoffel: Das Kirchenvolk auf dem Weg von der Paraliturgie zur Liturgie ... 50
Hans Rotter: Zur Ethik des Journalisten ... 60
Marlies Möst: Frau und Kirche ... 67

Berichte

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 70

Literatur

Eingesandte Bücher ... 74
Buchbesprechungen ... 77
Philosophie, Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenik, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Verschiedenes

Bezugsbedingungen und Impressum ... Seite 2

Redaktion: DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprof., A-4010 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Johannes Marböck, o. Univ.-Prof., A-8010 Graz, Bürgergasse 2. Dr. Rudolf Zinnhobler, a. o. Univ.-Prof., A-4040 Linz, Petrinumstraße 12.

Anschriften der Mitarbeiter: Prof. Dr. Alfred Gläßer, D-8078 Eichstätt, Ostenstraße 16–28. Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Langer, A-1010 Wien, Schottenring 21. Univ.-Prof. Dr. Hans Heimerl, A-8301 Laßnitzhöhe, Hönigtal 138. Univ.-Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Bürgergasse 2. Univ.-Prof. Dr. Hans Rotter, A-6010 Innsbruck, Universitätsstraße 4b. Prof. Dr. Oskar Stoffel, CH-6004 Luzern, Museggstr. 21, Marlies Möst, A-4600 Wels, Anzengruberstr. 1.

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

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

REDAKTION:

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

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

Dr. theol, Mag. phil. Rudolf Zinnhobler
Professor für Kirchengeschichte

130. Jahrgang 1982

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Maximilian Liebmann, NS-Kirche: Bischof Gföllner verhält sich anders.
Hugo Schwendenwein, Die rechtliche Ordnung des konfessionellen Privatschulwesens.
Wilhelm Zauner, Soll es bei der Kindertaufe bleiben?
Johann Bergsmann, Telefonseelsorge – Notrufdienst.

Inlandsbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel.
Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.
Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.
Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrgangs nachgeliefert.

Auslandsbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland: Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
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.

Bezugspreise ab Jahrgang 1982	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 700.—	bfr 220.—
übriges Ausland	öS 270.—	
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): Oberösterreichischer Landesverlag, A-4020 Linz, Landstr. 41
Hersteller: Oberösterreichischer Landesverlag, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Harrachstraße 7
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Harrachstraße 7

Medieninhaber: Katholischer Preßverein der Diözese Linz, mit dem Sitz in Linz, Alleineigentümer
Unternehmensgegenstand des Medieninhabers (Verlegers):
Druckerei, Zeitungs-, Zeitschriften- und Buchverlag, Buch- und Papierhandel.

Geschäftsführer: Dr. Gottfried Köhler, Dir. Eduard Ploier, Dir. Anton Hanl, Mag. Helmut Kukacka.

Grundlegende Richtung: Katholisch.

Zweimal Dank

Gleich zweimal ist an Mitglieder des Redaktionsteams der Theologisch-praktischen Quartalschrift Dank abzustatten. Es geschieht dies in dem Bewußtsein, daß alles Danken dem getanen Guten nicht gerecht zu werden vermag.
Univ.-Prof. DDr. Josef LENZENWEGER ist auf eigenen Wunsch aus der Redaktion ausgeschieden. Er hat mit diesem Studienjahr an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien das Amt des Dekans übernommen. Die Führung einer so großen Fakultät veranlaßte ihn zur Bitte, ihm als Redakteur einen Nachfolger zu geben.
Wir sehen ihn nur ungern scheiden, müssen uns aber der Notwendigkeit beugen. Seine wache Begleitschaft galt der Zeitschrift durch 19 Jahre hindurch. 76 Hefte erfordern viel mühselige Kleinarbeit. Wir danken ihm für seine kollegiale Einordnung zum Gelingen des Ganzen, danken ihm für seine Beiträge und Rezensionen. Besondern wissen wir es zu schätzen, daß er auch nach seiner Berufung nach Bochum und nach Wien der Quartalschrift diente und ihr neue Mitarbeiter zubrachte. Daß er uns auch weiterhin mit seinem Wissen und mit seiner Erfahrung helfen wird, ist eine schon erfüllte Bitte.
Univ.-Prof. Dr. Rudolf ZINNHOBLER wurde als neuer Redakteur gewählt.

Ein zweiter, ein sehr schmerzlicher Dank ist an Prof. DDr. Josef HÄUPL abzustatten – als Nachruf auf einen Toten. Er wurde am 6. Dezember 1981, an einem Adventsonntag, einige Stunden nach seinem 77. Geburtstag heimgerufen.
Prof. Häupl war 1904 in Unterach geboren und wurde 1927 zum Priester geweiht. 1930 promovierte er in Rom zum Dr. phil., 1931 in Graz zum Dr. theol. Seit diesem Jahr gehörte er zum Professorenkollegium der Linzer theologischen Ausbildungsstätte, so daß er im letzten Sommer sein 100. Semester lehrte.
Mit der Theologisch-praktischen Quartalschrift war Prof. Häupl seit langem als Redaktionsmitglied verbunden: seit 1963 als Redakteur, seit 1972 als Chefredakteur. Diese Tätigkeit an einer wissenschaftlichen theologischen Zeitschrift war mit ein Grund, daß ihn die Universität Graz im Juni des vergangenen Jahres mit dem Goldenen Doktordiplom ehrte.
Dr. Häupl investierte seine große Begabung, sein Wissen und Können in ein unauffälliges Dienen. Das kam vor allem auch der Quartalschrift zugute. Wir als Herausgeber, darunter viele ehemalige Schüler, trauern ehrlich um den lieben Kollegen und Freund. Ihm den gebührenden Dank abzustatten bitten wir jenen, bei dem nichts Gutes verlorengeht.

Für die Herausgeber:
Dr. Johannes Singer
Rektor der Katholisch-Theologischen Hochschule

ALFRED GLÄSSER

Das Kirchenrecht als konsekutives Recht und die Bestellung der Bischöfe

Da das Bischofsamt in der Kirche einen hervorragenden Platz einnimmt und die Art und Weise der Bestellung der Bischöfe einerseits untrennbar mit dem jeweils herrschenden Kirchenbild zusammenhängt, andererseits tief in die geschichtliche Entwicklung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse verstrickt ist, wird die theol. Erörterung zwar auf das Mögliche und Nützliche Rücksicht nehmen, grundsätzlich aber dem Dienst an der Wahrheit verpflichtet bleiben. Dies gilt umso mehr, als heute gewisse Lehren und Tendenzen des II. Vatikanums im Leben der Kirche auf Gegenströmungen stoßen und die zum Abschluß drängende Neukodifikation des kirchlichen Rechts die konkreten Züge des Verhältnisses zwischen den Hirten und der Herde im Ganzen des Gottesvolkes auf lange Sicht mitprägen wird.

In der nachkonziliaren Entwicklung der Verhältnisse zeichnen sich bezüglich dieses Fragenkomplexes strukturelle Spannungen ab. Die Gesetzgebung bezieht vorsichtig, zögernd und weitergehende Erwartungen ernüchternd, die zu besetzenden Bistümer, in diesen den Klerus und die Laien, außerdem die teilkirchlichen Verbände in bescheidenem Umfang als Rechtssubjekte in den Prozeß der Suche von Kandidaten und der Erwählung zum Bischofsamt ein[1]. Oberstes Leitprinzip bleibt dabei der Grundsatz, daß der römische Pontifex die Bischöfe frei ernennt[2]. Dieser Grundsatz wirkt sich in den ehemaligen Missionsgebieten, wo partikularrechtliche Traditionen fehlen, in verstärktem Maß aus. Er wird ferner im Zuge der Ablösung kath. Monarchien durch religiös neutrale demokratische Staatswesen und infolge des Abbaus staatlicher Privilegien der Mitsprache bei der Besetzung von Bistümern immer mehr zur Geltung gebracht[3]. Der Vatikan beharrt damit auf der kirchenpolitischen Linie, die er seit dem Hochmittelalter und den Zeiten des Gallikanismus, des Episkopalismus und des spätneuzeitlichen Staatskirchentums eingeschlagen hat. Eines seiner Hauptmotive scheint darin zu bestehen, daß er der innerkirchlichen Ordnung und der Vertretung der Kirche gegenüber dem Staat durch die hierarchische Spitze im Dienst an der Einheit der Kirche und der Rechtheit des Glaubens höchste Bedeutung beimißt.

---

[1] Motu proprio ,,Sollicitudo omnium Ecclesiarum" Pauls VI. (24. 6. 1969): Nachkonziliare Dokumentation (= ND) 21, Trier 1970. Erlaß ,,Episcoporum delectum" des Rats für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche (25. 3. 1972): ND 38, Trier 1974. Formen gebundener Verleihung des Bischofsamtes bestehen in wenigen Ausnahmefällen. Es handelt sich dabei um staatskirchenrechtliche Schöpfungen des 19./20. Jh.: Designation durch das Staatsoberhaupt (Französisches Konkordat über die Bistümer Straßburg und Metz 1801/1901); Listenbindung des Papstes (Bayerisches Konkordat 1924); Wahl durch Domkapitel aufgrund eines päpstl. Dreiervorschlags (Preußisches Konkordat 1929; Badisches Konkordat 1932; Österreichisches Konkordat 1933 [Salzburg]); volles Wahlrecht der Domkapitel der Bistümer St. Gallen, Chur und Basel.

[2] CIC c. 329 § 2. Vorschlag der für das Verfassungsrecht zuständigen Kommission zur Reform des CIC: die Bestellung der Bischöfe soll erfolgen ,,a) durch freie Ernennung seitens des Römischen Pontifex nach vorausgehend durchgeführter Konsultation: dies ist die gemeinrechtliche Form; b) durch rechtmäßige Wahl und Bestätigung seitens des Römischen Pontifex". (Communicationes 5/1973, 218)

[3] Z. B. Spanien 1976; Portugal verzichtet auf das Präsentationsrecht für die Bistümer in Portugiesisch-Indien (1950); Protokolle des Vatikans mit sozialistischen Staaten. Vat. II., CD Art. 20: ,,Um daher die Freiheit der Kirche in rechter Weise zu schützen und das Wohl der Gläubigen besser und ungehinderter zu fördern, äußert das Hl. Konzil den Wunsch, daß in Zukunft staatlichen Obrigkeiten keine Rechte oder Privilegien mehr eingeräumt werden, Bischöfe zu wählen, zu ernennen, vorzuschlagen oder zu benennen. Die staatlichen Obrigkeiten aber, deren Wohlwollen gegenüber der Kirche die Hl. Synode dankbar anerkennt und hochschätzt, werden freundlichst gebeten, sie mögen auf die genannten Rechte oder Privilegien, die sie gegenwärtig durch Vertrag oder Gewohnheit genießen, nach Rücksprache mit dem Apostolischen Stuhl freiwillig verzichten."

I. Die Rechtsgrundlage an der Wende zur heutigen Praxis

Wenn auch weithin unwirksam geworden[4], waren die altkirchlichen Formeln über die Bestellung der Bischöfe[5] und das Prinzip der kanonischen Wahl[6] gleichwohl bis ins hohe Mittelalter hinein theoretisch anerkannt[7]. Von der gregorianischen Reform an gaben aber die 3 folgenden Grundsätze, teils inkonsequent, teils in Spannung zueinander durchgeführt, die Anstöße zur Praxis und Legitimation der heutigen Verhältnisse: 1. Die Bestellung der Bischöfe ist eine innerkirchliche Angelegenheit. 2. Das aktive Wahlrecht eignet den Domkapiteln. 3. Der Papst hat das Recht der unmittelbaren Mitsprache.

1. Gregor VII. machte gegen das Übergewicht des deutschen Königs das Prinzip der kanonischen Wahl geltend. Doch die Entwicklung nach dem Pactum Calixtinum (1122), das dem König die Anwesenheit bei der Wahl und ein Schiedsrecht zusprach, schaltete mehr das Kirchenvolk als die weltliche Macht aus, spiegelte mehr das Bild der Gesellschaft als das Wesen der Kirche wider. Das II. Lateranense (1139) erwähnt nicht das Petitionsrecht des Volkes (Kan. 28)[8]. Bei Gratian wird es lediglich als gehorsame Annahme des Kandidaten verstanden[9]. Nur die anglo-normannische Schule der Dekretisten hebt die Petition des Volkes vor der Wahl hervor, während für die Vertreter der Bologneser und der französisch-rheinischen Schule die positive Beteiligung der Laien an der Wahl bedeutungslos und durch das Recht der Einrede ersetzt wird, wenn gegen den Gewählten berechtigte Vorwürfe erhoben werden[10]. Nach einem Dekretale Innozenz III. (1. 3. 1206) ist große Abneigung des Volkes ein Grund für den bischöflichen Amtsverzicht[11]. In den päpstl. Dekretalien und der Dekretalistik Ende des 12. und Anfang des 13. Jh. ist die Petition oder der Konsens der Laien als Bestandteil der Wahl kein

---

[4] Das Petitions- und Konsensrecht des Volkes zogen im 4./5. Jh. die ges. und pol. Einflußreichen (Kuriale, Senatoren) an sich. Durch die röm. Synode 769 wurde es betreffend die Wahl des röm. Bischofs (Papstwahl) auf die Akklamation beschränkt. Veranlaßt durch Streitigkeiten (Doppelwahlen) wurde dem Röm. Kaiser das Schiedsrecht angetragen. Er wirkte durch seine Beamten in der Bezeichnung der Kandidaten mit. Bis zu Papst Zacharias (741) überprüfte Byzanz durch seinen Exarchen die Papstwahl. Vgl. HB. der Kirchengeschichte II/1 292; III/1 63; II/1 270. *Eusebius*, Kirchengeschichte VIII 30, 19. Im Fränkischen Reich, im Hl. Römischen Reich Deutscher Nation und in den westlichen Königreichen traten Fürsten, Kaiser und Könige mit dem Recht der Erlaubnis, Leitung, Bestätigung der Wahl und Benennung der Kandidaten vielfach an die Stelle der kirchlichen Oberbehörde (Metropolie). Vgl. a.a.O. III/1 313 f., 451.

[5] *Coelestin I.*, Epist. II 5 (PL L 434): ,,Nullus invitis detur episcopus; cleri, plebis et ordinis consensus et desiderium requiratur." *Leo I.* in Briefen (PL LIV 628, 634, 665): ,,Wer allen vorstehen soll, soll auch von allen gewählt werden."

[6] *Didaché* XV 1. Statuta Ecclesiae Antiqua (Ende 5. Jh.), Ed. Munier, Paris 1960, 78: ,,Der Bischof soll mit Zustimmung von Klerus und Volk und unter Beteiligung aller Bischöfe der Provinz, vor allem in Gegenwart oder im Auftrag des Metropoliten geweiht werden." Vgl. *Nikolasch*, Bischofswahl durch alle, Graz 1973, 23–40.

[7] Decretum Gratiani (um 1140) LXII pr. (*Friedberg*, CorpIC I 234): ,,Electio clericorum est, consensus plebis."*Gerhoh von Reichersberg* (1152), Comm. in Ps. 64, Libelli de lite III 452: ,,. . . spiritales et religiosi viri habent consulere, canonici eligere, populus petere, honorati assentire." *Bernhard von Pavia* (1177/79), Summa de electione: ,,. . . praelatum ab illis clericis esse eligendum, quibus praeficitur. . . . Populi vero est consentire . . . Confirmatio vero ad maiorem pertinet." (Ed. Laspeyres, Regensburg 1860, Graz 1956, 308 f) Aachener Kapitularien Karl des Großen (803), von Ludwig dem Frommen bestätigt (806): ,,. . . daß die Bischöfe durch Wahl der Geistlichkeit und des Volkes von der eigenen Diözese gewählt werden, wie die kanonischen Bestimmungen es verlangen . . .": Decr. Grat. LXIII 34. I. Laterankonzil, Kanon 3 (Conc. Oec. Decr., ed. Centro di Documentazione Bologna, Freiburg 1962, 166): ,,Nullus in episcopum nisi canonice electum consecret."

[8] Conc. Oec. Decr. 179.

[9] Decr. Grat. LXII 2: Docendus est populus, non sequendus (Coelestin I.).

[10] Vgl. *H. Müller*, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl, Amsterdam 1977, 181–186, 212.

[11] A.a.O. 217 f.

Thema mehr[12]. Hingegen ziehen einige Dekretisten im Blick auf Stifter, Wohltäter und Patrone der Kirchen eine Beteiligung der Laien an der Bischofswahl in Betracht, und zwar aufgrund von Gewohnheit, Privileg, Jurisdiktion oder Verleihung des Rechts in bes. Fällen durch Kleriker[13]; duldet Alexander III. (1159 bis 1181), daß Kanoniker erst mit der Zustimmung des Königs und der weltlichen Fürsten die Wahl vornehmen[14], und verhindert Gregors IX. in den ,,Liber extra" (1234) aufgenommenes Dekretale ,,Massana"[15] (Verbot der Beteiligung von Laien am Wahlakt der Domkapitel; widrigenfalls Ungültigkeit der Wahl; Verwerfung gegenteiligen Gewohnheitsrechts) nicht die Durchsetzung fürstlicher Privilegien im 13. Jh. und in den folgenden Jh.[16].

2. Da der von der electio canonica auf den Wahlakt verengte Begriff der Wahl die Herausbildung fester Wahlkörper begünstigte und der Wahlakt zur Angelegenheit des Klerus wurde, war es ein ganz natürlicher Vorgang, daß die Domkapitel entsprechend ihrer historisch gewachsenen Natur und Aufgabe das exklusive Recht der Bischofswahl durch Gewohnheit erwarben[17]. Kan. 28 des II. Lateranense setzt die Domkapitel als Wahlgremien voraus und bestimmt, daß der Rat der viri religiosi gehört wird. Der Personenkreis (Bischöfe der Provinz, Äbte, Prioren, Prälaten, Pröpste, Pfarrer der Stadt, Landpfarrer, Kapläne, Klerus der Bischofsstadt) und die Funktion (Beratung oder aktive Wahl) dieser viri religiosi sind bei den Dekretisten und Dekretalisten umstritten. Ihre Beteiligung erscheint in den päpstl. Dekretalien und bei den Dekretalisten des 13. Jh. fortschreitend als Ausnahme, spezielles Gewohnheitsrecht oder Privileg[18]. Schon Kan. 24 des IV. Lateranense (1215) sagt nur noch, daß ,,derjenige gewählt werden soll, dem alle oder die maior et sanior pars des Kapitels zustimmen"[19].

3. Durch Dekret der Fastensynode von 1080 legte Gregor VII. den Grund für die päpstl. Einflußnahme und die Bedingungen, unter denen das Besetzungsrecht auf den Apost. Stuhl übergeht: ein zum päpstl. Visitator ernannter Bischof überwacht die Wahl; der Metropolit oder der Papst bestätigen sie; erfolgt sie unkanonisch, so geht das Besetzungsrecht auf den Metropoliten oder den Papst über[20]. Die Suffraganbischöfe verlieren das Recht, die Wahl des Metropoliten zu bestätigen und ihn zu konsekrieren. Die Konzilien im Lateran und in Lyon präzisieren die Bedingungen der aktiven und passiven Wahlfähigkeit, die Fristen und Formen der Wahl. In Zusammenhang mit den Bestimmungen des IV. Lateranense

---

[12] A.a.O. 212.
[13] A.a.O. 209f.
[14] A.a.O. 196 (Dekretale ,,Quia requisistis", 2 Comp. 1.3.2).
[15] X I 6.50 (CorpIC, ed. Friedberg). Vgl. *K. Ganzer*, Zur Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel in Theorie und Praxis des 12. und 13. Jh.: ZSavRGkan 57/1971, 22–82, 76.
[16] Vgl. *K. Ganzer*, Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. (Forsch. zur kirchl. Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 9), Köln 1968, 34 ff. *W. Kölmel*, Wie haben die Bischofswahlen den politischen Mächten Gelegenheit zu Manipulation geboten?: Concilium 8/1972, 515–519, bes. 516f.
[17] Sie waren seit dem 8. Jh. aus den Hausgemeinschaften der Bischöfe und hochgestellter Kleriker, aus priesterlichen Zusammenschlüssen unter dem Bischof zum Dienst in der Liturgie und der Verwaltung und aus den als Pflanzstätten geeigneter Mitarbeiter der Bischöfe an Bischofssitzen gegründeten Mönchskonventen hervorgegangen, nahmen schon im 9. Jh. feste Struktur an und wurden im 12./13. Jh. zu einem integrierenden Bestandteil der Bistumsverfassung. HB. der Kirchengeschichte III/1 302 ff; III/2 294 f.
[18] *Ganzer*, Zur Beschränkung der Bischofswahl, 73 ff.
[19] X 1.6.42 (CorpIC).
[20] HB. der Kirchengeschichte III/1 428.
[21] X 1.6.42.

(Devolution des Wahlrechts an den nächsthöheren Oberen bei Fristüberschreitung; Entzug des Wahlrechts bei Formverstößen[21]) kommen die Meinungen auf, die Devolution an die Metropoliten sei ein Zugeständnis Innozenz III. gewesen (Bernhard von Parma), Wahlrecht der Domkapitel und Devolution an den Metropoliten seien Ausnahmen des alten Rechts, das dem Papst die Besetzung aller Bistümer zugestanden habe (Johannes Andreae), und setzt sich in der Praxis der Kurie und der Lehre der Kanonisten die Auffassung durch, daß die Devolution stets an den Papst erfolgt[22].

Nachdem der Apost. Stuhl ohnehin die Zuständigkeit bei Postulation unkanonischer Kandidaten, Appellation wegen Wahlstreitigkeiten, Versetzung, Absetzung und Resignation von Bischöfen an sich gezogen hatte, wurde Innozenz IV.[23] durch allgemeine Wahlverbote und Bistumsreservationen über ausgedehnte Länder und Gebiete für die weitere Entwicklung richtungweisend. Zur Abwehr der Häresie der Katharer, im Kampf gegen die Staufer und die Ghibellinenstädte, bei politischen Auseinandersetzungen in fast allen Teilen Europas folgten ihm darin seine Nachfolger. Unter Clemens IV., Bonifaz VIII. und den Päpsten des Exils von Avignon traten fiskalische Motive in den Vordergrund: Urban V. reservierte schließlich am 4. 8. 1363 die Besetzung ,,aller vakanten und aus welchem Grund auch immer vakant werdenden Patriarchate, Erzbistümer und Bistümer dem Apost. Stuhl''[24].

Als die altkirchliche Ordnung in Sachen Besetzung der Bistümer während des 13./14. Jh. auf den Kopf gestellt wurde, stützten die Autoritäten sich auf 3 Gründe: den leonischen Begriff der Vollgewalt[25], die Exegese von Mt 16, 18f und die Idee der Stellvertretung Christi. Die Vollgewalt, umfassend die richterliche, gesetzgebende, administrative und lehramtliche Oberhoheit, ist Petrus und seinen Nachfolgern von Christus übergeben. Alle anderen Bischöfe erhalten ihre Jurisdiktion vom Papst[26]. In Petrus nimmt der ganze priesterliche Ordo seinen Anfang. Als vicarius Christi vertritt der Papst ,,nicht die Stelle eines bloßen Menschen, sondern des wahren Gottes''[27]. Innozenz III. folgert daraus, daß er ,,supra ius'' dispensieren könne[28]. Aus der Vollmacht über alle Menschen beansprucht Innozenz IV. das Recht, von menschlichen Gesetzen ohne Grund (sola voluntate), von Mönchsgelübden aus Gründen der Gemeinnützigkeit und in Dingen gegen das Evangelium und den allgemeinen Status der Kirche aus triftigem Grund zu dispensieren[29].

Der Einfluß des römischen Rechts (imitatio imperii: der Papst steht der Rechtsordnung der Kirche gegenüber wie der Römische Kaiser seinen Gesetzen[30], der Fürst ist nicht durch sein Gesetz gebunden[31]), aristotelisch-thomistischer Positivismus[32] und der Geist des Nominalismus beherrschten Päpste und Kanoni-

---

[22] *Ganzer*, Papsttum und Bistumsbesetzungen, 24, 26f.
[23] *Ganzer*, Papsttum und Bistumsbesetzungen, 44f, 137–142.
[24] A.a.O., 89.
[25] *Leo d. Gr.*, Ep. 14, 1 (PL LIV 671, 676); Sermo 5, 4 (PL LIV 155).
[26] *J. A. Watt*, The theory of papal monarchy in the thirteenth century: Tr. 20/1964, 179–317, 256f.
[27] X 1.7.2–3; X 1.8.4 (Innozenz III.).
[28] X 3.8.4.
[29] X 3.34.8; X 3.35.6.
[30] *G. Le Bras*, Le Droit Romain au service de la domination pontificale: Revue Historique de Droit Français et Etranger 4. Série 27/1949, 377–398, 390ff.
[31] X 3.35.6 (Innozenz IV.).
[32] Vgl. *Ganzer*, Papsttum und Bischofsbesetzungen, 30.

sten[33] des 13. Jh., ehe die Theologen des 14. Jh. den ideologischen Reim darauf machten[34] (der Ockhamismus lehrte, daß Gott auch das Gute zum Bösen, das Böse zum Guten hätte erklären können) und Marsilius von Padua († 1342) dem Papalismus die Gegenkarikatur vorhielt: das Volk ist der Träger der kirchlichen und staatlichen Gewalt.
Wenn Ägidius Romanus den verstiegenen Vergleich macht, daß der Papst die Erwählung der Prälaten ohne Wahl vornehmen könne, wie Gott die Erstursache der natürlichen Dinge ist, so weist er noch darauf hin, daß Gott fast immer nach den Gesetzen der Schöpfung (Zweitursachen) handelt[35]. Auch möchte Heinrich von Segusia (Hostiensis, † 1270) mit dem Aphorismus ,,sic omnia pape liceant, quero, utrum ipsum hec omnia deceant" und mit dem Mahnruf ,,caveat, caveat" die rechtliche Vollmacht in die sittliche Verantwortung eingebunden wissen[36]. Aber die Moral selbst war lax. Außer einer Tat ,,contra fidem" und einer Beleidigung Gottes ,,per peccatum mortale" sollte dem Papst alles erlaubt sein[37]. Moral war nicht mehr Ausdruck und Aufruf der das Wesen Gottes spiegelnden Schöpfung und des Mysteriums der Kirche. An der Stellvertretung interessierten den Zeitgeist mehr die Macht Gottes und die Einnahme seiner Position als die Unterwerfung unter den gegenwärtigen Herrn, die Verpflichtung auf sein Vermächtnis und der Dienst an der Heilssendung der Kirche aus der Vollgestalt ihres Wesens und aus ihren Lebensäußerungen in Haupt und Gliedern.
Es ist ein ökumenisches Desiderat ersten Ranges, die solcherart vom göttlichen Wort losgelöste und zum Selbstzweck gewordene kirchliche Vollmacht wieder in die Beziehung zu ihrem hl. Ursprung Jesus Christus und zu ihrem Ziel, der Auferbauung der Kirche, einzubinden, damit sie der Wahrheit des Evangeliums und deren Entfaltung in jedem Gläubigen dient[38]. Seit dem II. Vatikanum versucht die Theologie, die Bedeutung, die der Rezeption und dem Konsens des Volkes gegenüber und zusammen mit der Vollmacht der Hirten zukommt, zu erfassen und herauszustellen. Die Sobornost-Theologie der slawischen Orthodoxie[39], wonach die Katholizität des Gottesvolkes, d. h. dessen Erkennis der Wahrheit und Leben der Liebe im Geist, die Ökumenizität der Konzilien prüft und deren Beschlüsse durch die Rezeption verbindlich macht[40], sowie die Meinung des altkath. Theologen W. Küppers, daß zu unterscheiden sei zwischen der vorhergehenden, begleitenden und nachfolgenden Rezeption des Volkes und dem Konzilsakt der Amtsträger, die zu Entscheidungen für bestimmte Fälle beauftragt sind[41], setzen eine Kirche ohne das authentische und letztgültige Zeugnis des Bischofskollegiums und des Papstes voraus. Doch werden auch in der kath. Kirche geistige Güter durch die Rezeption tiefer erkannt, reicher angeeignet und neu

---

[33] *Tancred* über den Papst (nach 1203): ,,de nihilo facit aliquid . . . de iustitia potest facere iniustitiam corrigendo ius et mutando . . ." (Glosse, 3 Comp. 1.5.3., Vat. lat. 1377, fol. 158r). *Bernhard von Parma* (Mitte 13. Jh.): ,,. . . etiam naturam rerum immutat . . . et de nullo potest aliquid facere . . ." (Glosse zum Liber Extra, X 1.7.3).
[34] *Aegidius Romanus*, De ecclesiastica potestate (1302). *Augustinus Triumphus*, Summa de potestate ecclesiastica (1326).
[35] De eccl. pot. 3, 9 (ed. *R. Scholz*, Neudruck Aalen 1961, 191).
[36] Lectura sive apparatus super quinque liberis Decretalium, Argentine 1512 (X 3.34.7, II fol. 134 va).
[37] A.a.O.
[38] Vgl. *L. Bouyer*, Die Kirche II, Einsiedeln 1977, 380f.
[39] Von Chomjakow († 1860) begründet. Vgl. LThK² IX 841f.
[40] *L. Stan*, über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche: Konzile und die ökumenische Bewegung, 72–80, 76.
[41] W. Küppers, Rezeption, a.a.O., 81–104, 84.

verwirklicht[42], wobei das Lehramt für den Kommunikationsprozeß und die Wahrheitsfindung zwischen ,,autoritärem Totalitarismus und liberalem laisser faire" den notwenigen Freiraum eröffnet und schützt[43].
Im CIC, der auf einem hierarchologischen Kirchenbild fußt, erscheint der Konsens nicht als ein Konstitutiv der Existenz und der Verpflichtung des Gesetzes: leges instituuntur, cum promulgantur (c. 8 § 1). Doch gilt bezüglich der bloß kirchlichen (menschlichen) Gesetze in Praxis und Lehre: werden sie von der Gemeinschaft oder ihrer Mehrheit von Anfang an nicht aufgenommen, so verlieren sie ihre verpflichtende Kraft und verfallen[44]. Gegen die Mehrheit der Theologen und Kanonisten[45] hielt sich als Ausdruck dessen, daß das Recht in Gewohnheit und Gesetz zwei Quellen hat, auch eine Tradition durch, für welche die Annahme zum Gesetz selbst gehört[46]. Man wird die Akzeptation nicht in Konkurrenz zur Jurisdiktion der kirchlichen Autorität setzen, da sie nicht über die Verbindlichkeit von deren Akten befindet[47]. Sie ist aber mehr als die Deklaration, daß die Beschlüsse von Anfang an rechtsgültig waren[48], da sie diese öffentlich bestätigt und konkret in Kraft setzt. Sie liegt auf der Ebene des Zeugnisses und zielt auf den Gehalt und den Zweck des Gesetzes. Auf dieser Ebene begegnet der Konsens des Volkes den Akten der Hierarchie auch dort, wo es sich um Glaubens- und Sittenfragen, insbesondere um dogmatische Entscheidungen darüber handelt. Der Glaubenssinn des Volkes und die Entscheide des Hirten sind zwei zueinander sich dialogisch verhaltende Quellen der Erkenntnis und des Lebens der Wahrheit[49]. Wenn Kathedralentscheidungen des Papstes ,,aus sich selbst, nicht erst aus dem Konsens der Kirche unabänderlich sind" (DS 3074), so setzt das, da der Papst Zeuge, nicht Offenbarer ist, voraus, daß er sich auf eine nach seinem Urteil geeignete Weise über den bekannten und gelebten Glauben des Gottesvolkes informiert hat. Unfehlbare Lehrentscheidungen sind der Grenzfall, in dem durch Christi Verheißung und des Geistes Beistand die rechtsverbindliche Definition und der Glaube des Volkes zusammenfallen, und das Paradigma, wie jurisdiktionelle Akte in der Kirche aus der Spannungseinheit des speziellen Zeugnisses der ordinierten Amtsträger und des Glaubenssinnes des Gottesvolkes kommen sollen.
Die Urform des Zeugnisses und seiner unterschiedlichen Arten ist der Glaube, in unserer Frage nicht so sehr der Akt der Annahme und des Gehorsams gegenüber dem sich mitteilenden und den Menschen neuschaffenden Gott, als vielmehr die Bejahung und das Verständnis der Glaubensgegenstände, das Credo Ecclesiam. Er verweist auf den metakanonistischen Bereich, den Ort der Theologie des Kirchenrechts.

---

[42] Vgl. *A. Grillmeier*, Konzil und Rezeption: ThPh 45 (1970) 321–352.
[43] *W. Kasper*, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 128–133.
[44] *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts I ([11]1964) 86f.
[45] Bei *Thomas v. A.* (S. Th. II, 2, 5 ad 3) ist der Konsens der Akt des Gesetzesgehorsams. Gratian formuliert: leges instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur (D. 4 DG p.c. 3).
[46] Vgl. *H. Müller*, 215f. *Ders.*, Rezeption und Konsens in der Kirche: ÖAKR 27/1976, 3–21, 10ff.
[47] So *M. Cappellari* (nachmals Gregor XVI.) und *A. Pichler* (gegen Döllinger). Vgl. *Müller*, Rezeption und Konsens, 17.
[48] Gegen *P. Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland III/1, Berlin 1879 (Graz 1959), 349.
[49] *M. Seckler*, Glaubenssinn: LThK[2] IV 945–948. *H. J. Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität, Mainz 1975, 421–426. *Müller*, Rezeption und Konsens, 18.

II. Kirchenbegriff, Kirchenrecht und Bestellung der Bischöfe

Theologie des Kirchenrechts ist letztlich nicht Sache spezieller Theologumena. Existenz und Eigenart des kan. Rechts im ganzen können nicht gut aus einer Form der Zwei-Reiche-Lehre (J. Heckel), aus der Glaubensgemeinschaft als einer christokratischen Bruderschaft (E. Wolf) oder aus der Konvergenz zwischen einer subordinatianischen Trinitätslehre, in der der Vater als gnädiger Institutor, der Sohn als verpflichteter Rezeptor, der Geist als beider Drittbezug erscheint, und einer in einen kirchlichen und einen staatlichen Personenverband verfaßten christlichen Körperschaft (H. Dombois) abgeleitet werden. In den beiden ersten Fällen werden das Recht der Kirche und sein göttlicher Ursprung (ius divinum), im letzteren Falle die in ein Gnadenrecht und ein Gerechtigkeitsrecht zerfallende Einheit des Rechts fragwürdig. Die Unterscheidung zwischen einer Jurisdiktion der Ordinierten und einer von den Laien bei der Bischofswahl ausgeübten Jurisdiktion, die durch Gewohnheit oder Delegation erworben wird[50], ebenso wie die Unterscheidung zwischen essentiellen und hinzukommenden Teilen der päpstl. Vollgewalt[51] bleiben an isolierten Elementen des Kirchenrechts hängen. Dasselbe trifft auch zu, wenn man das bekannte Wort Augustins „Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ"[52] durch die Trinitätslehre des Kirchenvaters illustriert und hervorhebt, daß das Amt (wie die göttlichen Personen) subsistierende Relation, seinem ganzen Wesen nach Dienst für die anderen ist[53]; denn das Christsein ist wesentlich ein Für-einander-Sein: *Ein* Christ ist *kein* Christ.

Der Laie ist durch Taufe und Firmung in einen sakramentalen Stand erhoben und handelt in der Person Christi, an dessen prophetischem, priesterlichem und königlichem Amt er auf seine Weise teil hat[54], wenn er in Zuordnung zum Amtsträger und zum Mitchristen spezifische Akte in der Ausrichtung des einen Auftrags der Kirche innerkirchlich und in der Welt leistet, auch wo seine Dienste nicht amtsrechtlich geregelt, nicht zu einem soziologischen Berufsbild zusammengefaßt und nicht durch die missio canonica in ein besonderes Verhältnis zum Dienst der Ordinierten gesetzt sind. Von der Frage des Rechts auf die Frage nach dessen sittlicher Einbindung weicht A. Rosmini aus, indem er die Bischofswahl durch Klerus und Volk als ein göttliches Recht im moralischen Sinn bezeichnet[55]. Auch wenn die deutsche Kirchenrechtswissenschaft in der Auseinandersetzung mit dem Ultramontanismus zwischen Verfassungsform und Regierungsform unterschied[56], umging sie den springenden Punkt, die rechtlich zu bestimmenden Realitäten der Amtsgewalt, ihrer Gegenstände und ihrer Ausübung.

---

[50] So bei den Dekretisten Wilhelm von Gascogne und Laurentius Hispanus. Vgl. *Müller*, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl, 209f.

[51] Der febronianistisch eingestellte Kanonist *J. C. Barthel* († 1771) zählt die Bestätigung der Bischofswahl, die Translation eines Bischofs auf ein anderes Bistum und die Annahme der Resignation eines Bischofs zu den in der Geschichte faktisch der Zuständigkeit des Papstes zugewachsenen Angelegenheiten (Akzessorien). *V. Klingel*, Die päpstliche Autorität nach Johann Caspar Barthel, Rom 1972, 72f. Ähnlich die josephinischen Kanonisten. Vgl. *K. Walf*, Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler, Köln 1975, 61ff.

[52] Serm. 340, 1 (PL XXXVIII 1483).

[53] *J. Ratzinger*, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes: GuL 41 (1968) 371.

[54] LG 31.

[55] Die fünf Wunden der Kirche, 216, 232, 235, 237.

[56] *J. F. von Schulte*, Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts III/1 (Stuttgart 1875), Graz 1956, 346–349. *H. J. Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität, Mainz 1975, 142–145.

Näher an den Ort des Kirchenrechts und seines theol. Verständnisses schlechthin, nämlich an das Mysterium der Kirche als Volk Gottes, Heilssakrament und Leib Christi, führt die Thematik heran, die man auch die theol. Heimholung des Papstes in die Kirche genannt hat, nämlich das Problem der Umschreibung seiner Unfehlbarkeit und seines Jurisdiktionsprimats in der Gemeinschaft seiner Amtsbrüder und aller Brüder und Schwestern im Sein und Tätigsein der Kirche[57]. Die unfehlbaren päpstl. Lehrentscheidungen wurden auf dem I. Vatikanum nicht nur formal als Akte des obersten Hirten und Lehrers der Christenheit, die alle Gläubigen verpflichten (DS 3074), sondern auch inhaltlich als Glaubens- und Sittenlehre (DS 3074) der Offenbarung bzw. ihrer mißverständlich so genannten Quellen Schrift und Überlieferung (DS 3006), als Teil des depositum fidei (DS 3070) bestimmt. Der Entscheidung eines Papstes gehen immer schon voraus die Schrift und ihre Auslegung in Glaubensformeln und Dogmen oder auch das einmütige Zeugnis der ganzen Kirche, für deren Unfehlbarkeit jene des Papstes nicht der Ersatz, sondern der Exponent ist (DS 3074).
Anders verhält es sich mit der Definition des päpstl. Jurisdiktionsprimats. Er wird nicht wirklich inhaltlich umschrieben, wenn zu den Formalia, daß er universal, ordentlich, bischöflich und unmittelbar ist (DS 3060), hinzugefügt wird, daß die übrigen Hirten und alle Gläubigen ihm nicht nur in Dingen des Glaubens und der Sitte, sondern auch der Disziplin und der Kirchenleitung hierarchische Unterordnung und wahren Gehorsam schulden; denn erst aus dem theol. Verständnis von der Kirche, in der und für die der Papst den Petrusdienst ausübt, ergibt sich, was es mit der Gesetzgebung, Rechtsprechung und Exekutive auf sich hat. Das deutet das I. Vatikanum selbst an, indem es auch in Zusammenhang mit der Jurisdiktion vom Papst als dem Lehrer der Christenheit spricht (DS 3059) und die Einheit mit ihm in der Gemeinschaft des Glaubens verlangt (DS 3060). Und es ist wiederum das durch das II. Vatikanum entwickelte Kirchenbild, wodurch inhaltlich festgelegt wird, was das Amt des Papstes fordert, das er jederzeit „ad placitum" ausüben kann (LG, Nota expl. praev. 4). Dem Kirchenbild ist zu entnehmen, welche Rechtsmaterie dem einzelnen als Recht und Pflicht zukommt, auf welche Weise mehr Recht geschaffen und in Konfliktsfällen zwischen Rechtsgütern abgewogen werden kann, um Prioritäten zu setzen.
In dem Sinngefüge, in dem das Gottesvolk als Leib Christi und Institution, als Heilsgut und Heilssakrament, als res et sacramentum die eine prophetische, priesterliche und königliche Sendung Christi durch ihre Grundvollzüge für die Welt ausübt, erhält das Kirchenrecht im ganzen seinen theol. Ort. Der Schwerpunkt liegt dabei in den heilswirksamen Vollzügen (Kirche als sacramentum tantum). Darüber hinaus bilden die rechtliche Organisiertheit der Gemeinschaft der Glaubenden und ihre das Recht überbietende Liebe zu Gott und den Mitmenschen das Motiv der Glaubwürdigkeit der heilswirksamen Vollzüge (Kirche als sacramentum tantum im weiteren Sinn) und stellen selbst Heilsgüter dar (res tantum). Es ist zu beachten, daß in den Vollzügen, die rechtlich geordnet sind, zu deren tatsächlich Heil wirkendem Vollzug, z. B. in der Feier der Sakramente, auch Akte des Glaubens und der Liebe notwendig sind. Dann wäre das Recht Teil der Ver-

---

[57] *H. J. Pottmeyer*, Der Papst, Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri: In der Nachfolge Jesu Christi, Freiburg 1980, 55–91, 63.

mittlung und des Ausdrucks von Heil, die Liebe aber die umgreifende Realität in der Vermittlung wie auch als höchster Ausdruck und als das bleibende Wesen des Heils[58].

Aufgrund dieses Kirchenbildes könnte die geistliche Vollmacht der Ordinierten (potestas sacra) von ihrem Ursprung Jesus Christus, ihrer Mitteilung durch die Ordination, ihrem Wesen als Ordo und von ihrem Ziel, dem Dienst an und in der prophetischen, priesterlichen und königlichen Sendung der Kirche (munera) her verstanden werden. Sie wird relativ zur Verfaßtheit und Sendung der Kirche entsprechend gestuft übertragen, so daß sie im Papst, den Ortsbischöfen, Priestern und Diakonen ihre personalen und amtlichen Verkörperungen erhält, ob sie von den einzelnen oder auf kollegiale Weise ausgeübt wird. Diese vom Evangelium und dem Dienst an ihm untrennbare Vollmacht, die im Papst und im Bischofskollegium ihre Voll- und Höchstgestalten hat, garantiert die Integrität der Kirche in ihrem Sein und übernimmt im tatsächlichen Vollzug der Ämter des Lehrens, Heiligens und Leitens unvertretbare spezifische Dienste. Diese aber sind ähnlich, wie schon der Dienst an dem glaubensgemäßen Selbstverständnis der Kirche auf den Glauben des Gottesvolkes verwiesen ist, ihrer Natur nach den auch ihrerseits unvertretbaren spezifischen Diensten der Laien zugeordnet.

Haben der Bischof in der Gemeinschaft mit dem Papst und der Priester in der Gemeinschaft mit dem Bischof kraft der Weihe die Aufgabe, in der Person Christi des Hauptes und in der Repräsentation der ganzen Kirche (LG 22; 23; 26; 28) das Gottesvolk durch Wort und Sakrament zu erbauen und es dementsprechend zu leiten (LG 17; 21; 27; PO 9), so haben die Laien aufgrund von Taufe und Firmung im Namen Christi die Sendung, als Glieder seines Leibes in aktiver Mitträgerschaft ihren Teil in der Verkündigung, Liturgie und Diakonie zu leisten (LG 31). Ihr Glaubensdienst, besonders in der Familie, ihre Rolle in der Feier der Sakramente und ihre Initiative bei der Schaffung von Gewohnheiten durch Anwendung des Evangeliums in der Kirche selbst und in den Weltbereichen haben Bedeutung für die Integrität der kirchlichen Grundvollzüge, wenn nicht für deren Konstitution schlechthin, auch wenn sie in einem Freiheitsraum ausgeübt werden; sie liegen der besonders geregelten Mitarbeiterschaft mit dem Apostolat der Hierarchie (Religionsunterricht und Katechese, Akolythat und Lektorat, Laienräte) und dem Laiendienst in geistlichen Ämtern (Predigt, Richteramt)[59] (LG 33,3) voraus, sind wie der Dienst des Ordinierten auf Lebenszeit angelegt und können analog zu diesem als sakramental grundgelegt und durch Struktur und Sendung der Kirche determiniert verstanden werden.

---

[58] Diese Ausdifferenzierung der kirchlichen Dimensionen erst verhindert das Mißverständnis, als diene das Gefüge der Kirche dem Geist zum Aufbau des Gefüges, als sei die hierarchische Gesellschaft die geschichtliche Form des Heils, anstatt als Mittel zum Zweck zu dienen: heile Personengemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander, in Christus, als Leib Christi. Vgl. *W. Aymans*, Die Kirche – Das Recht im Mysterium der Kirche: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1979, 3–11, bes. 8–10. In LG 8 müßten Kirche als mystischer Leib Christi und Kirche in ihren Vollmitgliedern als sakramentalrealer Leib Christi unterschieden werden. Das soziale Gefüge der Kirche dient dem Geist zum Aufbau des Leibes Christi. Dieser ist die sakramentale Realität derer, die „den Geist besitzend" nicht nur im Glauben mit dem sichtbaren Gefüge der Kirche verbunden sind (mystischer Leib Christi), sondern nach LG 14 in der Liebe die volle Kommunion mit der Hierarchie und allen Brüdern und Schwestern eucharistisch leben (sakramentalrealer Leib Christi, 1 Kor 10, 17; 12, 13.27). Vgl. *H. Müller*, Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts: ÖAKR 28/1977, 81–98.

[59] Vgl. *W. Aymans*, Die in besonderen Dienst genommenen Kirchenglieder: Grundriß 130ff.

Das II. Vatikanum hat mit dem Begriff der Gewalt (potestas) die Autorität des ordinierten Amtes des Papstes, des Bischofs und des Presbyters bezeichnet (LG 22,2; 27,2; CD 2, 2; 4, 1; 8; 9, 1; 15, 1; vgl. PO 2, 3), gleichzeitig aber den Laien in Eigenständigkeit Recht, Pflicht und charismatische Kompetenz zur Wahrnehmung ihrer Sendung zugesprochen (LG 34; 35; Apostolicam actuositatem 3, 1.4), wobei ihre Diakonie am Königtum Christi für die ganze Schöpfung aus der Teilhabe an der Gewalt des erhöhten Herrn über die Unheilsmächte in königlicher Freiheit geschieht (LG 36, 1). Soll daher auch die Kompetenz des Laien geistliche und rechtliche Vollmacht (potestas sacra) sein[60]? Soll der Laie schon aufgrund seiner durch das Recht zu umschreibenden Grundmitgliedschaft in der Kirche Kooperator der ordinierten Amtsträger heißen[61]? Oder ist die Vollmacht der Kirche in äußerstem Gegensatz zu solchen Auffassungen allein im ordinierten Amt deponiert? Es handelt sich hier um das terminologische und sachliche Problem, wie der qualitative Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem besonderen Priestertum (LG 10, 2) verfassungsrechtlich zum Ausdruck gebracht wird. Vieles spricht dafür, daß die kirchliche Vollmacht zwar nicht in zwei unabhängige und gegenläufige Gewalten gespalten ist[62], wohl aber ihre Einheit und Ganzheit in polarer Struktur und Funktion hat, so daß von beiden Polen Initiativen ausgehen, die ihre authentische Integration immer durch das ordentliche Amt erhalten[63]. Dieses ist die letztverantwortliche Instanz der Lehre, Liturgie und Leitung und soll im exekutiven Teil des Leitungsdienstes den gebührenden Spielraum haben. Erst in dieser polaren Gestalt wäre die Vollmacht der Kirche das Zeichen dafür, daß 1. die Kirche ihr volles Wesen als Heilssakrament nur in und aus ihrer Verfaßtheit in Hirten und Laien aktualisiert, 2. das Volk seine dreifache Sendung nur als Gabe des Herrn ausübt und 3. die Hierarchie nicht die Autorität der Kirche monopolisiert oder eine Autorität über die Kirche usurpiert (Vat. II, Dei Verbum 10, 2), sondern apostolische Autorität zum Dienst in der Kirche besitzt.
Für die Zuordnung der Rollen der Hirten und des Volkes und für das Verhältnis zwischen dem allgemeinen und dem besonderen Priestertum im Leben der Kirche mag als Beispiel die Feier der Eucharistie genügen, wo der Priester für die rechte Weise der Einigung des Volkes mit Christus im Wort und Sakrament Verantwortung trägt, das Volk einlädt, das Opfer Christi real und wirksam vergegenwärtigt und die Kommunion darreicht, das Volk die Gaben darbringt zum Zeichen der Bereitschaft, Leib und Leben in den Dienst der Gottesherrschaft zu stellen, und wo schließlich beide ohne Unterschied in der Kommunion die Hoch-

---

[60] Dazu *P. Krämer*, Dienst und Vollmacht in der Kirche, Trier 1973, 111 ff. Der Entwurf des neuen CIC scheint cc. 96, 128 für Laien nur den Begriff der delegierten potestas regiminis, nicht einer durch die Taufe begründeten Art von sacra potestas einzuführen. Vgl. *P. Krämer*, Die geistliche Vollmacht: Grundriß 172.

[61] Vgl. *H. Schmitz*, Reform des kirchlichen Gesetzbuches, Trier 1979, 108: Die Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt durch Laien geschehe nicht participatione, sondern in cooperatione mit dem ordinierten Amt. Dies legt den Begriff einer eigenständigen, wenn auch durch die missio determinierten Gewalt des Laien nahe.

[62] Diese Befürchtung äußert *Aymans* (a.a.O. 130 f., Anm. 23) im Blick auf die Erklärung Pauls VI., daß durch die Beschränkung des Klerus-Begriffs auf die Ordinierten klarer zwischen dem, was dem Kleriker vorbehalten, und dem, was dem Laien übertragbar ist, unterschieden werden kann (MP MinQ, Einlt. Abs. 6) und im Blick auf die nachkonziliare Gesetzgebung. Lit. zu dieser verfassungsrechtlichen Frage bei *H. Müller*, Der Anteil der Laien, 210, Anm. 5 (Daneels, Krämer, Mosiek).

[63] Vgl. *Aymans*, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts: Grundriß 421 ff, bes. 426 ff. Was hier über das munus docendi gesagt wird, kann analog auf die munera sanctificandi et regendi übertragen werden.

zeit des opfernden Lammes und der in seinem Blut gereinigten Braut feiern, damit das Opfer Christi im vollen Sinn zum Opfer der Kirche werden kann[64]. Man trifft daher nicht die ganze Wahrheit, wenn man das allgemeine Priestertum nur als Voraussetzung des besonderen und nur von der Gabe des Heilsstandes her definiert. Es ist immer auch Dienst gemeinsam mit dem besonderen Priestertum und für dieses darüber hinaus das Ziel. In der sakramentalen Kommunion mit dem opfernden Hohen Priester Jesus Christus vollendet sich das Priestertum der Kirche. In der Grundordnung des Christseins wird die volle Zugehörigkeit zur Kirche als dem Heilssakrament und dem Heilsgut gelebt.

Mehr noch als die theol. Entwicklungen brauchen kanonistische Umsetzungen Zeit und Geduld. Der Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche ist zwar in Struktur (Tit. I) und Ämter (Tit. II) der Kirche gegliedert, bekommt aber das Verfaßtsein der Kirche in Hirten und Volk und die Ausübung ihrer dreifachen Sendung aus dieser Verfaßtheit nicht in den Griff. Er stellt die Verfassung einseitig als die Ordnung der hierarchischen Stände und Ämter dar (Tit. I, Kap. II), läßt bezüglich des Lehr- und des Heiligungsamtes die konstitutive Rolle der Laien als Glieder Christi und der Kirche hinter den durch Delegation oder Amtsübertragung seitens der zuständigen Autorität übernommenen Diensten verblassen (cc. 64, 67, § 4), betrachtet im Heiligungsamt die Hierarchie als die Kirche, die die Sakramente (als ohne Volk erstellbare dingliche Mittel?) spendet (c. 66), und führt im Leitungsamt alle rechtliche Kompetenz auf die Autorität der Hierarchie und die Beteiligung an dieser zurück (c. 71, §§ 3.4; c. 73, § 3), weiß allerdings auch um rechtliche Gewohnheiten, die vom Volk initiiert sind (c. 73, § 2)[65].

Unter den Kanonisten herrscht kein Konsens, der ausreicht, im ,,Grundriß des nachkonzi-

---

[64] Daß die Sakramente kraft Vollzugs (ex opere operato), nicht kraft der subjektiven Heilsverfassung besonders des Priesters wirken, heißt nicht, daß sie wirken, ohne in rechter Weise konstituiert zu sein. Diese Konstitution kann durch die Begriffe Materie und Form, aktive Spendung und passiver Empfang nicht adäquat beschrieben werden. Sie geschieht durch gemeinsame Zeichenhandlungen. Man kann sich ein Sakrament nicht selber spenden. Man kann auch dem anderen keines spenden, ohne daß es in gemeinschaftlicher Feier konstituiert wurde (Krankenkommunion) bzw. ohne daß der andere die notwendigen Akte beiträgt, was im Falle der Buße und Ehe deutlich, im Falle der Taufe, Firmung und Weihe weniger auffällig und im Falle der Eucharistie noch zu wenig theol. reflektiert ist. Wenn die Kommunion wenigstens des Priesters zur Integrität des Meßopfers gehört, für die Gläubigen die Kommunion die sakramentale Teilnahme am Opfer Christi ist (DS 3854) und kein Priester ohne einen Ministranten zelebrieren darf (CIC c. 813), so kann man den Opfercharakter der Eucharistie nicht allein in die Wandlung verlegen, die Kommunion nicht allein als Mahl verstehen, als Priester nicht ohne Bezug zum Volk zelebrieren. Das Mysterium der Repräsentation des Opfers Christi, der Opferzwecke und sozialen Früchte wird dadurch nicht geschmälert, sondern vertieft und erweitert. Die Vorstellung von einer autarken, individuellen Vollmacht des Priesters geht Hand in Hand mit der Vereinnahmung des vergegenwärtigten Opfers Christi für den religionsgeschichtlichen Opferbegriff, demzufolge der Mensch unmittelbar Gott opfert, doch nicht sich selbst, sondern eine ihn vertretende Gabe. Entsprechend will man in der Eucharistie Christus opfern. Zweifellos hat Christus durch sein Selbstopfer den Sinn aller Opfer erfüllt. An dieser Erfüllung hat das Opfer der Kirche dann vollen Anteil, wenn sie durch ihn, mit ihm und in ihm sich selbst opfern kann und darf.
Das II. Vatikanum hat wie schon die Enzyklika ,,Mediator Dei" (1947) offen gelassen, durch welche unterschiedlichen Akte Priester und Volk in der liturgischen Handlung der Darbringung und Kommunion sich selbst mit dem göttlichen Opferlamm darbringen und was der Zusammenhang von Darbringung und Kommunion ist (LG 11, 1). Es gelangte im übrigen zu spannungsgeladenen, klärungsbedürfigen Aussagen: Der Priester ,,vollzieht das eucharistische Opfer in der Person Christi und bringt es im Namen des ganzen Volkes dar", die Gläubigen wirken an der Darbringung mit (LG 10, 2); sie sollen nicht nur ,,durch die Hände des Priesters", sondern gemeinsam mit ihm sich selbst ,,durch Christus, den Mittler", ,,zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander" darbringen, damit ,,Gott alles in allem sei" (Sacr. Concilium 48). Dann ist wiederum vom bloßen Empfang der Sakramente die Rede, schließlich auch von Gebet, Dank, Zeugnis, Selbstverleugnung und tätiger Liebe, wohl auf die Eucharistie hin und von dieser her (LG 10, 2; vgl. 10, 1; 34, 2).

[65] Text aus den Communicationes erstellbar; deutsche Übersetzung des nicht veröffentlichten Entwurfs der Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF): HerKorr 32/1977, 623–632.

liaren Kirchenrechts" eine beträchtliche Heterogenität zu vermeiden. So kommen W. Aymans bezüglich der Träger des Lehramtes (421ff), A. Mayer bezüglich der Träger der Eucharistiefeier (485ff), P. Krämer (170ff) und M. Kaiser (126) bezüglich der heiligen Vollmacht der Ordinierten und der Mitwirkung der Laien mit dieser aus eigenem Rechtsstand einer Würdigung der Laien als Verfassungselement mehr oder weniger nahe, kommentiert aber P. Gradauer die einschlägigen Bestimmungen des CIC auf deren eigener Grundlage, der Zwei-Gewalten-Lehre, derzufolge das Verkündigungs- und das Leitungsamt in der Jurisdiktion aufgehen (172f), und bringt O. Stoffel bezüglich der Träger der Liturgie die sehr oft peripheren ministeriellen Dienste (Akolythat, Kirchenchor) in den Blick, während er den für die Sakramente konstitutiven (nichtministeriellen) Dienst der Laien als Empfang der Sakramente und Sakramentalien bei Einräumung einer Mitwirkung am eucharistischen Opfer zusammenfaßt (450f).

Die Gliederungsübersicht (Stand von 1977) zum Entwurf des neuen CIC zeigt, daß dem Leitungsamt in der Sendung der Kirche nicht mehr wie dem Lehr- und dem Heiligungsamt (3. und 4. Buch) ein eigener Gesetzesteil zugeordnet ist[66]. Das Leitungsamt wird nur im Zusammenhang mit der Verfassung behandelt und diese mit der Hierarchie identifiziert (2. Buch, 2. Teil, 2. Abschnitt). Daß diese Einseitigkeit wenigstens teilweise kompensiert wird durch einen Verbesserungsvorschlag, der im 2. Buch nicht nur von den Personen allgemein (1. Teil) und dann von den Klerikern (2. Teil) handelt, sondern nach den Rechten und Pflichten aller Gläubigen auch von den speziellen Rechten und Pflichten der Laien (1. Teil, 1. Tit., 1. und 2. Kap.) spricht, bleibt sehr zu wünschen[67]. Wahre Autorität und wirklichen Dienstcharakter erhält jedenfalls die hl. Vollmacht erst durch die Ausrichtung auf die Gesamtheit der Träger und Inhalte der drei Ämter in der Sendung der Kirche[68].

---

[66] Die Gründe überzeugen nicht ganz: Das Leitungsamt sei mehr formell bestimmt und habe auf seiten der Laien nur das Apostolat zur Gesetzesmaterie; das Drei-Ämter-Schema sei ungeeignet, die Normen über den hierarchischen Aufbau der Kirche einzuordnen; der Aufbau der Kirche durch Wort und Sakrament habe besonderen Bezug zum Dienst der Hirten. Vgl. *H. Schmitz,* Reform des kirchlichen Gesetzbuches, Trier 1979, 38 f. *K. Mörsdorf,* Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici: AkathKR 137/1968, 3–38. Der Entwurf des Grundgesetzes bringt Karitas und Vermögensrecht mit dem Leitungsamt in Verbindung (c. 82); Hierarchie als Verfassung ist verkürzte Sprechweise; sind Laiendienste für das Verkündigungsamt und das Heiligungsamt konstitutiv, so müßten sie es für das dem Wort und dem Sakrament nachgeordnete Leitungsamt nicht weniger sein.

[67] *H. Schmitz,* a.a.O. 40, 43, 111f. *H. Schmitz,* Perspektiven des revidierten CIC; Grundriß 37f.

[68] Im Hintergrund steht die Problematik des Verständnisses zwischen potestas sacra und Ämtern der Kirche, eine schwere Hypothek der mittelalterlichen und reformatorischen Theologie. Potestas sacra sollte als den Ämtern vorgeordnet und durch relative Ordination übertragen verstanden werden. Der Einwand, daß dann die sakramentale Vollmacht durch eine nichtsakramentale Jurisdiktion ungebührlich beherrscht wäre, sticht nicht. Die Ungebührlichkeit liegt gerade in der Verfügung durch eine hypothetisch eigenberechtigte Jurisdiktion über den Ordo, der besser als in sich selbst auf die Strukturen der Kirche bezogen und durch die Hierarchie des Ordo von innen her determiniert und regelbar verstanden werden kann. Historisch gesehen ist die Lehre von der Papstwahl und päpstl. Delegation als Quelle aller Jurisdiktion die Theorie auf die fragwürdige Praxis der absoluten Ordination, des Eigenkirchenwesens und der Existenz von regierenden Bischöfen ohne Ordination. Nach dieser Theorie könnten Laien Päpste sein. Nur die Verankerung des Papstamtes im röm. Episkopat bringt klärendes Licht in diese Frage. Es ist kaum die entsprechende Antwort auf die Papstwahlkonstitution Pauls VI. „Romano Pontifici eligendo" vom 1. 10. 75 (AAS 67/1975, 609–645), die bestimmt, daß der Name eines Gewählten, falls er Laie ist, nicht bekanntgegeben werden darf, und erst der zum Bischof (von Rom?) Geweihte die päpstl. Leitungsgewalt besitzt (n. 76, 88ff), wenn man folgert: Das Papstamt erhält der Bischof durch Annahme der Wahl, der Nichtbischof nach Annahme der Wahl durch Empfang der Bischofsweihe (*W. Aymans:* Grundriß 128). Theol. und logisch exakter wäre der Schluß: Papst wird man durch Weihe oder durch Annahme der Erwählung auf den römischen Bischofssitz. Wie könnte anders die päpstl. Jurisdiktion wahrhaft bischöflich sein (DS 3060)? Außerdem ist die Zwei-Gewalten-Lehre (zweifaches Dominium, nämlich des Ordo über den realen, der Jurisdiktion über den mystischen Leib Christi [die Kirche]) von ihrem Ansatz her anstößig und mit der Lehre von den 3 Ämtern Christi bzw. der Kirche, von J. Calvin ausdrücklich thematisiert (im sog. Zweiten Katechismus 1541/42 und in der letzten Auflage der In-

Schließlich kommen für die bestmögliche Art und Weise, die Vorsteher der Ortskirchen zu bestellen, noch 3 Gesichtspunkte in Betracht, die nicht nur zur guten Verfassung, sondern zur Verfassung der Kirche schlechthin gehören.

1. Nicht in Händen der Nachbarbischöfe oder des Papstes, sondern des Presbyteriums, von den Aposteln im Benehmen mit allen Gemeindegliedern eingerichtet und somit älter als der Episkopat, der nach den Aposteln deren Episkopé übernahm, liegt die unmittelbare Verantwortung, die Diözese bei Sedisvakanz in Stand zu halten[69]. Das Presbyterium war in der alten Kirche zuerst auch die Instanz zumindest der Priesterweihe (1 Tim 4, 14) und stets die Hauptinstanz für die Erwählung der Bischöfe[70]. Zwar ist die ordinatorische Handauflegung schon im 3./4. Jh. nicht mehr Sache der Presbyter[71] und lehrt das II. Vatikanum, daß die Bischöfe ihr Dienstamt (Presbytern und Diakonen) nur in Abstufung weitergegeben haben (LG 28) und die Presbyter in der Ausübung ihrer Gewalt von ihnen abhängen (LG 28; CD 15). Aber das Konzil lehrt auch, daß die Presbyter an der Vollmacht (PO 2) und dem Mittleramt Christi des Lehrers, Priesters und Hirten (LG 28) teilhaben. Und das Weihegebet bringt klar zum Ausdruck, daß Gott selbst es ist, der die Sendung zur Mitarbeit mit dem Bischof erteilt[72].

2. Das Presbyterium und sein Haupt, der Bischof, existieren nicht voneinander losgelöst. Verbindet ersteres den Bischof mit dem Volk, so vermittelt letzterer als Glied des Bischofskollegiums der Ortskirche die Gemeinschaft der Kirchen. Entsprechend erfolgte die Erwählung zum Bischofsamt durch die Presbyter und das Volk der Ortsgemeinde in Absprache und unter Beisitz der Bischöfe der Metropolie, die dem Kandidaten auch die Weihe erteilten[73].

3. Als Haupt des Bischofskollegiums und Bischof der Gesamtkirche repräsentiert und garantiert der Papst die Einheit des Kollegiums der Hirten und der Gemeinschaft der Ortskirchen, „in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht" (LG 23; vgl. 22 u. 26). Und wie der Papst als Bischof von Rom Nachfolger des Petrus ist und den primatialen Dienst leistet, so ist er in dieser Doppelfunktion dem Bistum Rom und der Weltkirche durch ein doppeltes Presbyterium, das Presbyterium Roms und dessen universalkirchlichen Teil, den Kardinalat, verbunden[74]. Der Anteil des Papstes an der Bestellung der Bischöfe beschränkte sich im Altertum auf stillschweigende Billigung, Austausch der Kommunionbriefe[75] und Eingreifen bei Unregelmäßigkeiten[76], wurde durch die

---

stitutio 1559), von den Kanonisten F. Walther und G. Phillips (19. Jh.) mit der Gewaltenlehre verbunden und vom II. Vat. als wesentliches Strukturprinzip der Ekklesiologie übernommen, nicht widerspruchsfrei harmonisierbar.

[69] Das Kapitel repräsentiert die Diözesanpriesterschaft. CIC cc. 391, 432, 435, 437, 444; vgl. cc. 113, 282 § 1, 286 § 1, 455 § 2, 958, 959.

[70] *L. Mortari*, Consecrazione episcopale e collegialità, Firenze 1969. *A. Vilela*, La condition collégiale des prêtres au III[e] siècle, Paris 1971, 178f.

[71] *Hippolyt*, Trad. Ap. n. 8 (Botte 24, 16f); Ap. Konst. III 20. 1–2; VIII 27, 1–3 (Funk 217, 530).

[72] Sacramentarium Leonianum (Mohlberg 118–122); Sacramentarium Gregorianum (Lietzmann 5–9).

[73] Wenigstens 3 bischöfliche Konsekratoren und die Bestätigung der Wahl durch den Metropoliten verlangt c. 4 des Nicänums (325).

[74] *P. C. Bori*, Koinonia, Brescia 1972. *G. Albergino*, Cardinalato e collegialità, Firenze 1969.

[75] *L. Hertling*, Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike: Una Sancta 17/1962, 91–125. *B. Botte*, Der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes: *J. Guyot*, Das apostolische Amt, Mainz 1961, 68–91.

[76] *J. Gaudemet*, L'Eglise dans l'Empire romain, IV–V siècles, Paris 1958, 98–185, 108. *L. Mortari*, Consecrazione episcopale e collegialità, Firenze 1969. *A. Dumas*, Les élections épiscopales: *Fliche/Martin*, Histoire de l'Eglise VII, Paris 1940, 190ff. *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1970, 124ff.

gregorianische Reform auf die Mitwirkung im gesamten Verfahren (Vorschlag, Wahl, Bestätigung, Weihe) erweitert und im Spätmittelalter, in der Neuzeit und Gegenwart bis zur allgemeinen Reservation und zum Prinzip der freien Ernennung übersteigert.

III. Orientierung an Theologie, Kanonistik und Opportunität

Das geltende Recht der lateinischen Kirche bringt in unserer Frage allein das gemeinsame Subjektsein der Gesamtkirche und des Apost. Stuhls (CIC c. 100, § 1), nicht aber das Subjektsein der in Presbyterium und Volk bestehenden verwaisten Ortskirche noch auch die integrierende Funktion der durch die Bischöfe repräsentierten teilkirchlichen Verbände voll zur Geltung[77]. Keineswegs idealer stellt sich das Recht der kath. Ostkirchen dar, das die Laien absolut ausschließt (c. 252, § 1 n. 2 Opers.), die Befragung des betreffenden Presbyteriums in das Belieben des Patriarchen stellt (ebd.), die Teilkirchen als patriarchalen und episkopalen Verband wählen und die Bestätigung der Gesamtkirche einholen läßt, den Bischof von seinem Gewähltsein her unabhängig von der Weihe versteht (c. 224 § 1) und von daher völlig unerfindlich Jurisdiktionsträger wie Ortsordinarien, die nicht zum Bischof geweiht sind, fernhält (§ 2).
Man kann allerdings das angebliche Gefühl des Hl. Stuhles, die Bischofswahl solle als ,,Sturmbock gegen den Primat" benützt werden, nicht zerstreuen, wenn man die Erwählung des Kandidaten durch die Ortskirche, das Zeugnis der konsekrierenden Nachbarbischöfe über die Apostolizität der Ortskirche und ihres Kandidaten und den neuen Bischof als Repräsentanten der Ortskirche für die Gesamtkirche und der Gesamtkirche für die Ortskirche auf dem Boden einer charismatischen Ämterordnung begründet und dem Papst in einem gesamtkirchlichen Minimalismus (ähnlich wie im Falle eines seine Wahl anzeigenden ostkirchlichen Patriarchen) post festum lediglich die Aufnahme in die Communio übrigläßt[78]. Gewiß haben die Ortskirchen die Aufgabe, Kirche und Kultur ineinander zu verwurzeln, unterliegen aber einem Provinzialismus und politischen Abhängigkeiten, entfremden einander mit den sich differenzierenden Kulturen und haben in den großen Schismen die Weltkirche auseinanderbrechen lassen. Dank der Idee, daß der irdische Herrscher dort keine Gewalt haben soll, ,,wo der Prinzipat der Priester und das Haupt der christlichen Religion vom himmlischen Herrscher eingesetzt ist"[79], und kraft göttlicher Verheißung, der Fels der Kirche und die Stärke der Brüder zu sein, ging das Papsttum aus allen Krisen als Hort der kirchlichen Freiheit und Einheit hervor. Und da es die Ortskirchen durch seine Autorität und Möglichkeiten nicht ersetzen, sondern schützen und stärken soll (vgl. DS 3061), wird das Ideal in einem ausgewogenen Zusammenwirken der Universal-

---

[77] Zum Verhältnis Ortskirche/Gesamtkirche vgl. *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes, 206. *Ders.*, Demokratisierung der Kirche?: *J. Ratzinger/H. Maier*, Demokratie in der Kirche, Limburg 1970, 39ff. *H. de Lubac*, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974, 49. *M. Kaiser*, Kann die Kirche demokratisiert werden?: Lebendiges Zeugnis, 1969, Heft 1, 19. *W. Aymans*, Das synodale Element in der Kirchenverfassung, München 1971, 321 f. *K. Mörsdorf*, L'autonomia della chiesa locale: La Chiesa dopo il Concilio I, 163–185. Zu Ortskirche/teilkirchlicher Verband/Gesamtkirche vgl. LEF cc. 1, 2. Verbesserungsvorschlag zum Entwurf des neuen CIC Buch 2, Teil 2, Titel 2: *H. Schmitz*, Reform des kirchlichen Gesetzbuches 43, 112.

[78] *H.-M. Legrand*, Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche: Concilium 8/1972, 494–500, 496–498, 499f.

[79] Constitutum Constantini (vor 778), ed. *W. Gericke*. ZSavRGkan 43 (1957) 88.

kirche mit den Teilkirchen zu suchen sein. Dabei ist nicht zu übersehen, daß es entscheidend die Wahl des Bischofs von Rom war, wodurch gesichert wurde, daß die Bestellung des Papstes (der durch die Restform byzantinischer Herrschaft auf italienischem Boden, den Kirchenstaat, als Basileus [Tiara, byzantinisches Hofzeremoniell] vor politischer Untergebenheit bewahrt wurde und umgekehrt diesen Staat durch seine geistliche Autorität schützte) nicht zu einer Angelegenheit des Reiches werden konnte, sondern ureigenste Sache der Kirche blieb. Es ist mehr als bloß historische Zufälligkeit, daß bei Sedisvakanz des Apost. Stuhls der Kardinalat über die Einheit der Kirche wacht und die Wahl des Papstes in dessen Ortskirche vornimmt[80], daß die Bischöfe der suburbikarischen Bistümer die Klasse der Kardinalbischöfe bildeten, der rangälteste Kardinalbischof (Dekan) jeweils das suburbikarische Bistum Ostia in Personalunion mit seinem eigenen Bistum verwaltete (Quasimetropolit) und der Kardinaldekan (wenn auch wie die Klasse der Kardinalbischöfe seit 1962 als bloßer Titularbischof ohne Jurisdiktion[81]) heute die Weihe vornimmt, falls ein Nichtbischof zum Papst gewählt ist[82]. Darum wünscht L. Bouyer, daß nach dem Vorbild des im Laufe der Geschichte verbesserten Modus der Papstwahl auch die örtliche Bischofswahl wieder eingeführt oder erneuert wird. Eine wahrhaft repräsentative Gruppe des Presbyteriums, der die Bischöfe der Metropolie zugesellt werden, soll in enger Fühlung mit dem gesamten Presbyterium und der Laienschaft des zu besetzenden Bistums vorgehen[83].

Sofern die Domkapitel nicht durch die Presbyter, die zum Rat und zur Mitarbeiterschaft des Bischofs geweiht und gesandt sind, sondern durch Selbstreproduktion (Kooptation) und mittels Berufung durch den Bischof besetzt werden, ist ihre Struktur theol. mangelhaft. Ferner haben diese Körperschaften bis zum Ende des Reiches mehr den Stand des Adels als die Priesterschaft der Kirche repräsentiert, ähnlich wie seit dem 4./5. Jh. bei der Besetzung der Bischofssitze Kuriale und Senatoren die Rolle des Volkes und in den Reichen der Merowinger und der Karolinger, der frühmittelalterlichen deutschen Kaiser und der westlichen Könige sowie in den Zeiten des absolutistischen Staatskirchentums die regierenden Fürsten die Rollen des Volkes und des Klerus an sich gerissen haben[84]. Dennoch treten viele Kanonisten mit Recht dafür ein, daß die Domkapitel, wo sie geschichtlich geworden sind und sich bewährt haben, erhalten bleiben und nicht durch andere Gremien ersetzt oder mit solchen vermengt werden[85]. Mit ihnen, die ge-

---

[80] *Paul VI.*, Const. Ap. „Romano Pontifici eligendo": AAS 67/1975, 609–645 (n. 1–32). Entwurf eines neuen CIC c. 175. C. 164 versteht die Kardinäle als Nachfolger des ehemaligen Klerus von Rom. Die Patriarchen der unierten Ostkirchen, die nach den suburbikarischen Kardinalbischöfen zur Klasse der Kardinalbischöfe zählen, sind nicht Kardinäle der hl. röm. Kirche (S.R.E. Cardinales), sondern Kardinäle der hl. Kirche (S.E. Cardinales) (Paul VI., MP „Ad purpuratorum Patrum [11. 2. 1965]: AAS 57/1965, 295f).

[81] *Joh. XXIII.*, MP „Suburbicariis Sedibus" (11. 4. 1962) AAS 54/1962, 253–256.

[82] Rom. Pont. elig. n. 90 (bei Abwesenheit des Dekans weiht der Subdekan, wo dieser verhindert ist, der Senior der Kardinalbischöfe [dies nach alter Sitte unter Gebrauch des Palliums]).

[83] Die Kirche II, Einsiedeln 1977, 250f.

[84] Vgl. Anm. 48. HB. der Kirchengeschichte V 362f; VI/1 153ff. *H. E. Feine*, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation, Stuttgart 1921 (Neudruck Amsterdam 1964). *W. Kölmel*, Wie haben die Bischofswahlen den politischen Mächten die Gelegenheit zu Manipulation gegeben? Concilium 8/1972, 515–519.

[85] Ergebnisse der Tagung kath. Kirchenrechtler 1978 zu den letzten 5 Entwürfen für den neuen CIC: *H. Schmitz*, Reform des kirchlichen Gesetzbuches, 113.

genüber den Priesterräten die größere Kontinuität und Sachkenntnis haben, sind schwerwiegende Belange des Staatskirchenrechts und die Reste des Bischofswahlrechts verbunden.
Von den 4 Modellen, die H. Schmitz in seinem Plädoyer für die Bischofswahl vorschlägt, kommt daher für Österreich, die BRD (mit Ausnahme von Bayern) und die Schweiz bis auf weiteres nur das 4. in Betracht: bei unverändertem Status der Konkordate bleiben die betreffenden Domkapitel die Wahlgremien, die aber durch innerkirchliche Maßnahmen verpflichtet werden, zur Erstellung des Wahlvorschlags an den Papst erstrangig eine Vertretung des Presbyteriums und des Volkes beizuziehen[86].
Auf die lateinische Kirche beschränkt, die unterschiedlichen ortskirchlichen Verhältnisse und die ökumenischen Belange berücksichtigend und den Bischof von Rom als Haupt des Bischofskollegiums, also als Papst und nicht bloß als Patriarchen des lateinischen Westens angehend[87], können die 4 folgenden Grundsätze langfristig als Orientierung dienen: 1. Die Bestellung der Bischöfe ist ein rein innerkirchlicher Vorgang, in dem die Kirche völlige Freiheit von außen beansprucht und den Staatsregierungen über das privilegium praenotificationis hinaus keinerlei Einflußnahme gewährt. 2. Die Erwählung des Kandidaten und der Wahlakt liegen in der Zuständigkeit des Presbyteriums und des Volkes der Ortskirche. 3. Der Metropolit und die Bischöfe der Provinz, die regionalen Bischofskonferenzen und der Apost. Stuhl haben das Recht und die Pflicht der Mitwirkung an dem ganzen Vorgang. 4. Der Apost. Stuhl approbiert die am besten von den Bischofskonferenzen für ihre Gebiete zu erstellenden Wahlordnungen, prüft die kanonische Würdigkeit und Eignung der Kandidaten sowie die Legitimität des Verfahrens, bindet sich an die Vorschlagslisten, wo er den Wahlgremien den endgültigen Vorschlag unterbreitet, und bestätigt die Wahl.
Abschließend darf daran erinnert werden, daß die Art und Weise, wie die Bischöfe der Ortskirchen bestellt werden, etwas davon enthüllt, wie man über die Verfassung des Gottesvolkes denkt und wie man es mit der Freiheit der Kinder Gottes hält, ob man vornehmlich bestimmten sozialen und politischen Entwicklungen folgt oder ob man auch umgekehrt innerkirchlich und aus christlicher Verantwortung in Gesellschaft und Staat gewisse Wahrheiten des Glaubens ursprunghaft und soweit als möglich ungebrochen zur Geltung bringen will.

---

[86] Die übrigen Modelle sehen vor: 1. Ein Gremium aus Priestern und Laien (Parität von Priesterrat und Diözesanrat [Katholikenrat]) sucht den Kandidaten unter Mitwirken aller Instanzen, die ein berechtigtes Interesse an dem Vorgang haben, und nimmt den Wahlakt vor. 2. Ein Gremium aller Instanzen erstellt den Wahlvorschlag, ein zweites (Priester und Laien der Diözese?) tätigt die Wahl. 3. Ein kleineres, spezielles Gremium sucht und wählt den Kandidaten im Auftrag und zur Bestätigung durch ein größeres Gremium diözesaner und überdiözesaner Instanzen. *H. Schmitz*, Plädoyer für Bischofs- und Pfarrerwahl: TThZ 79/1970, 230–249, 245 ff.

[87] Die Bedeutung der Patriarchen und Metropoliten für die Integration teilkirchlicher Verbände soll nicht geschmälert werden. Es wäre aber theol. und praktisch geradezu illusionär, zu meinen, daß anstelle des einzeln und im Bischofskollegium ausgeübten Primats des Petrusnachfolgers ein kumulativ und daher teilbar handelndes oder auch ein mehrheitlich beschließendes Kollegium (Synodalismus) prinzipiell und dauerhaft die Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche bewahren und entwickeln könnte.

WOLFGANG LANGER

Wozu sind wir auf Erden?

Die Antwort der Katechismen auf die Frage nach dem Sinn des Lebens

Die Bedeutung und die möglichen Funktionen eines Buches vom Typ Katechismus sind gegenwärtig umstrittener denn je, obwohl – oder gerade weil – es in jüngster Zeit im deutschsprachigen Raum neue Versuche der Wiederbelebung dieser schon füt tot erklärten Gattung gibt. Kann *ein* Buch heutzutage überhaupt noch den Anspruch erheben, *den* Glauben der Kirche umfassend darzustellen? Kann man den lebendigen Glauben aus einem Buch ,,lernen"? Und wenn es dazu noch anderer Dinge bedarf – in welcher Weise kann ein Katechismus *ein* Hilfsmittel für die Begegnung des Gegenwartsmenschen mit dem christlichen Glauben sein? Für welche Situationen, für welche Ziel- und Altersgruppen?
Man könnte versuchen, diese und weitere ähnliche Fragen allgemein zu beantworten und eine zeitgemäße Katechismus-Theorie zu entwickeln. Hier soll ein anderer Weg beschritten werden. Am Beispiel der *Sinnfrage* und der darauf bezogenen Antwort des Glaubens wird eine Reihe von Katechismen ,,abgehört". Auf diese Weise kann im Vergleich konkreter Aussagen exemplarisch deutlich werden, was ein Glaubensbuch hinsichtlich einer bestimmten Fragestellung zu leisten vermag. Die Unterschiede (zeitlich, inhaltlich, stilistisch) können überdies erkennen lassen, ob und gegebenenfalls wie auch ein Katechismus die Glaubenstradition der Kirche, die er ja vornehmlich ,,objektiv" darzustellen hat, auch immer schon aktualisiert.

1. ,,*Grundsatz*" *des Glaubens*

Die klassiche Eingangsfrage des katholischen Katechismus ,,Wozu sind wir auf Erden?" ist bisher letzmalig im *Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands* (KKBD) vom Jahr 1955 expressis verbis gestellt und dort so beantwortet worden:

,,Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und einst ewig bei ihm zu leben[1]."

Mit dieser Formulierung greifen die Verfasser auf den mehr als hundert Jahre früher erstmals erschienen Urahn dieser Familie von Katechismus zurück. 1847 gab der Jesuit *Joseph Deharbe* beim Verlag Pustet in Regensburg und gleichzeitig beim Verlag Räber in Luzern sein Buch mit dem Titel ,,Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff, nebst einem kurzen Abrisse der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeit. Für die Jugend sowohl als für Erwachsene" heraus. Dort lautet die Frage individualisiert:

,,Wozu bist du auf Erden?" und die Antwort: ,,Ich bin auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch in den Himmel – den Ort ewiger, vollkommener Glückseligkeit – zu kommen[2]."

---

[1] Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands (KKBD), Freiburg i. Br. 1955,6.
Der 1960 im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz herausgegebene ,,Katechismus der katholischen Religion" formuliert die gleiche Frage und Antwort so: ,,Wozu sind wir *berufen?* Wir sind berufen, durch unser Leben auf Erden zum Vater im Himmel zu kommen." (S. 6.)

[2] *J. Deharbe,* Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff, nebst einem kurzen Abrisse der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeit. Für die Jugend sowohl als für Erwachsene, Paderborn 1843.

Die dazwischenliegenden Bearbeitungen des katholischen Schulkatechismus haben die Antwort mehr oder weniger abgewandelt, meist verkürzend. So heißt es in der Bearbeitung des sogenannten „Einheitskatechismus" von Mönnichs aus dem Jahr 1925 beispielsweise:

„Wir sind dazu auf Erden, daß wir den Willen Gottes tun und dadurch in den Himmel kommen[3]."

Die Frage nach dem *Sinn des Lebens* ist vom christlichen Glauben her gesehen die Frage nach der *Bestimmung des Menschen* durch seinen Schöpfer. Darum erscheint sie den Katechismen auch nicht immer als Eingangsfrage, sondern häufig in der Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses beim ersten Glaubensartikel als Erläuterung zur Erschaffung des Menschen – so z. B. im Katechismus der katholischen Religion von *Wilhelm Pichler* (1928):

„Da uns Gott erschaffen hat, gehören wir ganz ihm und müssen in allem seinen Willen tun; dafür sollen wir dann zu ihm in den Himmel kommen. Das war die Absicht Gottes, als er uns erschuf."

Die dazugehörige Frage und der Merksatz lauten entsprechend:

„64. Wozu hat Gott uns erschaffen? Gott hat uns erschaffen, daß wir ihm dienen und zu ihm in den Himmel kommen[4]."

In den Katechismen der Reformationszeit wird die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens noch weniger explizit gestellt. Bei *Martin Luther* kann man sie etwa dort finden, wo er *die Bedeutung des Glaubens an Gott für das Gelingen oder Mißlingen des menschlichen Lebens* darlegt: im Großen Katechismus in der Erklärung des ersten Gebots: „Du sollst nicht andere Götter haben" – also schon am Anfang dieses Katechismus, der ja bekanntlich mit den Zehn Geboten beginnt. Dort heißt es u. a.:

„Also verstehestu nu leichtlich, was und wieviel dis gepot foddert, nemlich *das gantze hertz des menschen und alle zuversicht auff Gott allein* und niemand anders. Denn Gott zuhaben kannstu wol abnehmen, das man yhn nicht mit fingern ergreiffen und fassen noch ynn beutel stecken oder ynn kasten schließen kan. Das heißet yhn aber gefasset, wenn yhn das hertz ergreiffet und an yhm hanget. Mit dem hertzen aber an yhm hangen ist nichts anders denn sich gentzlich auff yhn verlassen. Drümb wil er uns von allem andern abwenden das außer yhm ist und zu sich ziehen, weil er das einige ewige gut ist . . . Drümb lasse es yhm ein yglicher ernstlich zu hertzen gehen, das mans nicht achte, als habe es ein mensch geredt. Denn *es gilt dir entweder ewigen segen, glück und seligkeit odder ewigen zorn, unglück und hertzeleid . . .*[5]"

Auch bei *Petrus Canisius* findet sich der gleiche Gedanke von der sinngebenden Kraft des Glaubens, ohne den das Leben nicht gelingen und zu seinem Ziel kommen kann. In einem seiner kleinen deutschen Katechismen, dem 1581 in Würzburg von Henrich von Ach gedruckten „Catechismus In Kurtze Frag und Antwort gestelt für die gemeine Layen und junge Kinder sehr dienstlich" beginnt das erste Hauptstück (das Apostolische Glaubensbekenntnis) mit folgender Frage und Antwort:

---

[2] „Einheitskatechismus", hier zit. nach der Ausgabe: Katholischer Katechismus für das Bistum Münster, Münster i. W. 1937, 3.

[4] *W. Pichler*, Katechismus der katholischen Religion, Wien 1928 – hier zit. nach *F. M. Willam*, Der Lehrstück-Katechismus als ein Träger der katechetischen Erneuerung, Freiburg 1949, 15f.

[5] *M. Luther*, Großer Katechismus. Textausgabe von *J. Meyer*. Darmstadt 1968 (reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1914), 41 u. 45.

„Welches ist das erste hauptstuck christlicher katholischer lehr? Der glaub; denn 'ohn den glauben ist nit möglich, das mann Gott gefalle, christlich lebe und selig werde[6]."

Die Glaubensbücher, die nach dem KKBD erschienen sind, setzten auf je verschiedene Weise die Tradition der Katechismusfrage „Wozu sind wir auf Erden?" fort.

Das Arbeitsbuch „glauben – leben – handeln", das 1969 die Nachfolge des KKBD übernehmen sollte und als dessen Revision gedacht war, beginnt mit einer Reihe von Fragen, in denen die traditionelle Katechismusfrage entfaltet und aktualisiert wiederkehrt:

„Die Menschen suchen und fragen. Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Wozu leben wir? Jeder fragt: Wie kann ich glücklich werden? Was für einen Sinn hat das ganze Leben?"

Im ersten Lehrstück werden diese Eingangsfragen wieder aufgenommen und weiter geführt:

„Jeder Mensch fragt nach dem Sinn seines Lebens und nach der Macht, die dahintersteht.
Wir leben, und keiner hat uns gefragt, ob wir leben wollen.
Wir werden sterben und werden nicht gefragt, ob wir es wollen. Welche Macht verfügt über uns?
Wir haben vieles, ohne daß wir oder andere Menschen es gemacht hätten. Wir können sehen, atmen, uns bewegen . . . Es ist uns gegeben. Wer ist es, der uns beschenkt?
Wir warten und hoffen. Wenn wir das Erwartete erhalten haben, hoffen und warten wir auf anderes . . .
Wenn einer alles hätte, was es auf Erden gibt – würde es ihm genügen? . . .
Wir fragen und fragen. Wir fragen nach dem letzten Sinn, nach dem Grund, auf dem wir unser Leben bauen können. Wir suchen nach dem, der unser Hoffen erfüllen kann, nach dem großen Du.
‚Du hast uns auf dich hin erschaffen, o Gott, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir.' Augustinus[7]"

Was bei diesem Text im Vergleich zum KKBD auffällt, ist vor allem dies, daß hier die Frage als Frage ernst genommen wird. Bis zum KKBD waren die Katechismusfragen eher bloße Stilmittel: Einleitungen und Hinführungen zu den Merksätzen, aus diesen heraus entwickelt. Im Unterschied dazu formuliert das Arbeitsbuch „glauben – leben – handeln" an dieser Stelle echte Fragen des Menschen, die sich aus seiner Erfahrung des Lebens und der Weltwirklichkeit ergeben – Fragen, die schließlich in der umfassenden Frage nach dem Sinn des Ganzen ihren Höhepunkt finden.

Des weiteren fällt auf, daß die Fragen zunächst stehen gelassen werden, offen bleiben. Es folgt nicht, wie in den Katechismen, sofort die Antwort. Es wird also nicht der Anschein erweckt, als sei für den Glauben alles problemlos klar. Die Situation des Menschen, der auch als Glaubender ein Suchender und oft ein Angefochtener oder Zweifelnder bleibt, wird so weit eher und besser getroffen.

Dennoch deutet sich in der Art des Fragens auch schon die Richtung an, aus der eine Antwort erwartet wird: die Frage nach dem Sinn des Lebens ist die Frage „nach dem großen Du". Für den Menschen als Person kann der Sinn des Daseins nicht in einem Zustand oder in einem Prinzip liegen, sondern nur wiederum in

---

[6] *P. Canisius*, Catechismus minimus Herbipolensis, a. 1581, in: *F. Streicher*, S. Petri Canisii Catechismi Germanici. Rom – München 1936, 254.

[7] glauben – leben – handeln. Arbeitsbuch zu Glaubensunterweisung, Hgg. von den deutschen Bischöfen, Freiburg i. Br. 1969, 9f.

einer Person. Am letzten Horizont und in der tiefsten Tiefe des existentiellen Fragens taucht Gott auf.

2. Die ernstgenommene Frage

Unter allen neueren Entwürfen für ein katholisches Glaubensbuch hat der Holländische Katechismus[8] die Eingangsfrage nach dem Sinn am konsequentesten behandelt und zu einem eigenen Hauptteil (dem ersten) des Buches ausgebaut. Dieser Teil trägt den Titel: ,,Das Dasein – ein Geheimnis". Auf mehr als zwanzig Seiten werden jene Erfahrungen des Menschen angesprochen, die ihm sein Leben und die Wirklichkeit als ganze frag-würdig machen, zur Frage werden lassen:

,,Jedes heranwachsende Kind fragt und fragt. Zunächst freilich ist es mit den Antworten zufrieden, aber wenn man erwachsen wird, kommen die Fragen immer wieder. Der Mensch stößt dann auf die Frage, die immer größer ist als jede Antwort, die der Mensch aus sich heraus findet: Wer bin ich? Was ist der Mensch? . . . Was ist der Sinn dieses Lebens? Was ist der Sinn dieser Welt . . . Man begegnet ihr manchmal in stillen Augenblikken, wenn die Dinge ihre alltägliche Selbstverständlichkeit verlieren. Brennend kann dieses staunende Fragen über den Menschen kommen in den Jahren zwischen zwölf und zwanzig, wenn die Schleier des kindlichen Bewußtseins zerreißen, wenn es so ist, als ob man sich selbst zum erstenmal in der Welt sieht, neu, prächtig und erschreckend. Mit dem Erwachsensein und dem Älterwerden verschwindet die Frage nicht, sondern stellt sich immer wieder aufs neue, immer wieder anders.
. . . unsere Arbeit, unsere Familie, alles, womit wir uns beschäftigen, sei es hart oder bringe es Freude, ist selbst schon diese Frage. Sie scheint so groß und tief zu sein, daß wir sie auch mit unserem Herzen und unseren Händen stellen[9]."

Auch der Holländische Katechismus beantwortet die Sinnfrage nicht sofort mit einer massiven Glaubensaussage in einer handlichen Formel. Er deutet nicht einmal an, daß nur Gott die letzte Antwort sein kann. Er läßt die Frage aber auch nicht einfach offen; er macht seinen Leser vielmehr darauf aufmerksam, daß das Leben nicht nur Fragen stellt, sondern auch bereits Antworten bereithält:

,,Aus unseren eigenen Händen, aus unserer eigenen Liebe wächst eine Antwort. Getane Arbeit, Gesundheit, gute Kinder, das alles ist schon Erfüllung unseres Anliegens, daß das Leben für uns einen Sinn haben soll. Glück ist in sich selbst sinnvoll[10]."

Vor allem die Erfahrungen des ,,Miteinander", der Zusammengehörigkeit, der Kameradschaft, der Solidarität, des gegenseitigen Vertrauens und der Liebe haben sinngebende Kraft, können Lebenserfüllung bedeuten. Unser Kontakt zur Welt, unsere Zugehörigkeit zu ihr, die Möglichkeiten, diese Welt zu einem Lebensraum für die Menschen zu gestalten, die Tatsache, daß wir nicht nur der Welt gegenüberstehen, sondern selbst ein Teil des Kosmos sind, schließlich die Phänomene des Selbstbewußtseins, des Ichgefühls, der Verantwortlichkeit, der Freiheit – das alles ist ,,Daseinserfüllung".
Neben den positiven stehen aber die negativen Lebenserfahrungen: Enttäuschungen aller Art, erkaltende Liebe, mißbrauchtes Vertrauen, Treulosigkeit, Bosheit. Und dann das absolute Nein des Todes, die Vergänglichkeit alles dessen, was man als Glück erlebt hat, das Auslöschen des eigenen Selbst:

---

[8] De Nieuwe Katechismus. Samengesteld in obdracht van de bisschoppen van Nederland door het Hoger Katechetisch Institut de Nijmegen, Utrecht 1966.
[9] Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen – Utrecht 1968, 5f.
[10] A. a. O., 6.

„Wenn das einmalige, alles erwartende ‚Ich' für immer am Tage des Todes zu existieren aufhört, hat es dann den Sinn seines Daseins ganz erfüllen können[11]?"

So wird das unvermeidliche Sterben für den Menschen zur äußersten Zuspitzung der Frage nach dem Sinn. Der Holländische Katechismus vermeidet auch an dieser Stelle die allzu rasche Antwort aus dem Glauben, die unvermittelte Verkündigung der Auferstehung. Der Blick des Lesers wird zunächst einmal zurückgelenkt auf die Herkunft des Menschen aus der Geschichte des Lebens. Die Evolution als Jahrmillionen dauernder Prozeß der Menschwerdung, der Fortschritt der Kultur läßt das Vertrauen in die Zukunft wachsen. Aber auch hier ist das Positive durchsetzt mit Negativität: wo immer sich die Situation des Menschen zweifellos zum Besseren wendet, wächst gleichzeitig auch das Böse, Bedrohliche, Gefährdende. Verbrechen, Kriege, Völkermord begleiten die Menschheitsgeschichte und machen die Zukunft ungewiß. Die Frage nach dem Sinn wird unbeantwortbar:

„Ist denn die ganze Menschheitsgeschichte, die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, das ganze Werden des Weltalls mit seinem Schmerz, seiner Angst, seiner Liebe, seiner Freude, seinen Trümmern ein sinnloser Scherz? Handelt es sich um einen sinnlosen Plan, der einen Anfang hat und dann mechanisch abläuft oder sich in einer ständigen Ausdehnung und Schrumpfung des Weltalls wiederholt, ohne Herkunft und ohne Ziel? Alles, was wir in der Welt befragt haben, gab uns hierauf keine Antwort[12]."

Was den Menschen angesichts dieser ungeschminkt erscheinenden Wirklichkeit seiner Existenz befällt, ist *nicht bloße Ratlosigkeit*, sondern eine *unstillbare Sehnsucht nach Glück* und Vollendung. Gerade weil er in der Welt nichts findet, was „sein Alles" sein kann, schwingt sich sein Hoffen über alles Sichtbare und Greifbare, ja über alles Erdenkliche, über alles Menschenmögliche hinaus zu einer Ahnung von einer verborgenen unendlichen Herrlichkeit auf.

Diese Ahnung des Menschen entspringt nicht allein einem ungestillten Glücksverlangen für sich selbst, sie ist nicht nur der Ausdruck einer ungeheuerlichen Selbstsucht. In ihr kommt noch etwas anderes zum Vorschein: das „Verlangen, gut zu sein". Das Phänomen des Gewissens ist das Bewußtsein der Verantwortung des Menschen für sein Tun und Lassen. Jeder fühlt auf seine Weise die unabtretbare Verpflichtung, gut zu sein (nicht nur das Richtige zu tun), und jeder erfährt doch immer wieder das Versagen, das Böse, das über ihn mächtig wird. Aus diesem Gegensatz erwächst ebenfalls eine Ahnung, die Ahnung nämlich, auf ein letztes, absolutes Gutes ausgerichtet zu sein.

Erst jetzt spricht der Holländische Katechismus erstmals vom Göttlichen, vom Unendlichen, auf das sich die menschliche Ahnung und Sehnsucht ausstreckt und in dem einzig der Sinn des Ganzen gesucht und gefunden werden kann:

„Unsere mangelhafte Güte ruft nach der Existenz des All-Guten. Unsere Ohn-Macht ruft nach der All-Macht. Unsere Menschlichkeit ruft nach dem Göttlichen. Unsere Endlichkeit hebt sich ab . . . von dem Unendlichen, das sich meinem Wünschen und Denken offenbart. Soll nicht die ganze Welt, unser ganzes Leben sinnlos, bestenfalls ein Scherz sein, dann können wir nicht anders als bekennen, daß das Unendliche da ist[13]."

Aber noch einmal wird ein „Strich durch die Rechnung" gemacht. Die Schlußfolgerung aus unserem Denken und Bewußtsein auf die Existenz Gottes, die der ge-

[11] A. a. O., 11.
[12] A. a. O., 16.
[13] A. a. O., 21.

samten als so widersprüchlich erfahrenen Wirklichkeit ihren letzten Sinn geben soll, ist nur scheinbar logisch, weil sie der Erfahrung des vielfachen Elends nicht standhalten kann:

„Das Vollkommene, das wir durch Nachdenken finden, gibt keine Antwort auf Absurdität, Schmutz und Tod. Wie sollen wir uns eine Unendlichkeit vorstellen, die all das Gute und Schöne gleichzeitig mit all dem Ekel und dem Schmutz im Dasein erhält[14]?"

Dieser Widerspruch ist durch die menschliche Vernunft nicht zu lösen. Auch die „Gottesidee" ist also keine befriedigende Antwort auf die Sinnfrage. Damit gibt der Holländische Katechismus dem suchenden und bekümmerten, dem an einem Sinn der Welt und des Lebens zweifelnden Menschen recht. Er nimmt ihn ernst – bis in seine Verzweiflung hinein.
Erst dem Menschen, der alle Wege gegangen ist, die ihm seine Vernunft eröffnet und an die Grenzen seiner Möglichkeiten gekommen ist, verkündet der Holländische Katechismus die Botschaft von der Offenbarung des verborgenen Gottes in Jesus Christus:

„Jesus ist die Atwort. Sie ist bestürzender, als ein Mensch je hätte ersinnen können. Der Sohn Gottes selber steigt hinab in unser Elend. Gott selber leidet mit uns in äußerster Liebe. So sehr liebt Gott die Welt[15]."

Die realistische Einschätzung der Wirklichkeit durch die Verfasser dieses Buches zeigt sich darin, daß sie nicht der Meinung sind, die Antwort des christlichen Glaubens könne alle menschlichen Fragen zum Schweigen bringen:

„Dies ist keine Antwort, die uns das letzte Warum erhellt. Das Geheimnis des Daseins wird dadurch nicht gelichtet . . . Ein Längsbalken mit einem Querbalken, und daran ein Mensch gespannt, in dem uns Gott selbst erscheint. Dieses Kreuz, das sich wie ein Mensch mit ausgebreiteten Armen nach allen Seiten ausstreckt, ist der Wegweiser zu dem unergründlichen Geheimnis Gottes. Es weist dunkel ins Zentrum des Mysteriums[16]."

Auch der glaubende Mensch bleibt demnach ein Fragender und Suchender. Die Antworten auf alle Fragen seines Lebens fallen ihm nicht mit seinem Glauben in den Schoß. Aber es ist ihm eine Richtung gewiesen. Darum versteht sich der Holländische Katechismus als ein Buch, das dem fragenden Menschen helfen will, den christlichen Glauben als einen Weg zu sehen, auf dem er sich in der Auseinandersetzung mit den Erfahrungen und Problemen seines Lebens Antworten auf seine Fragen suchen kann – aber auch immer wieder neu suchen muß.

3. Sinn schaffen

Der Frage, ob die Sinnfrage überhaupt eine sinnvolle Frage ist, wenn sie doch niemals eine endgültige Antwort findet, stellt sich das *Neue Glaubensbuch*[17]:

„Sowohl die alltäglichen als auch die wissenschaftlichen Fragen lassen sich – wenigstens grundsätzlich – durch eine Antwort erledigen. Das Nichtgewußte wird dabei – wenigstens grundsätzlich – in Gewußtes überführt. Mit der Sinnfrage aber scheint man niemals fertig zu werden. Diese Unabschließbarkeit der Sinnfrage aber könnte geradezu ein Zeichen sein, daß es *unsinnig* ist, sie zu stellen[18]."

---

[14] A. a. O., 22.
[15] A. a. O., 25.
[16] Ebd.
[17] *J. Feiner – L. Vischer* (Hg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg – Basel – Wien – Zürich. [9]1973.
[18] A. a. O., 74.

Die Autoren (Paulus Engelhardt und Jan Lochman) sehen in der allgemeinen Frage nach dem Sinn des Ganzen nichts anderes als eine entlastende Verallgemeinerung der eigentlich gemeinten Frage des einzelnen nach sich selbst. ,,Hat das alles einen Sinn?", ist somit nur die Verschlüsselung der Frage: ,,Wer bin ich eigentlich selbst?" Diese Frage wird aber unvermeidlich im Horizont der Gewißheit des Sterbenmüssens gestellt, also unter ,,Sinnlosigkeitsverdacht", und deshalb in einem Verdrängungsmechanismus zur allgemeinen Frage neutralisiert. In der Frage nach sich selbst findet sich das Ich gleichsam ,,eingekreist" und in einer verzweifelten Lage.
Wie im Holländischen Katechismus wird auch im Neuen Glaubensbuch versucht, dennoch den Menchen in seinen realen Welt- und Lebenserfahrungen Sinn finden zu lassen. Noch eindeutiger als dort ist es hier vor allem die Ich-Du-Beziehung, die Liebe, die als sinngebend bezeichnet wird:

,,Das nach sich selbst fragende Ich erfährt sich als sinnlos, wo es sich nicht als vom Du empfangenes, als angenommenes und geliebtes Ich erfährt. Sinn hängt also mit Geliebtwerden und Lieben zusammen. Sinn wird dann und darin erfahren, daß ‚Ich selbst' und ‚Du selbst' durch gegenseitiges Sich-Schenken und Sich-Empfangen buchstäblich ‚Erfüllung' finden[19]."

Von daher, von der Erfahrung mitmenschlicher Beziehung interpretiert das Neue Glaubensbuch die Sinnfrage als Gottesfrage:

,,Die Sinnfrage, als Gottesfrage gestellt, mußte dann lauten: Gibt es in und durch alle sinngebende menschliche Anrede und sinnstiftende menschliche Antwort hindurch eine Anrede an das ganze Leben des Menschen und die Möglichkeit einer lebenslangen Antwort des Menschen, die auch dann noch und dann erst recht tragen, wenn menschliche Sinnstiftung ausbleibt oder versagt? Und ist vielleicht der Gott der biblischen Botschaft der Gott solcher Anrede und solcher Antwort[20]?"

Obwohl auch hier die Argumentation an ihr logisches Ende gekommen zu sein scheint und obwohl dabei nicht nur irgendeine Gottesidee, sondern schon der lebendige Gott der Offenbarung in den Blick kommt, geben sich die Verfasser nicht mit den positiven Aspekten der Frage nach Gott zufrieden. Auch sie verweisen auf das Problem der Theodizee, der Rechtfertigung für die Annahme der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes angesichts des in der Geschichte angehäuften Leidens schuldloser Menschen, angesichts einer Welt, ,,in der Kinder gemartert werden" (Camus). Es sei unmöglich, den großen Sinn des Ganzen in der Geschichte finden zu wollen. Statt dessen sollte man eher versuchen, ,,Sinn zu *schaffen*", d. h. nach den eigenen Möglichkeiten sich für die Menschen einzusetzen, Gerechtigkeit und Liebe zu verwirklichen:

,,Wenn wir uns dieser Erfahrung einmal anvertrauen, dann ergibt sich eine überraschende Konsequenz: Die ‚Sinfrage' wird nicht durch Nachdenken oder Grübeln, sondern im Zusammenhang mit dem Handeln beantwortet. Wir können die Sinnfrage rein theoretisch überhaupt nicht beantworten, wir brauchen es auch gar nicht. Aber wo wir uns den unbedingten Forderungen stellen, erfahren wir, daß unser Handeln sinnvoll sein *kann* . . . wer den ‚kleinen' Sinn stiftet, erfährt jedenfalls, daß der Sinn des ‚Ganzen' auf der Fluchtlinie des ‚kleinen' Sinns liegt. Wenn er erwarten darf, ihn einst zu erkennen, dann ist er jedenfalls hier auf dem richtigen Weg dahin[21]."

---

[19] A. a. O., 78.
[20] A. a. O., 80.
[21] A. a. O., 92f.

Damit wird der nach dem Sinn seines Lebens und der Welt fragende Mensch auf sich selbst zurückverwiesen, auf seine eigenen Möglichkeiten, sein Leben und die Welt sinnvoll zu gestalten. Als Mitarbeiter an der Schöpfung kann sich der Mensch in die große Bewegung der Evolution einfügen und – auch wenn er das Ziel des Ganzen noch nicht sieht – seinen Beitrag leisten und seine Schritte tun, mit auf dem Weg zum ,,Omega" (Teilhard de Chardin) sein. Sinn kann demnach nur ,,unterwegs", aktiv, im Handeln, in der Beziehung zum Du erfahren werden – als ,,kleiner Sinn". Daß Gott den ,,großen Sinn" des Ganzen garantiert, ist nie mehr als eine Ahnung – oder aber das Vertrauen des Glaubens an einen Gott, der sich selbst mitgeteilt hat:

,,Die Frage nach Gott kann ihre Antwort auf dem ‚Wege' finden, im ‚Aufbruch'. Dieser Aufbruch ist dem Glauben wesentlich. Oft ist er wie ein Aufbruch ins fast verzweifelte ‚Trotzdem' – wenn einer die Welt erlebt wie Albert Camus. Oft ist es auch der Aufbruch in die Zuversicht, von einer alles ergreifenden Liebe geführt und angezogen zu sein – wenn einer trotz aller Schatten des Unsinns die Welt erlebt wie Teilhard de Chardin[22]."

4. Die unangemessene Antwort

Schulbücher haben Stammbäume, Katechismen erst recht. Was Erich Kästner über die ersteren sagt:

,,Mißtraut gelegentlich euren Schulbüchern! Sie sind nicht auf dem Berge Sinai entstanden, meistens nicht einmal auf verständige Art und Weise, sondern aus alten Schulbüchern, die aus alten Schulbüchern entstanden sind. Man nennt das Tradition[23]." –

das gilt a fortiori von den letzteren – und nicht nur vom immer wieder umgeschriebenen ,,Canisi" oder vom immer wieder bearbeiteten ,,Deharbe". Das Arbeitsbuch ,,glauben – leben – handeln" hat für sein oben zitiertes erstes Lehrstück ,,Die Menschen fragen" offensichtlich den Holländischen Katechismus konsultiert: der 1978 erschienene, von zwei deutschen Bischöfen herausgegebene Katechismus ,,Botschaft des Glaubens"[24] macht seine Anleihen bis in wörtlich übernommene oder ungeschickt geringfügig abgewandelte Passagen bei jenem Arbeitsbuch:

,,Was ist der Mensch? Was ist er gegenüber seinesgleichen? Was ist er in dieser Welt? Er lebt, und keiner hat ihn gefragt, ob er leben will. Er stirbt, und keiner fragt, ob er es will. Welche Macht verfügt über ihn?
Immer haben die Menschen gefragt: Woher kommen wir? Was sind wir? Was sollen wir tun? Wohin gehen wir[25]?"

Ganz kurz geht das Buch diesen Fragen, die als ,,Fragen nach dem Sinn unseres Lebens" charakterisiert werden, nach: die Herkunft des Menschen aus der Evolution, seine Geistbegabung, seine Gefährdung durch das Böse, sein Angewiesensein auf Gemeinschaft, seine Vergänglichkeit werden nur eben gestreift – auf einer Seite. Die Hast erklärt sich aus der Absicht, die mit zwei Sätzen, einem am Anfang und einem am Ende dieses Abschnitts, deutlich ausgesprochen wird:

---

[22] A. a. O., 100.
[23] *E. Kästner*, Ansprache zum Schulbeginn, in: *E. Kästner*, ,,. . . was nicht in euren Lesebüchern steht", hg. von W. Rausch, Frankfurt – Hamburg 1968, 55.
[24] Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus. Im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen herausgegeben von *Andreas Baur* und *Wilhelm Plöger*, Donauwörth – Essen 1978.
[25] A. a. O., 33.

„Und immer wieder zeigt sich: die Wissenschaft kann diese Fragen nicht befriedigend beantworten[26]."
„Es zeigt sich: wenn man sich nicht mit vorläufigen Antworten begnügt, zielen diese Fragen auf Gott als den Ursprung und das Ziel unseres Lebens[27]."

Und damit ist dieser Katechismus prompt wieder in die alten Sünden seiner Vorgänger zurückgefallen. Die den Menschen unaufhörlich bedrängenden Fragen nach sich selbst und nach dem Sinn seines Lebens werden zwar gestellt, aber gleichsam nur rhetorisch oder eben so wie in den alten Katechismen: als bloße Auslöser für die längst bereitgehaltene, alles erklärende Antwort. Der Merksatz lauert sozusagen schon, um dem Leser ins Gesicht zu springen – halbfett und durch zwei schwarze Linien als die alles Zweifeln und Grübeln erschlagende Wahrheit herausgehoben:

„Gott ist Schöpfer, Retter und Erlöser der Menschen; er ist Ziel und Vollendung ihres Lebens[28]."

Auf dem Hintergrund der ganz andersartigen Behandlung der Sinnfrage etwa im Holländischen Katechismus oder im Neuen Glaubensbuch muß man diesem Buch vor allem drei Vorwürfe machen:

– *Es nimmt den fragenden Menschen in seinem Fragen nicht ernst:*
in seinem bekümmerten, von den Widersprüchen des Lebens hervorgetriebenen Suchen nach einem Halt, nach einem Grund, auf dem er stehen kann, nach einem Bild des Ganzen, in dem er sich wiederfindet, das mehr ist als eine weltferne Idealvorstellung, die aus vielen schönen Worten gebastelt ist.

– Es vermittelt den Eindruck, als gebe es auf alle die wesentlichen, den Menschen bedrängenden, Glück und Leid, Heil und Unheil entscheidenden Fragen *einige wenige, in einfachen Sätzen auszusprechende Antworten,* durch die alles zu lösen wäre, und als hinge es lediglich vom guten Willen des je einzelnen ab, diesen Sätzen zuzustimmen (nicht: sie zu „glauben"!), damit sich alle Rätsel des Daseins für ihn ein für allemal lösen.

– Es läßt neben den „letzten" Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens keine „vorletzten" mehr zu, neben dem „großen" Sinn keinen „kleinen" – und das heißt: *keinen faßbaren, erfahrbaren, fühlbaren Sinn;* es geht sofort und ausschließlich um „Ziel und Vollendung", nicht um das Abenteuer des erst einmal hier und jetzt zu lebenden Lebens mit seinem Auf und Ab, seinen Lichtern und Schatten, seinem Gelingen und Scheitern, seinem Beglückenden und Leidvollen.

Damit knüpft „Botschaft des Glaubens" an eine verhängnisvolle „Tradition" aus der neuscholastischen Epoche des Katechismus im vorigen Jahrhundert an. Wenn die christliche Verkündigung und Unterweisung in den letzten hundert Jahren so wenig vermocht hat, das Christentum als eine anziehende, beglückende, orientierende Botschaft verständlich zu machen und oft genug die Menschen dem Glauben eher entfremdet hat, dann liegt das wohl vor allem daran,

– daß die Kluft zwischen einer solchen Lehre vom Sinn des Lebens und dem tatsächlich Tag für Tag Erlebten für die Menschen unüberbrückbar war und

---

[26] Ebd.
[27] A. a. O., 35.
[28] Ebd.

– daß das Gegenwärtige, das ,,Irdische", zugunsten des Zukünftigen, des ,,Ewigen" auf eine Art und Weise diskreditiert wurde, die dem instinktiv richtigen Gefühl des Menschen für die Wirklichkeit bis zur Unerträglichkeit widersprach.

Dazu nur ein Stilbeispiel aus der Erklärung Deharbes zu seinem Katechismus:

,,Nein, nicht für irdische Glückseligkeit ist der Mensch erschaffen, merken wir uns das wohl. Irdische Güter und Genüsse können zwar angenehm täuschen, blenden, berauschen, aber niemals wahre Glückseligkeit verschaffen. Warum nicht?
1. Weil alles Irdische eitel und vergänglich ist . . .
2. Weil der Mensch für Gott und eine ewig dauernde Glückseligkeit erschaffen ist[29]!"

Im Jahr 1980, zwei Jahre nach der ,,Botschaft des Glaubens", ist ein weiterer ,,neuer" deutscher Katechismus erschienen: ,,Grundriß des Glaubens", herausgegeben vom Deutschen Katecheten-Verein[30]. Die Sinnfrage taucht in diesem Glaubensbuch (das sowohl ergänzendes Schulbuch als auch Hilfsmittel für die theologische Erwachsenenbildung sein will) erst im zehnten seiner insgesamt neununddreißig Kapitel auf: am Beginn des zweiten Hauptteils, der dem Apostolischen Glaubensbekenntnis gewidmet ist. Das erste Lehrstück dieses Kapitels (,,Ich glaube an Gott") trägt die Überschrift: ,,Die Menschen fragen." Es heißt dort u. a.:

,,Mit Hilfe der *Wissenschaften* können viele Fragen und Rätsel gelöst werden . . . Manche Fragen der Menschen aber bleiben auf diesem Wege ohne endgültige Antwort: Welchen *Sinn* hat unser Leben? Woher kommt die Welt? Auf welchem Grund kann ich mein Leben bauen? Was geschieht im Tod mit mir? Worauf darf ich hoffen? Auf solche *Fragen* vermögen die Ergebnisse wissenschaftlichen Bemühens keine erschöpfenden, ein für allemal befriedigenden Antworten zu geben. Viele Menschen wenden sich in dieser Situation den Religionen zu und tragen ihre entscheidenden Fragen vor Gott. Im Glauben erhoffen sie sich Antwort[31]."

In der Art, wie dieser Text auch rasch und unvermittelt von den großen Menschheitsfragen zu Gott, Religion und Glauben kommt, zeigt er den gleichen Stil in der Behandlung der Sinnfrage, der bei ,,Botschaft des Glaubens" schon als Unterbewertung der Frage als Frage und als kurzschlüssige Beantwortung kritisiert wurde. Er weist sogar nicht einmal so etwas wie die dort noch vorfindlichen ansatzhaften Konkretisierungen der Sinnfrage auf.
Allerdings gibt es einen entscheidenden Unterschied. Der Text zielt nicht auf einen ideologieverdächtigen Merksatz, in dem Schöpfung, Erlösung und Vollendung des Menschen durch Gott als eine allgemeine Wahrheit ausgesagt werden. Vielmehr erscheint das Phänomen der Religion als *ein* möglicher Weg, auf dem ,,viele Menschen" die Sinnfrage zu bewältigen suchen. Die Fragen selbst werden nicht mit einer formelhaften Antwort versehen, sie bleiben stehen. Der religiöse Mensch, der sie *vor Gott trägt, erhofft* sich Antwort.
Das läßt den Prozeß der Auseinandersetzung des Menschen mit der existentiellen Frage nach sich selbst, nach Ursprung, Sinn und Ziel seines Daseins wieder offen. Es verzichtet auf unangemessene, d. h. formelhafte, abstrakte Antworten und

---

[29] *J. Deharbe,* Gründliche und leichtfaßliche Erklärung des Katholischen Katechismus, 1. Bd., Paderborn [4]1872, 6 u. 8.
[30] Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus. Allgemeine Ausgabe. Herausgegeben vom Deutschen Katecheten-Verein, München. Verfaßt von *G. Bittner* u. a., Hildesheim – München 1980.
[31] A. a. O., 57.

verweist eher auf die Hoffnung und – in der weiteren Folge des Kapitels – darauf, daß Glaube darin besteht, sich ganz Gott anzuvertrauen.
Die Frage ,,Wozu sind wir auf Erden?" wird man nicht so beantworten können, daß man darauf nichts anderes zu sagen weiß als: ,,Leider sind wir hier – denn eigentlich gehören wir in den Himmel!" Wenn ausdrücklich nach der Bedeutung des hiesigen Lebens gefragt wird, ist der Verweis auf die jenseitige, ewige Bestimmung des Menschen eben gerade nicht zureichend – mag er als ,,letzte" Antwort auch noch so richtig sein. Eine einseitige Beschränkung darauf steckt aber sowohl in der alten Katechismusantwort (,,dadurch"), als auch im bloßen Reden vom ,,Ziel" und der ,,Vollendung" in ,,Botschaft des Glaubens".
Um gerecht zu sein, muß man allerdings sagen, daß die klassische Antwort des Katechismus auf die ,,Sinnfrage" mehr umfaßt als nur den Verweis auf den Himmel und das ewige Leben. ,,Gott zu *erkennen*, ihn zu *lieben*, ihm zu *dienen*", kann – wohlwollend und weiter interpretiert – als eine Orientierung für die Gestaltung des Lebens aus den christlichen Grundtugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verstanden werden. Dann ist die Antwort aber gar nicht für sich allein verständlich, sondern nur eine Eröffnung für alles Folgende, eine Ouvertüre. Der Katechismus als ganzer erklärt dann erst Stück für Stück und Satz für Satz, was es heißt, als Christ in dieser Welt zu leben.
Auf dieser Linie liegt die Grundtendenz nicht allein des heutigen Religionsunterrichts, sondern auch der kirchlichen Erwachsenenbildung und der Verkündigung: es geht um eine *Interpretation menschlicher Lebenserfahrung aus dem Glauben* an den Gott, der sich in Jesus Christus mitgeteilt hat. Man verzichtet allgemein auf die schnellen, leeren Formeln und geht statt dessen das erfahrbare Leben durch – Schritt für Schritt. Die verschiedenen Situationen, Fragen, Konflikte, die freudigen und die leidvollen Erfahrungen werden zunächst einmal als solche bewußt gemacht und ernstgenommen – ohne daß sie gleich mit frommen Sprüchen zugedeckt werden. Behutsam, mehr suchend und fragend als forsch behauptend, werden sie dann in Beziehung gebracht zu den Aussagen der Überlieferung. Aus diesem Wechselgespräch zwischen Erfahrung und Glaube kann sich allmählich der mögliche Sinn von diesem und jenem enthüllen und aus der Summe vieler kleiner Sinnantworten die Hoffnung auf einen – wenn auch letztlich dem menschlichen Denken verborgen bleibenden, nicht formulierbaren – Sinn des Ganzen wachsen.
Glaube kann auf diese Weise erfahren werden als begründete, zuversichtliche *Überzeugung* vom grundsätzlichen Gutsein der Schöpfung und als *Vertrauen* auf einen Gott, der die Welt *in* ihrer Widersprüchlichkeit und das menschliche Leben *in* seiner Todverfallenheit angenommen hat – buchstäblich: in der Menschwerdung und im Todesschicksal des Sohnes.
Wenn die christliche Verkündigung und Unterweisung auf die glatten, unglaubwürdigen Formeln verzichtet, hat sie Chancen, dem Gegenwartsmenschen eine Ermutigung zu vermitteln, das Abenteuer des Lebens zu bestehen mit seinen Siegen *und* seinen Niederlagen, mit seinem Glück *und* seinem Leid, mit den Erfahrungen des Guten *und* des Bösen – in der Hoffnung darauf, daß darin Sinn *erlebt* werden wird, wenn auch in diesem Leben niemals ohne die Anfechtung durch den Zweifel und durch die im nicht ,,durchschaubaren" Schicksal immer lauernde Verzweiflung.
Hier liegt die Grenze eines jeden Katechismus. Die Erschließung und Deutung

menschlicher Erfahrung auf mögliche Sinnantworten aus dem Glauben braucht die Begegnung von Menschen und das Gespräch[32]. Dazu kann ein Glaubensbuch helfen, indem es gewisse Orientierungen dafür anbietet, wie angesichts der Lebenserfahrungen von Menschen heute so vom Glauben geredet werden kann, daß er Sinn stiftet[33].

---

[32] Vgl. *F.-J. Hungs*, Braucht die theologische Erwachsenenbildung einen Katechismus?: KatBl 106 (1981), 880–886.

[33] Vgl. auch *W. Langer*, Den Glauben fassen. Vom Sinn und Anspruch eines Katechismus für Erwachsene, in: *R. Schulte* (Hrsg.), Leiturgia-Koinonia-Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag, Wien – Freiburg – Basel 1980, 363–390; *ders.*, Religionspädagogische Forderungen an einen Katechismus, in: *E. Paul – G. Stachel – W. Langer*, Katechismus – Ja? Nein? Wie? Drei Diskussionsbeiträge, SPT 25, Zürich – Einsiedeln – Köln 1981, 57–70.

Ein Blick in „Kunst und Kirche", Heft 4/1981, Blickpunkt Schwarzafrika:

In Schwarzafrika sind Kunst und Religion aufs engste verflochten. Das Heft beschränkt sich nicht darauf, „kirchliche" Kunst vorzustellen, es weist auch nachdrücklich auf „neue" Kunst hin, die sich mit der aktuellen Situation in Afrika auseinandersetzt.
Aus dem Inhalt: Afrikanisches Bewußtsein im Wandel (Theo Sundermeier). Die katholische Kirche in Afrika (Walbert Bühlmann). Evangelische Kirche und Theologie in Afrika (Theo Sundermeier). Die modernen afrikanischen Volksreligionen (Boka di Mpasi Londi). Abessiniens Kunst – ihre Bedeutung für Schwarzafrika (Gunnar Hasselblatt). Kunsterziehung und -förderung in Afrika (Rolf Italiaander). Entstehungsprobleme einer christlichen Kunst in Afrika (Josef Franz Thiel). Christliche Kunst in Nigeria (Kevin Carroll). Samba – ein „Dessinateur" aus Kinshasa (Helke Kammerer-Grothaus). Christliche Kunst in Südafrika (Theo Sundermeier). Afrikanischer Expressionismus (E. J. de Jager). Mission und Kultur (Andreas Bsteh). Kirchenbau in Schwarzafrika (Josef Franz Thiel). Kathedrale Eldoret, Kenia (Tyndall – Hogan – Hurley).
Preis: Einzelheft öS 84.–/DM 12.–/sfr 11.–; Jahresabonnement (4 Hefte) öS 318.–/DM 45.–/sfr 41.–; Alle Preise zuzüglich Porto.
Zu beziehen beim Oberösterreichischen Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz.

HANS HEIMERL

Kommunikation in Kirche und Kirchenrecht

Das II. Vat. bejahte gegenüber der bis dahin vorgegebenen monolithischen Einheit der Kirche vorsichtig einen innerkirchlichen Pluralismus[1]. Nun brachen lange zurückgestaute Richtungs- und Meinungsverschiedenheiten auf, es bildeten sich Gruppen und Fraktionen, die (höchst unzulänglich) mit den Sammeletiketten „Progressive" und „Konservative" versehen wurden. Bestrebungen zur Demokratisierung in der Kirche ließen den Gedanken an eine Analogie zu den politischen Parteien aufkommen, der allgemein sehr reserviert aufgenommen wurde[2].

In den letzten Jahren verloren die Kämpfe der innerkirchlichen Richtungen viel an Schärfe und an Beachtung in der Öffentlichkeit. Ursache dafür mögen Ermüdungserscheinungen sein oder ein Erfolg des hinhaltenden Widerstandes der Hierarchie gegen die Fraktionenbildung, wahrscheinlich einfach der Gang der Entwicklung in Kirche und Welt. In der Theologie macht sich eine Verarbeitung der aufgeworfenen, oft allzu kühnen Fragen bemerkbar, und eine neue Gesamtschau in Einklang mit dem einen Glauben der Kirche zeichnet sich ab. (Das zeigt sich u. a. in den zunehmenden systematischen Sammelwerken größerer Gebiete der Theologie.)

Dennoch bleiben in der Kirche nicht nur Verschiedenheiten aufrecht, die durch die Vielzahl der Teilkirchen begründet sind, sondern auch solche, die aus dem Pluralismus der Theologie und der Spiritualität, der Glaubenserfahrung und der Lebenspraxis entstehen oder die sich aus dem geographischen, kulturellen und sozialen Kontext ergeben. Tiefgreifende Divergenzen zeigen heute besonders das Weltverständnis vom Glauben her und das Glaubensverständnis vom weltanschaulichen Pluralismus aus. Ja es scheint, daß in der Kirche sogar wachsende zentrifugale Tendenzen auftreten.

Extreme Gruppen gehen bis an den Rand des formellen Schismas (Traditionalisten um Lefebvre, anderseits manche marxistisch orientierte Gruppen); zahlenmäßig gewichtiger ist aber das Auseinanderleben der großen Richtungen in der Kirche, das vielleicht nur durch seine Verfestigung den Eindruck der Beruhigung macht. Viele engagierte Christen sind über die ihrer Auffassung nach allzu sehr verzögerte Erneuerung der Kirche und über die Bestrebungen, hinter das Konzil zurückzugehen, enttäuscht und gehen in die innere Emigration. Die breiten Massen in den traditionell kath. Ländern entfremden sich zunehmend von Glauben und Leben der Kirche. Die „treuen Kirchenchristen" werden als „schweigende Mehrheit" von konservativen Kreisen gern als Gefolgschaft beansprucht – wohl nicht ganz zu Recht. Charismatische Bewegungen gewinnen an Gewicht und stehen in Spannung zu Katholiken anderer Orientierung. Die Hierarchie neigt neuestens dazu, die zentrifugalen Tendenzen mit einer emotionalen Komponente zuzudecken; in ihrem gleichzeitigen Bestreben, die nachkonziliare Unordnung durch die „große Disziplin" zu überwinden und mit starker Hand die Einheit zu kräftigen, wird sie aber auch manchen Widerspruch wecken und ihr Ziel verfehlen. Da sie selbst ein eigenes Verständnis der Kirche und des Glaubens, eine bestimmte Lebenspraxis vertritt und auferlegen will, zeigt sie sich auch in gewisser Hinsicht als „Partei" in der Kirche, verschieden von anderen Gruppen.

Diese (gewiß ergänzungs- und korrekturbedürftige) kurze Situationsanalyse soll nur eines deutlich machen: die *Notwendigkeit*, die divergierende Vielfalt in der Kirche durch *verstärkte Kommunikation* in die Einheit zu binden. „In der vollen, uneingeschränkten, über alle Spannungen hinweg aufrechtzuerhaltenden Kommunikation innerhalb der Kirche und

---

[1] LG 13c; OE 2.

[2] *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche, Freiburg/Br. 1972, (Herder-Bücherei 446) 42ff; Concilium 1973, Heft 10.

mit der Welt kann die Kirche ihre Kommunion mit dem Herrn am besten glaubhaft machen"[3]. Die verschiedenen Richtungen, Gruppen und Bewegungen werden nur dann *eine* Kirche bilden, wenn sie aufeinander hören, miteinander sprechen, einander zu verstehen suchen. Ohne eine solche Kommunikation werden Bemühungen um Einheit und Geschlossenheit der Kirche nur zur Scheineinheit einer verengten Kirche führen.
Um die Kommunikation in der Kirche zu fördern, bedarf es sicherlich einer *theologischen* Grundlegung unter Berücksichtigung der Kommunikationstheorie[4]. Es ist auch evident, daß Kommunikation mit der *Gesinnung* der Offenheit des Hörens und des Sich-Mitteilens steht und fällt. In einer Kirche, die noch die Last vergangener individualistischer Spiritualität mitschleppt und die vom egoistischen Erfolgsstreben der modernen Welt bedroht wird, ist es keine leichte, aber eine umso notwendigere Aufgabe, diese Haltungen zu wekken. *Rechtliche Strukturen* schließlich können einen Beitrag leisten, die Communio in der Kommunikation zu verwirklicken, die Gesinnung zu fördern und der Vielfalt einen Rahmen zu geben, in dem sie als Vielfalt Platz hat, ohne die Einheit zu sprengen. In diesem untergeordneten Sinn sollen nun die Tatsachen und Möglichkeiten einer rechtlichen Förderung der Kommunikation in der Kirche betrachtet werden.
Das *Thema der Kommunikation* fand in die Kirche vor allem und zunächst unter dem Gesichtspunkt der ,,sozialen Kommunikationsmittel" Eingang. Nachdem man sich gesamtkirchlich und in vielen Ländern und Diözesen der Bedeutung von Presse, Film, Rundfunk und Fernsehen bewußt geworden war, beschäftigte sich das II. Vat. damit und verabschiedete ein Dekret darüber, das von vielen als unbefriedigend angesehen wurde. Für die Massenmedien werden zunächst sittliche Grundsätze und sodann Weisungen für ihren Gebrauch als Mittel des Apostolates aufgestellt. Die Pastoralinstruktion ,,Communio et progressio" (CP), die über Anordnung des Konzils ausgearbeitet wurde, sieht sich zwar außerstande, in dieser komplexen Materie für alle Gebiete und Situationen gültige Detailnormen zu geben, sie bringt aber eine ausführliche pastorale Wegweisung und einige organisatorische Richtlinien, vor allem jedoch wertvolle Weitungen des Blickwinkels: Die Instruktion vollzieht im Grundsätzlichen den Schritt von den sozialen Kommunikationsmitteln (die ihr eigentliches Thema bleiben) zur Kommunikation selbst, für die sie theol. Grundlinien in der Natur des Menschen, in der innertrinitarischen Kommunikation und in der Heilsgeschichte aufzeigt; und sie geht (wenn auch kurz) auf die innerkirchliche Kommunikation, auf den ,,Dialog in der Kirche selbst" ein[5]. Partikularrechtlich werden diese Aspekte weiter ausgebaut[6].
Die so eingeschlagene Linie wird man verfolgen müssen, wenn man die Frage nach Kommunikation und Recht in der Kirche stellt: Kommunikation in ihrem weitesten Sinn, wenn auch die Massenmedien ein Hauptgebiet bleiben; Dialog in der Kirche selbst, der aber nicht von der Verkündigung, von der Kommunikation mit der Welt und in der Welt gelöst werden kann. (Der diesbezügliche Rückschritt in den Entwürfen zur CIC-Reform wird hoffentlich nicht zum Gesetz werden[7].)

Welche rechtlichen Bereiche sind für die kirchliche Kommunikation relevant, wie wirkt die bestehende Regelung und welche Anregungen für eine bessere Gestaltung können gegeben werden?

---

[3] Österreichischer Synodaler Vorgang, Dokumente, Wien 1974 (,,ÖSV"), 126.
[4] Recht verschiedenartige Ansätze dazu u. a.: Instruktion Communio et progressio (= CP) v. 23. 5. 1971, AAS 1971, 593–656, n. 8–11; *W. Bartholomäus*, Kommunikation in der Kirche: Concilium 1978, 62–70; *O. König*, ,,Pluralismus": *J. B. Bauer*, Die heißen Eisen von A bis Z, Graz 1972, 288ff; Her-Korr. 1972, 482f.
[5] CP n. 8–11; 115–121.
[6] ÖSV 125ff; vgl. 45.
[7] Das Schema CIC (1980) enthält einen Titel (cc. 777–787) über die sozialen Kommunikationsmittel und insbesondere über die Bücher; aber nur der Einleitungscanon handelt über die Verkündigungsfunktion und die sittlichen Grundsätze der Massenmedien, ein zweiter weitet das Recht der Zensur auf alle Massenmedien aus, die übrigen 9 cc. sind der Bücherzensur gewidmet.

1. Kommunikative Gliedschaftsrechte

a) Damit jemand in der Kirche Kommunikationspartner sein kann, muß er seine kirchliche *Identität* erlangt haben und in dieser von anderen anerkannt sein. Für den einzelnen Katholiken scheint dies durch die Definition des kirchlichen Rechtssubjektes („Person") in c. 87 CIC rechtlich fixiert zu sein. Doch unterliegt dieser c. nicht nur manchen theoretischen Diskussionen, es zeigt sich auch nicht allzu selten eine faktische Infragestellung der Kommunikationspartnerschaft: In den Auseinandersetzungen zwischen kirchlichen Parteiungen kommt es immer wieder vor, daß man diesem oder jenem ihrer Vertreter (oder einer ganzen Gruppe) meist leichtfertig, manchmal mit Argumenten, schlechthin die Rechtgläubigkeit oder die Kirchlichkeit abspricht, ihn (sie) also (in traditionellen Begriffen) letztlich der Häresie, des Schismas oder der Apostasie beschuldigt. Damit wird die gemeinsame innerkirchliche Basis der Kommunikation geleugnet. Dem Betroffenen fehlen dagegen praktikable rechtliche Maßnahmen: Die an sich mögliche Ehrenbeleidigungsklage (welchen größeren Angriff gegen die Ehre eines Christen gäbe es als solche Anschuldigungen?!) gemäß c. 1938 CIC würde auf einen schwerfälligen (so gut wie nie angewendeten) Strafprozeß hinauslaufen, mit dem die Wiedergutmachung des Schadens an der Ehre verbunden ist[8]. Der als Ketzer Verdächtigte wird nicht nur die Langwierigkeit eines solchen Verfahrens scheuen, sondern wahrscheinlich auch auf die Bestrafung weniger Wert legen. Auch die Entwürfe der Kirchenrechtsreform befriedigen in dieser Hinsicht nicht. Der Entwurf zur Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF) sieht den Schutz des guten Rufes als Grundrecht vor[9]. Die Ehrenbeleidigung stellt kein gemeinrechtliches Delikt mehr dar[10], wohl aber die Verletzung des guten Rufes[11]. Hinsichtlich der faktischen Durchsetzbarkeit dürfte sich aber wenig ändern[12]. Es sollte ausdrücklich die Möglichkeit geschaffen werden, die Wiedergutmachung einer Beleidigung der Ehre als kath. Christ in einem streitigen Kurzverfahren zu erzwingen.
b) Auch *Gruppierungen* bedürfen einer gewissen *Identität und Anerkennung,* um Kommunikationspartner zu sein. Sicherlich werden Gemeinschaften oder Gemeinsamkeiten besonders der Gesinnung oder der Interessen oft auch ohne rechtliche Konstituierung als sehr wirksam erfahren. Aber die rechtliche Erfaßbarkeit wird für die Ordnung der Kommunikation in vielem unentbehrlich sein. Als Rechtsformen kommen vor allem die kirchliche („kirchenamtliche") Vereinigung und die kirchlich faktisch und wirksam zur Kenntnis genommene „private" Vereinigung in Frage, deren rechtliche Regelung im Schema CIC vorgesehen ist[13]. Es muß aber auch dafür gesorgt werden, daß informelle Minderheiten und Randgruppen nicht gegenüber formierten, lautstarken Gruppierungen ins Hintertreffen geraten; das „Recht der Armen" in der Kirche muß in Maßnahmen des Rechtes i. e. S. seinen Niederschlag finden. Die übliche Bestellung von Seelsorgern oder Referenten für solche Gruppen ist ein Schritt in diese Richtung.
Die Gruppen müssen gegen die Verzerrung der Kommunikation durch Manipulation geschützt werden. So legitim und für die Kommunikation notwendig es ist,

---

[8] Vgl. CIC c. 2210, § 1, 2° u. 2255.
[9] LEF c. 20, vgl. Communicationes 1980, 41.
[10] Communicationes 1980, 191.
[11] Schema CIC C. 1342, § 2.
[12] Vgl. Schema CIC Cc. 125; 1443; 1658.
[13] Cc. 697–702. Vgl. *H. Heimerl,* Zur rechtlichen Ordnung der Vielfalt in der Kirche: ThPQ 1975, 25ff.

daß jede Gruppierung ihre eigenen Ansichten und Interessen vertritt (sogar im Konflikt mit anderen), so trägt doch auch ,,die kirchliche Interkommunikation . . . das Stigma der menschlichen Sündhaftigkeit, der Lieblosigkeit, der Aggressivität, der Intoleranz, des Machtwillens usw. in sich"[14]. Für den rechtlichen Schutz gegen Angriffe und Eingriffe ist im Aufeinandertreffen von Gruppen innerhalb der kirchlichen Gremien ein Rahmen gegeben. Außerhalb dessen sind aber die einzelnen Gruppen gegen andere rechtlich wenig gesichert. Analog gilt das oben über Abwehr von Anschuldigungen der Heterodoxie oder der Unkirchlichkeit einzelner Gesagte; hinzu kommt die Schwierigkeit, daß Gruppen ohne kirchliche Rechtspersönlichkeit nicht selbst als Partei auftreten können[15].

c) Kommunikation bedeutet sich mitteilen, sie schließt also die Rechte in sich, die wir herkömmlicherweise als *Meinungs- und Lehrfreiheit* bezeichnen. (Schon die Französische Revolution formulierte die Meinungsfreiheit als ,,freie Kommunikation der Gedanken und Meinungen"[16].) Sieht man diese Rechte nicht in einem liberalistisch-individuellen Sinn, sondern als soziale Rechte, so beinhalten sie bereits ihre Grenzen: die Meinung des anderen, der im Dialog überzeugt, aber nicht durch äußeren oder psychologischen Druck manipuliert werden darf, und die gemeinsame Basis, die nicht zerstört werden darf. Wo freilich nur die Grenzen gesehen und urgiert werden, bleibt keine Freiheit mehr.
In der Kirche hat sich (z. T. aus historischen Gründen) die Freiheit, sich selbst eine Meinung zu *bilden*, unter dem Gesichtspunkt der Glaubens- und Gewissensfreiheit erst auf dem II. Vat. durchgesetzt[17]. Die Freiheit der Meinungs*äußerung* fand ebenfalls auf dem Konzil Ausdruck als allgemeines menschliches Recht[18] sowie auch als kirchliches Recht der ,,Freiheit des Forschens, des Denkens sowie demütiger und entschiedener Meinungsäußerung"[19] und als Recht kompetenter Laien, in Fragen des kirchlichen Wohles ihre Meinung zu erklären[20]. Nachkonziliar nähert man sich der Konkretisierung dieser Rechte, ohne daß eine voll befriedigende Formulierung in Aussicht steht. Die LEF (in der letzten Fassung) übernimmt aus der Kirchenkonstitution die Freiheit der Meinungsäußerung personell beschränkt durch die Forderung nach Wissen, Zuständigkeit und hervorragender Stellung, sachlich beschränkt auf praktisch-soziale Angelegenheiten, ferner mit den Grenzen der Unversehrtheit des Glaubens, des Gemeinwohles und der Personenwürde[21]. Die Freiheit der wissenschaftlich-theol. Forschung und Lehre steht unter dem Vorbehalt des Gehorsams gegenüber dem Lehramt der Kirche[22]. Hier bleibt eine empfindliche Lücke: Der Freiheitsraum für die Äußerung des (nichtwissenschaftlichen) Glaubensverständnisses und der sittlichen Überzeugung müßte ausdrücklich geöffnnet werden. Gerade breite meinungsorientierte Gruppen in der Kirche unterscheiden sich ja in dieser Hinsicht. Ferner müßte neuerlich überlegt werden, ob die Betonung und Unbestimmtheit der Grenzen nicht die Meinungsfreiheit zu sehr entwertet.

---

[14] *K. Rahner*, Freiheit u. Manipulation (Münchener Akademie-Schriften 53), München 1970, 38.
[15] *Heimerl*, a. a. O., 28.
[16] Staatslex. ,,Meinungsfreiheit", Bd. 5, 649.
[17] DH 2. 3. 12.
[18] GS 59. 73.
[19] GS 62.
[20] LG 37.
[21] LEF c. 12, § 3 (Communicationes 1980, 37f).
[22] LEF c. 18, ebda.

CP versucht eine kurze theol. Grundlegung der Meinungsfreiheit in der Kirche und verheißt dann Normen der zuständigen Autoritäten über den freien Meinungsaustausch in der Kirche, schließlich wendet CP sich der Möglichkeit der verschiedenen Aussagen von Glaubenswahrheiten und dem Dialog zwischen diesen Auffassungen zu, hat dabei aber vor allem die wissenschaftliche Theologie im Auge, warnt vor den Gefahren der Vulgarisierung und fordert kritische Fähigkeiten der Rezipienten[23]. Auch hier kommt die Meinungsfreiheit an der Basis kaum zur Sprache, noch weniger zu einer rechtlichen Erfassung.
Bei den immer wieder urgierten Reformen der *Lehrbeanstandungsverfahren* müßten die Gesichtspunkte der Kommunikation besser berücksichtigt werden. Bisher hatten sich diese Verfahren vor allem um die notwendige Wahrung von Grenzen gesorgt. Für die Kommunikation wichtiger ist aber das Gespräch zwischen der Hierarchie und den Theologen verschiedener Richtung sowie der Theologen untereinander. Das autoritative Lehramt müßte sich auch dessen bewußt sein, daß es faktisch meist selbst eine bestimmte theol. Auffassung zu eigen hat und schon dadurch mehr Gesprächspartner als Richter sein sollte.

2. Recht auf Kommunikation

Kommunikation setzt nicht nur den Kommunikator voraus und dessen Mitteilung, sondern auch einen Rezipienten, der willens ist, die Information anzunehmen, auch von seiner Seite aus die Verbindung herzustellen. In der Kirche wird Kommunikation letztlich mehr sein als Übermittlung von Meinungen und Bedürfnissen, nämlich in der Nachfolge des Herrn Mitteilung seiner selbst, Hingabe aus Liebe[24]. Kommunikation in diesem Sinne ist mit der *Diakonia*, dem Dienst aneinander, eng verwandt. Recht auf Kommunikation bedeutet also zunächst Recht auf Annahme der Information, dann aber auch Recht auf diese Diakonia, in der sich Communio verwirklicht. Es ist evident, daß Kommunikation in dieser Bedeutung so wie die sie tragende Liebe über einen Rechtsanspruch hinausgeht, daß Recht und Pflicht der Kommunikation zwar sittlich vorhanden sein, sich aber positivrechtlicher Regelung weithin entziehen können. Dennoch gibt es einige Bereiche oder auch nur Punkte, in denen das Recht auf Kommunikation kanonistisch faßbar wird.

a) Die Kirchenglieder haben nicht nur das Recht, ihre Bedürfnisse und Wünsche den *Amtsträgern* mitzuteilen, sondern auch von ihnen den *Heildienst zu empfangen* (c. 682 CIC). Anderseits haben sie die Pflicht zum christlichen Gehorsam[25]. Über diese „vertikale" Kommunikation wird noch eigens zu sprechen sein.

b) *Zeichen der Gemeinschaft.* Ausdrucksformen der pax fraterna, sind einer rechtlichen Erfassung fähig. Im liturgischen Bereich gibt es schon seit langem Regelungen dieser Zeichen, aber auch außerliturgische Manifestationen der Gemeinschaft, wie etwa der Gruß, können rechtlich relevant sein. Dies zeigt sich negativ etwa darin, daß die Verweigerung solcher Zeichen in manchen Situationen dem Tatbestand der Ehrenbeleidung nahekommen kann[26].

c) Kommunikation geschieht auch durch *Vereinigungen*, in denen die Mitglieder

---

[23] CP n. 115–118.
[24] CP n. 11.
[25] LG 37.
[26] Vgl. *J. Hervada / P. Lombardia*, El derecho del pueblo di Dios, I, Pamplona 1970, 411f.

Austausch ihrer Meinungen und Aktivitäten pflegen, sowie durch Zusammenarbeit von Vereinigungen gleicher Gesinnung untereinander in Dachverbänden, aber auch in *Institutionen des Dialogs* von Gemeinschaften verschiedener Ansichten. Das Recht auf Kommunikation dieser Art ist Gegenstand des Versammlungsrechtes.

d) Die Herstellung der *persönlichen Verbindung* mit dem Gegner wird oft moralische Pflicht sein, *bevor* man ihn in *Massenmedien* angreift. Das Medienrecht kann diese Pflicht für manche Fälle rechtlich konkretisieren.

e) Der Dienst der Versöhnung zur *Beilegung von Konflikten* kann auch institutionelle Formen annehmen. Schiedsgerichte und Schlichtungsstellen, wie man sie heute in der Kirche zu beleben versucht, dienen als Mittler und Mittel der Kommunikation[27].

3. Liturgische Kommunikation

In der Eucharistie hat uns Christus die höchste Form der communio gegeben[28], die Liturgie ist ihrem Wesen nach Gemeinschaftsfeier, Begegnung, Austausch und Einheit der Christen und ihrer Gruppen untereinander. Die Liturgie als Kommunikation effizienter zu machen, ist Aufgabe des liturgischen Rechtes. Gewiß hat jede Gruppe das Bedürfnis, ihre Gemeinschaft auch liturgisch zum Ausdruck zu bringen, doch darf darüber die Öffentlichkeit der Liturgie nicht zu kurz kommen, kraft der sie verschiedene Gruppen und Richtungen in *einer* Feier versammelt und zwischen ihnen Kommunikation herstellt. Die Öffentlichkeit und die Offenheit der Liturgiefeier für *alle* verschiedenen Glieder der Kirche muß im (disziplinären) Sakramentenrecht ihren Niederschlag finden[29].

4. Kommunikation in der Kirchenorganisation

In der Kirchenorganisation findet (herkömmlicherweise hauptsächlich) die „vertikale" Kommunikation zwischen den über- und untergeordneten Graden der Hierarchie und dem übrigen Volk Gottes statt, aber auch (seit dem II. Vat. in zunehmendem Maße) die Begegnung gleichgeordneter Amtsträger und kirchlicher Gruppierungen untereinander, insbesondere in den verschiedenen Gremien.

a) Immer wieder wird geklagt, daß die Kommunikation zwischen *Basis und Kirchenleitung* überhaupt mangelhaft sei, daß die Hierarchie monologisch eine andere Sprache spreche als das „einfache" Kirchenvolk und auf dessen Probleme zu wenig achte, und beide wiederum an den Fragen der säkularisierten Welt vorbeireden[30]. Die Hierarchie in ihren oberen Rängen bleibt auch oft zu sehr einer traditionellen, neuscholastisch orientierten Theologie und Denkweise verhaftet, so daß das Gespräch mit aufgeschlossenen, „fortschrittlichen" (nicht unbedingt „progressiven") Christen erst recht auf Schwierigkeiten stößt, soweit es überhaupt versucht wird.

b) Die Kommunikation zwischen dem *Papst* und seiner Kurie einerseits und der *Weltkirche*, vertreten durch die *Bischöfe*, andererseits hat entscheidende Verbesserungen erfahren. Nicht nur daß die Reisen des Papstes viele Kontakte vor Ort herstellen; auch die Bischofs-

---

[27] Vgl. *H. Heimerl*, Arbitrage und Versöhnung bei Streitfragen in der Kirche: Concilium 1977, 466ff.
[28] CP n. 11.
[29] Vgl. Vat. II SC 42. Im Schema CIC (c. 794) ist nur die grundsätzliche Feststellung zu finden, daß die Sakramente zur Begründung und Bekräftigung der kirchlichen Gemeinschaft beitragen.
[30] Concilium 1978, Heft 10, bes. 10, 39, 47f; *N. Greinacher*, Mangelnde Kommunikation zwischen Basis und Kirchenleitung: Concilium 1979, 462ff.

synode ist als Kommunikationsforum zwischen Papst und Bischöfen konzipiert und hat als solches gewirkt; zugleich liegt ihre Bedeutung auch darin, daß sie die Begegnung der Bischöfe untereinander intensiviert. Ihr weiterer Ausbau, in Abklärung des Verhältnisses zum Kardinalskollegium und zur Kurie, aber auch in verstärktem Meinungsaustausch der Synodenmitglieder untereinander und mit dem Gesamtepiskopat, ist nur zu wünschen. Die Praxis, römische Erlässe vor ihrer Publizierung den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zuzuleiten, ist ebenfalls begrüßenswert. Die Kommunikationsfunktion der päpstlichen Vertretungen (Nuntien, Delegaten) wird zwar bei deren „Neuordnung"[31] betont, doch meinen manche, daß sie faktisch eher als Filter, wenn nicht gar als Hemmnis wirken[32]. Es sollten eher die Bischofskonferenzen selbst in der römischen Kurie ihre ständigen Repräsentanten haben – was durch die Kardinäle, die deren Vorsitzende sind, und durch einzelne Bischöfe, die Mitglieder von Vollversammlungen der Kongregationen sind, nur anfänglich und unvollkommen gegeben ist. Man denkt an ein Zentralorgan der Bischofskonferenzen in Rom[33]. Bei der Erwägung solcher Reformvorschläge sollte weniger die Frage, wer wie mehr Macht gewinnt, im Vordergrund stehen, sondern die Effizienz der Kommunikation zwischen allen Ebenen und Gruppen der Kirche.

c) Im nationalen Rahmen, im Gebiet einer *Bischofskonferenz*, erscheint die Kommunikation zwischen den einzelnen Bischöfen hinreichend institutionalisiert, wenn die Bischofskonferenz nicht allzu groß ist. Damit ist allerdings noch nicht die Kommunikation zwischen den Priestern und den Laien in ihren verschiedenen Gruppierungen mit ihren regionalen Besonderheiten gewährleistet. Nationale Synoden oder synodenähnliche Vorgänge haben sich als wirksames, wenn auch manchmal überschätztes Kommunikationsforum erwiesen. Der Wunsch, diesen Synoden entsprechende dauerhafte Kontaktgremien auf nationaler Ebene bei oder neben den Bischofskonferenzen zu schaffen, begegnet dem Bedenken, dadurch eine der Kirchenverfassung fremde nationale Kurie oder gar Anti-Kurie anzubahnen. Das Anliegen der Kommunikation sollte aber nicht untergehen, ihm müßte in anderer Form Rechnung getragen werden, die freilich rechtlich weniger fixierbar ist. (Es wäre etwa an informelle, kongreßartige Zusammenkünfte zu denken.)

d) Die Kommunikation der einzelnen *Bischöfe* mit den *Priestern* und dem *Kirchenvolk* gestaltet sich wegen der größeren Nähe und der meist noch überschaubaren Zahl der Mitarbeiter im kirchlichen Dienst leichter, doch können Schwierigkeiten etwa aus der „hierarchisch" geprägten Mentalität des Bischofs entstehen: Die Bischöfliche Kurie (Ordinariat, Generalvikariat) kann nicht nur als Hilfsorgan für den Bischof und die Diözese ihre Dienste leisten, sondern auch der Gefahr verfallen, als bürokratischer Apparat eine Abschirmung darzustellen. Der Bischof muß ein feines Gespür haben, um in persönlichen Kontakten und durch fördernde Diözesangesetze ein Klima der Kommunikation zu schaffen. Insbesondere sind die diözesanen Gremien (Priesterrat und Pastoralrat) Gesprächsbasen ersten Ranges, von Zeit zu Zeit ergänzt durch Diözesansynoden. Während es auf höheren Ebenen schwieriger ist, alle Gruppen und Richtungen nach ihrer ekklesialen, theol., kulturellen, regionalen und natürlichen Differenzierung in Gremien zu repräsentieren, ohne diese monströs aufzublähen, ist dies auf diözesaner Ebene leichter, wenn auch nie in vollständig befriedigendem Maß möglich.

e) In der *Pfarre* schließlich als kleinster Einheit der Kirchenorganisation ist durch das Naheverhältnis die größte Kommunikationsmöglichkeit gegeben und meist auch verwirklicht. Der Pfarrgemeinderat spielt hiebei eine gewichtige Rolle. Die rechtliche Struktur der Pfarre nach dem CIC ist eher noch auf eine territoriale Einheit der Verwaltung und der priesterlichen Seelsorge angelegt, doch sind die Weichen zur Entwicklung auf eine kommunikative Gemeinschaft hin auch im Kirchenrecht bereits gestellt.

---

[31] MP Sollicitudio omnium Ecclesiarum v. 24. 6. 1969, Art. IV.

[32] U. a. *J. Heijke*, Kontakte zwischen der afrikanischen Kirche und der Römischen Kurie: Concilium 1979, 474.

[33] *J. Sanchez y Sanchez*, Bischofskonferenzen und Römische Kurie: Concilium 1979, 483–488.

f) Für die Binnenkommunikation und ihre rechtliche Struktur in *Orden*, Kongregationen, Säkularinstituten und kirchlichen *Vereinigungen* verschiedener Art läßt sich keine gemeinsame Beurteilung erstellen. Sie sind ihrerseits innerhalb der kirchlichen Einheit Gruppen, die mit anderen in Kommunikation stehen (sollen). Koordinierungsgremien mit unterschiedlicher Effizienz sind vorhanden.

Aus diesem überblicksartigen Befund kann folgendes hervorgehoben werden:

(a) Die *territoriale Pfarre* ist basisnahes Kommunikationsforum zwischen *allen* Gruppierungen und verdient daher nach wie vor rechtlich den Vorzug vor Basisgemeinden, die an Besonderheiten orientiert sind und sich insofern von anderen „absondern". Gewiß wird es rechtlich möglich und notwendig sein, solchen Basisgruppen einen entsprechenden rechtlichen Status zu sichern (s. oben 1.b). Die Pfarre müßte aber Ort der Begegnung aller bleiben, was auch ein Mindestmaß an rechtlicher Bindung der Kirchenglieder an sie beinhaltet.

(b) Die *Gremien* von der Bischofssynode bis zum Pfarrgemeinderat sind die hauptsächliche Errungenschaft des nachkonziliaren Rechts zur Förderung der Kommunikation zwischen den Stufen der Hierarchie und zwischen den verschiedenen Gruppen in der Kirche. Um die Kommunikation nicht nur zwischen Einzelpersonen, sondern zwischen Gruppierungen zu sichern, ist möglichste Repräsentativität anzustreben, die freilich nie vollkommen erreicht werden wird. Dabei muß darauf geachtet werden, daß auch jene in irgendeiner Form vertreten werden, die selbst nicht dazu imstande oder willens sind (Kranke, dem kirchlichen Leben Entfremdete, Verärgerte usw.)[34].
Im Vordergrund des Rätewesens in der Kirche steht meist die Frage nach Mitsprache oder Mitbestimmung. Von der Kommunikation her gesehen, ist diese Frage sekundär. Die Mitteilung der Meinungen und Wünsche an die anderen Gruppen und an den Amtsträger wird auch durch ein bloßes Mitspracherecht gesichert. Gewiß hebt die Möglichkeit der Mitentscheidung das Verantwortungsbewußtsein und die Verbindlichkeit der Meinungsäußerung, doch kann auch eine beratende Funktion, sofern sie vom zu Beratenden ernst genommen wird, „entscheidendes" Gewicht haben. Wenn die einzelnen Gruppen wissen, daß es nicht um durch Mehrheitsverhältnisse auszuübende Macht geht, sondern um Kommunikation, wird vielleicht auch manches an [illegible] des Parteiunwesens entschärft. Es sollte also wohl die theol. Diskussion um das hierarchische oder demokratische Prinzip in der Kirche weitergehen und großzügiger manches Mitentscheidungsrecht eingeräumt werden, doch der Kampf um Mitbestimmung darf nicht in der Mitsprache schon gegebenen Kommunikationsmöglichkeiten überdecken. Aber die Beratungsfunktion der Gremien sollte jedenfalls aus der Unverbindlichkeit eines Debattierklubs dadurch herausgehoben werden, daß für den Amtsträger in mehr Materien als bisher eine Pflicht eingeführt wird, gemäß c. 105 CIC das Gremium anzuhören und von dessen Rat nicht ohne schwerwiegende Gründe abzuweichen.

(c) Über die pflichtgemäße Beratung mit Gremien hinaus (und soweit diese schwer durchführbar ist) sollten zur Erlassung allgemeiner Normen sachlich zuständige und betroffene Personenkreise konsultiert werden. Faktisch geschieht dies meist, doch sollten diese *Konsultationen* nicht ganz dem guten Willen des Gesetzgebers überlassen bleiben, sondern in gewissem Umfang rechtlich fixiert

[34] Dekret der Glaubenskongregation v. 19. 3. 1975, AAS 1975, 281 ff.

werden. Da etwa die Bischofssynode sich nicht mit allen anstehenden Regelungen befassen kann, müßten die Kongregationen verpflichtet werden, Entwürfe allgemein verbindlicher Normen (die unter verschiedenen Bezeichnungen erlassen werden) den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zuzusenden. Darüber hinaus wäre aber auch an eine Art Rechenschaft über den Inhalt der Stellungnahmen und deren Berücksichtigung zu denken (wie etwa die CIC-Reformkommission bzw. ihre Subkommissionen sie geben und veröffentlichen). Ein Problem liegt darin, daß die Konsultierten die Möglichkeit der Stellungnahme oft gar nicht ausnützen; die Ursache dürfte weniger in mangelnder Kommunikationsbereitschaft als in Überforderung liegen. Die Konsequenz sollte nicht eine nur als Last empfundene Pflicht zur Abgabe der Stellungnahme sein, sondern eine weise Beschränkung der Gesetzgebungstätigkeit. Die von untergeordneten Amtsträgern nach oben zu liefernden Berichte und Statistiken stellen eine Form der Kommunikation dar, die auch mit einer Kontrollfunktion verbunden ist.

(d) *Eingaben* an kirchliche Amtsträger oder Behörden sind auch eine Art der vertikalen Kommunikation. Betrachtet man sie als „Wort", so ist die Erledigung die „Antwort", und es wird deutlich, daß die Nichterledigung der Eingabe eigentlich einer Verweigerung der Kommunikation gleichkommt. Das immer wieder beklagte oft jahrelange Liegenlassen von Ansuchen ist auch unter diesem Gesichtspunkt untragbar. Es wäre dringlich notwendig, das Verwaltungsverfahren gesetzlich besser zu regeln (wie dies das Schema CIC weitgehend vorsieht). Das gilt nicht nur für Eingaben in eigenen Anliegen von Personen oder Gruppen, sondern auch von *Petitionen*, die das betreffen, „was das Wohl der Kirche angeht".

5. Medienrecht

Wenn sich die Kirche in neuer Zeit intensiver mit den Massenmedien beschäftigt, so wird sie auch ein Medienrecht schaffen müssen, das auf die sozialen Kommunikationsmittel in ihrer Eigengesetzlichkeit, als Mittel der Verkündigung und des Dialogs in der Kirche mit der Welt, aber auch als Mittel des innerkirchlichen Dialogs bedacht ist. Dieser letzte Gesichtspunkt erhält Dringlichkeit aus der Situation.

Die Kommunikation der wissenschaftlichen Theologen, aber auch die Kommunikation der verschiedenen Gruppierungen im Kirchenvolk geschieht zum großen Teil auf dem Wege der Massenmedien, vorab der Druckwerke. Während die mildernde Neuerung der Bücherzensur[35] die wissenschaftliche Diskussion weiter erleichterte, bleibt die Presse (trotz der dadurch gewonnenen relativen Freiheit) als Kommunikationsmittel breiter Schichten und Gruppierungen unzureichend. Einerseits gibt es Zeitschriften, die die Ansichten und Interessen einer Gruppe vertreten und hauptsächlich nur von deren Anhängern gelesen werden, der Kommunikation zwischen den Gruppen also wenig dienen. Anderseits findet die offizielle oder offiziöse Kirchenpresse weite Verbreitung, ist aber meist an einer bestimmten Mentalität monopolistisch orientiert. Nur wenige Organe sind der Darstellung verschiedener Meinungen geöffnet, wie es für die Kommunikation am förderlichsten ist. Ähnliches gilt von den audiovisuellen Medien, Rundfunk und Fernsehen.

---

[35] CP 34–42. 121. Eine gewisse Analogie bieten die Vorschriften über die Benützung kirchlicher Archive.

Ein kirchliches Medienrecht müßte, besonders von der innerkirchlichen Kommunikation her gesehen, etwa folgende Themen regeln:

a) *Begriff und Geltungsbereich:* Es müßte festgestellt werden, welche Einrichtungen der Massenmedien als kath. oder kirchlich bezeichnet werden können. Für diese gilt das kath. Medienrecht.

b) Das *Recht auf Information:* Dieses beinhaltet den Zugang zu den Informationsquellen. Die Verpflichtung kirchlicher Amtsträger und Behörden zur Auskunft über kirchliche Vorgänge, aber auch ihre personellen und sachlichen Grenzen bedürfen einer Regelung: Besteht die Auskunftspflicht gegenüber jedem Vertreter der Massenmedien, nur gegenüber kath., oder muß die Information immer den Weg über kirchliche Informationsstellen gehen? Was unterliegt der Geheimhaltung, wer entscheidet darüber? Nach CP sollen sich die Grenzen der Geheimhaltung nur mit den Notwendigkeiten des guten Rufes und der Rechte einzelner oder von Gruppen decken, wäre also etwa die Geheimhaltung pastoraler oder finanzieller Planungen nicht statthaft[36].
Das Recht auf Information beinhaltet auch die freie Mitteilung der Information in den Medien, die ein Ausfluß der bereits besprochenen Meinungsfreiheit ist.

c) Die Unterscheidung der *Mitteilungen ihrer Qualität nach:* Die in den Massenmedien enthaltenen Mitteilungen sind nicht nur ihrer eigenen Art nach zu unterscheiden in Nachrichten und Kommentare usw.[37], sondern auch nach der Qualität des Kommunikators: Ob er als Mitglied der Kirche seinen Gesprächsbeitrag liefert oder ob er im Namen der Kirche spricht[38] und mit welcher Autorität (als mit der Verkündigung Beauftragter, als Träger des authentischen Lehramtes). Die kath. Medien könnten verpflichtet werden, diese Qualitäten irgendwie kenntlich zu machen, um Manipulation durch Überbewertung von seiten des Empfängers zu vermeiden.

d) *Meinungsvielfalt:* CP fordert von der Kirchenpresse Meinungsvielfalt, die u. a. sich darin auswirken muß, daß sie der freien Meinungsäußerung auch gegen die Linie des Herausgebers einigen Platz einräumt (n. 141). Einer sehr konkreten Normierung bedürfte das *Recht der Gegenäußerung,* wenn jemand sich durch die Mitteilung eines Mediums in seinen Rechten verletzt fühlt.

e) Die *äußere Freiheit:* Die kath. Massenmedien sind der Kirche, ihrer Lehre und Führung verpflichtet, sie hängen meist durch finanzielle Zuschüsse, aber auch personell (durch die Mitarbeit von Priestern, die dem Ordinarius unterstehen) von ihr ab. Die kirchliche Autorität muß auch eingreifen können, um allzu große Zersplitterung zu verhüten und durch Koordination größere Wirksamkeit zu erzielen[39]. Umso schwieriger, aber auch umso notwendiger ist es, daß die kath. Medien die erforderliche journalistische Freiheit bewahren. Darum müßten repressive Maßnahmen, wie die Entziehung der Qualifikation als kath., die Einstellung von Subventionen oder ein lehramtlicher Verweis, an eng umgrenzte inhaltliche Kriterien oder (und) ein bestimmtes Verfahren rechtlich gebunden sein.

f) Die *innere Freiheit:* In kath. Medien, vorab der Kirchenpresse, wird die Freiheit

---

[36] Vgl. *G. Virt,* Bausteine einer Ethik für Journalisten: ThPQ 1980, 55.
[37] ÖSV 130.
[38] CP n. 137; ÖSV 135f.
[39] ÖSV 136.

gegenüber der kirchlichen Autorität als äußere Freiheit oft mit der Freiheit der Redaktion gegenüber dem Herausgeber (als innerer Pressefreiheit i.e.S.) zusammenfallen. Diese muß sich mit der „Verantwortung gegenüber der Lehre der Kirche und ihren pastoralen Richtlinien" paaren. Ein ausgewogenes Verhältnis zwischen beiden kann durch ein Redaktionsstatut gestützt werden[40].

g) Die *Organisation* des kath. Medienwesens ist bereits in das Stadium konkreter Verwirklichung getreten. CP verlangt Organe diözesaner, nationaler und Weltebene, wie sie meist bereits existieren (n. 165–177). In manchen Diözesen werden sogar Medienausschüsse in Pfarren und Dekanaten vorgesehen. Zusammenschlüsse von Kommunikatoren sollen auch der Aufstellung einer statutarischen Ordnung und einer Standesethik dienen[41].

6. Erziehung zur Kommunikation

Die *Medienerziehung* findet in den neueren kirchlichen Weisungen grundsätzlich gebührenden Raum, wenn auch die Durchführung nicht immer hinreichend sein wird. CP (n. 107–111) fordert, daß die Jugend zu Bürgern des Zeitalters der sozialen Kommunikationsmittel erzogen werde; die Massenmedien sollen in den theol. Fächern, besonders in Moral und Pastoral, in der Heranbildung der Priester und Ordensleute, aber auch in den Katechismen ihren Platz finden. Für den Nachwuchs an kath. Medienfachleuten soll gesorgt werden.

Die Medienerziehung muß aber ausgeweitet werden auf eine Erziehung zur *Kommunikation*. Das bedeutet nicht notwendig die Einführung eines neuen Faches in den entsprechenden Lehrgängen oder die Erweiterung des eventuell vorhandenen Faches Medienerziehung, sondern kann auch auf andere Weise geschehen. In der Priesterbildung heute erscheint die mitmenschliche Begegnung als Erziehungswert, die Seminarien werden zunehmend als Personengemeinschaft gesehen[42]. Darin liegt bereits eine Formung zur Kommunikation. Wie im übrigen die Notwendigkeit der Erziehung zur Kommunikation rechtlich konkretisiert werden kann, müßte unter Heranziehung von Fachleuten erarbeitet werden.

★

Das Kirchenrecht muß immer deutlich zeigen, daß es nicht nur die Aufgabe hat, gleichsam abgrenzend die Ordnung der Gemeinschaft zu sichern und die Rechte der einzelnen zu schützen, sondern auch verbindend die Kommunikation in der Kirche zu fördern.

---

[40] „Disciplinam aliquam et codicem morum", CP n. 79.

[41] Vgl. *H. Schwendenwein*, Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts (Kirche u. Recht 9), Wien 1970, 138, 164f.

JOHANNES MARBÖCK

Davids Erbe in gewandelter Zeit (Sir 47,1–11)

Franz Zehrer zugeeignet

Die Frage, was von der Vergangenheit bleibt und gültig ist, taucht stets neu an Wendepunkten und in Umbruchszeiten der Geschichte auf. Das sog. Väterlob, die Schau auf die großen Gestalten der Geschichte Israels im Buch Jesus Sirach Kap. 44–49.50 am Vorabend der inneren und äußeren Umbrüche Israels in der Makkabäerzeit, ist ein solcher Versuch des Ausgreifens nach dem, was angesichts neuer Herausforderungen von der alten Geschichte in die Gegenwart hineinwirkt[1]. So mag auch der kurze Blick auf die Darstellung der Gestalt Davids, Sir 47,1–11, als Gruß an einen Kollegen zu einem Wendepunkt seines Lebens verstanden werden.

1. Der Text

Die Übersetzung folgt im wesentlichen dem hebr. Text (Manuskript B der Genizafragmente) wie auch die Einheitsübersetzung, vor allem G. Sauer in seiner Textausgabe[2]. Eine Diskussion der Textprobleme ist nicht beabsichtigt. Bedeutsame Unterschiede zwischen dem hebr. (H) und griech. Text werden angemerkt[3].

47,1 Und weiter trat nach ihm Natan auf,
um hinzutreten vor David.
2 Denn wie das Fett herausgehoben wird vom Opfer,
so David aus Israel.
3 Mit jungen Löwen spielte er wie mit einem Böcklein
und mit Bären wie mit jungen (Stieren) von Baschan.
4 In seiner Jugend erschlug er einen Riesen
und nahm die Schmach von seinem Volk,
indem er seine Hand mit dem Schleuderstein erhob
und den Hochmut Goliats zerbrach.
5 Er rief nämlich zu Gott dem Höchsten,
und der verlieh seiner Rechten Kraft,
den kriegserfahrenen Mann niederzustrecken
und das Horn seines Volkes zu erhöhen.
6 Darum haben ihn die Töchter besungen,

---

[1] Zu Sir 44–49 gibt es neben den fast durchwegs älteren Sirachkommentaren kaum neuere Arbeiten, vor allem keine größere wissenschaftliche Monographie, neben den Literaturhinweisen bei *J. Marböck*, Das Gebet um die Rettung Zions Sir 36,1–22 (G 33,1–13a; 36,16b – 22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras, in: *J. B. Bauer/J. Marböck*, Memoria Jerusalem, Graz 1977, 96f genannten Arbeiten vgl. noch *J. L. Duhaime*, El elogio de los Padres de Bin Sira y el Cántico de Moises (Sir 44–50 y Dt 32), Est Bib 35/1976, 223–228; *N. F. Marcos*, Interpretaciones hellenisticas del pasado de Israel, Cuadernos de Filologia clasica 8/1975, 157–186; *Th. R. Lee*, Studies in the Form of Sirach (Ecclesiasticus) 44–50, Diss. Berkely 1978–79, Microf. Ann Arbor.

[2] *G. Sauer*, Jesus Sirach, JSHRZ III/5, Gütersloh 1981; zum hebr. Text s. *F. Vattioni*, Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versione greca, latina e siriaca, Neapel 1968, sowie The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary, Jerusalem 1973.

[3] Zu den Grundsatzfragen der Textkritik des Buches Ben Sira s. die ausgezeichnete Monographie von *F. V. Reiterer*, „Urtext" und Übersetzungen. Sprachstudie über Sir 44,16–45,26 als Beitrag zur Siraforschung, ATSAT 12, St. Ottilien 1980.

und sie feierten ihn: ‚Zehntausend'.
Während er den Kopfbund trug, kämpfte er,
7 und ringsum demütigte er den Feind.
Er legte unter den Philistern Städte an,
bis auf heute zerbrach er ihr Horn.
8 Bei all seinem Tun stimmte er Loblieder an
für Gott, den Höchsten, mit rühmenden Worten.
Mit ganzem Herzen liebte er seinen Schöpfer
und jeden Tag lobte er ihn mit Liedern.
9 Er ließ Saiteninstrumente zur Liedbegleitung
vor dem Altar aufstellen
und ordnete den Klang der Lieder zur Harfe.
10 Er verlieh den Festen Glanz
und verschönte die Festzeiten in ihrem Ablauf.
Beim Lob seines heiligen Namens
erklang schon vor dem Morgen Melodie.
11 Und der Herr verzieh ihm auch seine Freveltat
und erhöhte sein Horn für allezeit.
Er übergab ihm das Recht des Königtums
und festigte seinen Thron über Israel.

Anmerkungen zum Text

47,1b G: um als Prophet zu sprechen in den Tagen Davids
3b G: und mit Bären wie mit Schafen der Herde
4b H: und entfernte ewige Schmach
c H: indem er seine Hand über der Schleuder schwang
6a G: So verherrlichten sie ihn wegen zehntausend
b und sie lobten ihn mit Segenssprüchen des Herrn,
c wenn er die Krone der Herrlichkeit trug.
Die Verbindung von 6c mit 7a in H ist gewiß vorzuziehen.
7a G: Er rottete ringsum die Feinde aus
b und vernichtete (beschämte) die feindlichen Philister.
8b G: für den Heiligen
cd sind von G umgestellt. Der Schluß ist wohl in 9c (G) erhalten.
9a G: . . . Psalmensänger . . .
b ‚und von ihrem Schall erklangen liebliche Weisen'
(vgl. auch die hebr. Randlesart) könnte nach 2 Sam 23,1 gestaltet sein.
10ab fehlt in H
c G liest statt *mišpaṭ* – Weise (?) Heiligtum
11 d G: den Thron der Herrlichkeit in Israel (H: Jerusalem)

2. Gliederung und Sprachgestalt

Trotz wesentlicher Gemeinsamkeiten der hebr. und griech. Textfassung zeigen beide Texte auch eine jeweils bewußt geformte eigene Gestalt in Vokabular, Sprachfiguren und Akzenten. So scheinen z. B. im hebr. Text Anfang und Ende, V. 1 und 11 durch die Einleitung verklammert, 4d und 7c durch das Wort „zerbrechen" (šbr), 9a (Randlesart) und 11c durch „aufstellen, festigen" (hkjn). Die griech. Version verwendet u. a. mit Vorliebe Komposita von ἄρω (V. 4bc. 5c. 11a) oder das Wort „Herrlichkeit" (V. 6c. 8b. 11d).

Als Gliederung ergeben sich 47,1–2 als Einleitung mit der Entsprechung im Abschluß V. 11; 3–7 mit der Schilderung Davids als Held, Krieger und Retter des Volkes, 8–10 mit der Darstellung der Sorge Davids für Kultgesang und Feste. Im Folgenden sollen (ohne Anspruch auf eine umfassende Auslegung) einige Linien und Akzente herausgehoben werden, die offensichtlich Ben Sira am Bild Davids für seine Stunde wichtig waren und die zeigen, wie Israel immer neu versucht hat, die Herausforderung der Gegenwart aus den Wurzeln seiner Geschichte zu bestehen[4]. Der David der Tradition wird dabei für den schriftgelehrten Weisen in durchaus selbständiger Weise gegenwärtig und lebendig.

3. Das Davidbild Ben Siras

3.1. *Herausgehoben aus Israel*

Davids unbestrittene Sonderstellung hat bei Sirach von Anfang an ihre ganz eigene Nuance: seine erste Erwähnung nach Gottes Bund mit Pinhas in Sir 45,25 ordnet den Bund Gottes mit David eindeutig Aaron und Pinhas unter, David wird in den Bereich des Kultischen hineingestellt, wenn ihm Aarons Erbe zugesagt wird (45,25b)[5]. Auch das Herausragen Davids in der Einführung 47,2 trägt kultischen Klang: das Bild vom Darbringen des Fettes (Lev 3,3; 4,8) als herausgelöstem kostbarstem Teil des Opfers, der nach Sir 45,16 vom Priester Gott übereignet wird, rückt Davids Erwählung und Erhöhung (Ps 89,20b) in kultische Nähe des heiligen Gottes; ähnlich Joschijas Namen 49,1. Damit ist bereits angedeutet, worin Davids eigentliche Bedeutung für Ben Siras Gegenwart besteht; 47,8–10 wird diesen Zug entfalten.

3.2. *Retter Israels bis auf diesen Tag*

In 47,3–7 stellt Ben Sira im Rückgriff auf die Tradition der Samuelbücher Davids Bedeutung als Befreier und Retter Israels heraus. Das ‚Zerbrechen' des Hochmuts Goliats (47,4b) legt bereits den Grund für das ‚Zerbrechen' des Hornes der Philister überhaupt am Ende dieses Handlungsbogens in 47,7c.
47,3 gestaltet die Tradition über den heldenhaften Hirtenjungen nach 1 Sam 17,34.36 weiter aus, der mit Löwen und Bären wie mit Haustieren spielt, genauer ‚über sie lacht'. Die sog. syrischen Psalmen, Ps 152 (Syr IV) und 153 (Syr V), bezeugen ebenfalls das Interesse an diesem Zug[6]. 4b und 5d markieren erstmals Davids Weg und Werk vom Wegnehmen der Schmach vom Volk (4b) bis zum Erhöhen des Hornes, d. h. der Macht seines Volkes, ein Wort, das noch weiter vorwärts weist auf das Geschick der Philister (7c) und Davids selbst (11b). Der Schlüssel zum Paradox des menschlich Unzureichenden, des Jungen, der einen Riesen (Helden) tötet (4a), der mit einer Steinschleuder die Prahlerei Goliats bricht (4cd), findet sich in 47,5ab: ‚Denn er rief zu Gott dem Höchsten und der verlieh seiner Rechten Kraft'; diese Begründung ist sowohl von der Stellung her als auch inhaltlich-theologisch die Mitte der Verse 4–7; sie enthüllt nach Sirach die ‚Mitte' auch des Kriegsmannes David, die in 47,8–10 ganz offenkundig wird. Mit

---

[4] Einige Ansätze des Geschichtsdenkens im Väterlob in *J. Marböck*, Das Gebet um die Rettung Zions, 99–102.

[5] Weitere Bilder, die Ben Siras Vorliebe für den Kult erkennen lassen, z. B. Sir 4,14; 24,10.15 vom Dienst der Weisheit; 26,17 von der gottesfürchtigen Frau; 50,9a vom Hohenpriester Simon.

[6] Den Text s. bei *A. S. van der Woude*, Die fünf syrischen Psalmen, JSHRZ IV/1, Gütersloh 1974, 41f.

seinem ‚Rufen zu Gott dem Höchsten' (vgl. 1 Sam 17,45ff Davids Berufung auf den Namen des Gottes Israel) steht er in der Reihe der Retter Israels wie Josua Sir 46,5 und Samuel Sir 46,16 gegenüber den Philistern, denen Gott daraufhin Hilfe gegen die Feinde zuteil werden ließ (vgl. auch das Gebet der Bewohner Jerusalems vor Sanherib Sir 48,20). Gottes Kraft in Davids Arm läßt ihn den kriegserfahrenen Goliat niederstrecken[7] und die Kraft seines Volkes erhöhen. Darum fällt auch das Lob der Töchter Israels in V 6a (vgl. 1 Sam 18,6–8; 29,5) über Davids Philistersiege letztlich auf Gott zurück (vgl. 47,8ff).
47,6c–7 zeichnen das Bild Davids mit der Krone als Überwinder der Feinde in königlicher, vielleicht auch priesterlicher Funktion[8]. ‚Bis auf diesen Tag zerbrach er ihr Horn' zeigt an, daß der Sieg über die Philister (vgl. 2 Sam 5,17–25)[9] Ziel der bisherigen Bewegung war und endgültigen Charakter trägt, d. h. daß er nach Ben Sira in der Gegenwart weiterwirkt im Zerbrechen der Macht von Bedrängern (vgl. auch 47,11b). Eine Konkretisierung kann nur ein Versuch sein. M. E. wäre es nicht ausgeschlossen, daß diese Funktion Davids im Hohenpriester weiterwirkt. Nach Sir 50,1–4 hat ja gerade Simon durch seinen Einfluß der Stadt, die durch den Herrschaftswechsel von den Ptolemäern zu den Seleukiden stark in Mitleidenschaft gezogen worden war (201/200 v. Chr.), und auch dem Volk wieder Ruhe verschafft[10]. Vielleicht ist im bei Sir nur an dieser Stelle begegnenden ‚bis auf diesen Tag' aber auch die verhaltene Sorge mitzuhören, jene Sicherheit möge anhalten. Nach dem Tode Antiochus III. wurde ja durch die Forderungen Roms an die Seleukiden im Friedensdiktat von Apamea 188 v. Chr. auch der Steuerdruck auf den Tempelstaat wieder größer[11]. So könnten ‚die Philister', die auch Sir 51,26 zusammen mit Edom und Sichem apostrophiert werden, Chiffre für die Fremdherrschaft sein. Das Gebet in 36,10 spricht verschlüsselt vom göttlichen Anspruch Moabs. Das Zerbrechen von Hörnern begegnet interessanterweise außer Sir 47,7 nur noch in der zeitlich nicht allzu weit entfernten Vision Dan 8 (8,7.8) von Widder und Ziegenbock (Perser/Alexander d. Gr.). So mag Gottes Wirken durch David von Ben Sira typisch, d. h. bittend und vertrauend zugleich, verstanden worden sein, daß Gottes Siege in der Vergangenheit mit geringen menschlichen Werkzeugen sich auch in Zukunft fortsetzen mögen.

3.3. *Liebe zum Schöpfer und Psalmengesang*

Zentrum von Sirachs Davidbild ist, wie schon durch das kultische Bild 47,2 und den Hinweis auf das Gebet in 47,5 vorbereitet, dessen persönliche Frömmigkeit und Sorge für den Gottesdienst in 47,8–10. Ein Zug, der weder in den Samuelbüchern noch in der Chronik mit ihrer Betonung von Davids Bedeutung für den Kult besonders hervortritt, steht überaus selbständig und charakteristisch am Beginn

---

[7] nVgl. das hebr. Verb *ndp* – zerstreuen für die Vernichtung des Feindes auch im Gebet Sir 36,7 zusammen mit *knᶜ* – demütigen (vgl. 47,7a).
[8] *snjp* – Kopfbund bei Sir noch 11,5; 40,4; in Sir 45,12 das Partizip *msnpt* von Aaron; als königliches Zeichen im AT nur Jes 62,3; Sach 3,5 vom Priester. – Der Text kann verstanden werden ‚Seit er die Krone trug' . . . bzw. ‚wenn er die Krone aufsetzte, kämpfte er'.
[9] 7b ist schwierig, ob nun H mit ‚Er legte unter den Philistern Städte *(ᶜrjm)* an' oder ‚er schlug die feindlichen *(ᶜrjm)* Philister' (vgl. G) wiedergegeben wird.
[10] *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., WUNT 10, Tübingen 1969, 493f.
[11] *Hengel*, a.a.O. 53. 495.

in V. 8: Alles, Davids Tun, sein Herz, seine Zeit sind von seiner *persönlichen Frömmigkeit als umfassender Haltung* geprägt.
Gehören zum David der Chronik seine Anordnungen an die Leviten, den Gott Israels vor der Lade zu rühmen, zu loben und zu preisen (1 Chr 16,4; 16,7), stellt Ben Sira Davids eigenen Lobpreis ‚bei all seinen Werken' an die Spitze. Er ist damit einer der frommen und weisen Männer (44,1), zu deren vornehmster Aufgabe das Loblied gehört (15,9f; 17,8f; vgl. 39,6d. 32–35; 42,15; 43,30).
Kern und Wurzel, aus denen diese Haltung wächst, nennt das wohl schönste Wort der Bibel über David: ‚Mit ganzem Herzen liebte er seinen Schöpfer', das Sirachs ganz persönliche Handschrift trägt. Von der Gottesliebe im Zusammenhang mit Gottesfurcht spricht Ben Sira auch 2,15; 7,29f und 31,17–19; von der Liebe zur Weisheit in 4,12. So klar wird allerdings das Hauptgebot von Dtn 6,5 nirgends aufgegriffen wie Sir 7,29–30 zusammen mit der Mahnung zur Sorge für die Priester und 47,8 von David. Beide Male gilt diese Liebe von ganzem Herzen (7,30 mit ganzer Kraft) dem Schöpfer. Der ordnende und schenkende Schöpfergott ist Zentrum und Gegenüber der Frömmigkeit des Siraziden[12], der sich schon am Morgen an ihn wendet (39,5), der so aufruft, diesem Schöpfer mit ganzem Herzen zuzujubeln (39,35). Nach diesem Ideal der tiefen persönlichen Frömmigkeit des schriftgelehrten Weisen[13] wird auch das Bild Davids gezeichnet, der so exemplarisch gültig von der eigentlichen (idealen) Mitte seiner Größe her gesehen wird. Der Tenor einer solchen Vertiefung des Davidbildes im Sinne der individuellen Frömmigkeit spricht auch aus den nichtkanonischen sog. 5 syrischen Psalmen, die der spätpersischen bzw. frühhellenistischen Zeit zugeordnet werden[14], besonders ansprechend aus Ps 151A, in dem David davon spricht, wie er als jüngster der Brüder und kleinster Sohn durch Musik dem Herrn die Ehre gibt und wie der Herr des Alls gerade darauf hört und den Hirtenjungen zum Hirten des Volkes erwählt.
Auch der Schluß von V. 8 überträgt wohl die Notiz vom dauernden Dienst Asaphs und seiner Brüder vor der Lade (1 Chr 16,37) auf David persönlich.
Erst an 2. Stelle, als Weiterschwingen und Konsequenz dieser Liebe zum Schöpfer, spricht Sir 47,9 von Davids Sorge und Initiative für den Psalmengesang beim Gottesdienst, im Anschluß an die Tradition der Chronikbücher. Dies gilt vor allem für die Notiz vom Aufstellen von Saiteninstrumenten[15] vor dem Altar (vgl. die Anordnung Davids 1 Chr 15,16f und die Erwähnung der Ausführung 2 Chr 29,25–27); 1 Chr 23,5; 2 Chr 7,6; 29,25–27; Neh 12,36 scheinen David sogar als Erfinder der Instrumente darzustellen wie übrigens auch Ps 151,2 (Syr I). Sirach setzt nach dem hebr. Text in 47,9b einen anderen neuen Akzent: er macht ihn zum ‚Setzer' bzw. ‚Komponisten' von Psalmenweisen für die Harfe. Dieser Fachaus-

---

[12] S. den Exkurs: Der Schöpfer, die geschaffene Welt und die Weisheit, bei *O. Rickenbacher*, Weisheitsperikopen bei Ben Sira, obo1, Freiburg/Göttingen 1973, 141–158.
[13] Grundlegend *J. Haspecker*, Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung, AnBib 30, Rom 1967; vgl. auch *J. Marböck*, Sir 38,24–39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras, in: *M. Gilbert* (ed.), La Sagesse de l'Ancien Testament, BEThL 51, Leuven 1979, 293–316.
[14] Vgl. *A. S. van der Woude*, 31.35; den Text des auch in 11QPs[a] überlieferten Psalms 151A ebd. 39f; den hebr. Text und Kommentar s. *J. A. Sanders*, The Psalms Scroll of Qumran Cave 11, DJD IV, Oxford 49.54–64.
[15] Das von Sir zum Unterschied von Chr verwendete *ngjnwt* klingt wie eine Ausdeutung der Überschriften von Ps 4.6.54. 55.61.67.76.

druck dürfte m. E. im Zusammenhang mit dem sonst nur noch im Buch Kohelet (Koh 1,15; 7,13; 12,9) bezeugten hebr. Ausdruck *tqn* am ehesten entsprechen[16]. Koh 12,9 spricht vom literarischen dichterischen ‚Gestalten' von Sprüchen, Sir 47,9 wohl von der musikalischen Formung. Nach Sir 44,5a gehört solches ‚Gestalten von Psalmen entsprechend der Regel'[17], ob rhythmisch-metrisch oder auch von der Psalmenweise, zur Charakteristik der Großen Israels, auch 47,10d könnte auf solche „Gesetze" *(mišpat)* der Gestaltung hinweisen. Mit dieser Andeutung der schöpferischen Gestaltung von Psalmenliedern durch David führt Ben Sira die Linie der Überschriften zu vielen Davidspsalmen weiter (vgl. auch 2 Sam 22,1; 23,1). Ganz ausführlich und von Salomo (2 Kön 5,12) steigernd auf David übertragen, begegnet das Bild von David als Verfasser von Psalmen und Liedern für die verschiedenen gottesdienstlichen Anlässe im Text über die Kompositionen Davids in der Psalmenrolle 11Q Ps[a] col. XXVII[18].
Hinter der Sorge um den Glanz der Feste (47,10a.b G) steht wieder nicht bloß die Davidsüberlieferung von 1 Chr 23,31, sondern das Herz des Weisen, der diesen David all das grundlegen läßt, was für ihn selber zur Mitte, ja zum heiligen Geheimnis der Existenz Israels in seiner Gegenwart gehört: anders sind die völlig überdimensionierten Beschreibungen der Erscheinung der Pracht Aarons in Sir 45,7–13 und der ehrfurchtgebietenden Gestalt des Hohenpriesters Simon Sir 50,5–21 bei seiner gottesdienstlichen Funktion kaum zu erklären. Die Liturgie mit Gesang und Musik, der Kreislauf der Feste sind kostbares Erbe, das nach 45,24 David anvertraut ist, dessen Werk mehr noch als in 47,3–7 vor allem auf diese Weise weiterlebt. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Sirazide dieses Vermächtnis Davids auch als Auftrag zu treuen Händen verstanden wissen wollte. Das Echo der Gesänge Davids schon vor dem Morgen (47,10d; vgl. Ps 119,62a) sollte nicht verstummen. Dies klingt wohl in den bemerkenswerterweise sowohl an die Darstellung Aarons wie Simons angefügten Bitten durch: um Weisheit und Gerechtigkeit für die Söhne Aarons, die das anvertraute Gut nicht vergessen dürfen (Sir 45,26), sowie um Gottes Huld und Treue für Simon, dem der Bund mit Pinhas ungebrochen erhalten bleiben soll, solange der Himmel steht (50,23f). Steht hinter dieser hochfeierlichen Bitte schon der dunkle Schatten der unter Onias III., dem Nachfolger Simons, ausbrechenden ersten Krise des hohenpriesterlichen Hauses (2 Makk 3,4–4,5)[19] und damit in der Folge auch des heiligen Erbes Davids?

3.4. *Schuld, Vergebung und Verheißung*

Den Rahmen dieser idealen Züge Davids stellt in 47,1 und 11 die Konfrontation Davids mit dem Propheten Natan (1) und damit auch mit dessen Frevel dar (V.

---

[16] *tqn* Piel ist nach *F. Zorell*, Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti, Rom 1954, „etwas (recht)machen wie es sein soll"; *R. Smend*, Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906, 451 denkt an Abfassung in metrischer Form, sowie *M. Tsevat*, s.v. *hqr* in TWAT II, 2/3, 159. Zur Diskussion dieser Termini s. *G. Rinaldi*, Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura, Bib40/1959, 267–289, bes. 268f.287.

[17] So Sir 44,5a nach den Masadafragmenten: *hqrjmzmwr^{c}lqw: Y. Yadin*, The Ben Sira Scroll from Masada, Jerusalem 1965, 36.49.

[18] *J. A. Sanders*, The Psalms Scroll, a.a.O. 48.91–93.

[19] *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus, 245.492ff; neben der proptolemäischen Haltung wird auch z. T. bereits eine Änderung der religionspolitischen Haltung Onias III erwogen, u. a. mit dem Hinweis auf seinen Aufenthalt im Daphneheiligtum in Syrien.

11), mit Anklage, aber auch mit Vergebung: Sir 47,11a erinnert mit den ersten drei Worten exakt an die Zusage der Vergebung des Ehebruchs in 2 Sam 12,13 auf Davids Bekenntnis hin. Man kann zumindest fragen, ob dieses Wort von der Vergebung Gottes bei Sirach im unmittelbaren Anschluß an die Darstellung der Gestaltung des Gottesdienstes durch David nicht auch die vergebende, sühnende Kraft von Kult (vgl. Sir 45,16.23) und Gebet nahelegen soll. Sir 39,6 ist das Gebet des Weisen ausdrücklich Bitte um Sündenvergebung. Sirach faßt sehr eigenständig die ganze Spannweite der atl Davidstraditionen, der Samuelbücher und der Chronik zusammen, Züge des Davids der Geschichte, mit menschlichem Versagen und Erfolgen, aber auch kühner theologischer Deutung als einer Gestalt, die im Hohenpriester in völlig neuer Weise weiterwirkt in der Gegenwart[20]. Weil Gottes Zusage (47,11bcd) hinter ihr steht (vgl. auch 47,22), gilt diese Hoffnung wohl auch der Zukunft: Anklänge an die Davidstradition der Psalmen (Ps 89,25 und 132,17), an die Natansverheißung 2 Sam 7,13.16 vom Königtum und Thron Davids, im Wort *hoq* vielleicht auch an den Beschluß des Herrn (Ps 2,7) oder an den Davidsbund (Ps 89,28f) sind bei Ben Sira zwar nicht ohne weiteres Ausdruck einer davidischen Messiashoffnung[21], zumindest aber gelten sie dem zadokidischen Hohepriester.

Ben Siras ‚David' umschließt und verkörpert nicht bloß die ganze Spannweite und Polarität eines Menschen, nicht bloß die Epoche des Königtums und die Zeit nach dem Ende seines Glanzes (Ps 89,45). In Sir 47,8–10 ist von einer Mitte die Rede, die neben Wort und Schrift des Weisen (Sir 38,34b–39,11; 44,1–15; 47,14–17) Israel auch damals zusammenhielt: die Verherrlichung und der Lobpreis Gottes in Fest und Feier – aus der Mitte eines Herzens, das seinen Schöpfer liebt.

Möge von dieser Mitte her *Franz Zehrer* durch seinen unermüdlichen, getreuen Dienst am Wort der Schrift und seine davidische Begabung und Liebe zur Musik noch lange Frucht bringen, die bleibt.

---

[20] *E. Janssen*, Das Gottesvolk und seine Geschichte. Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Judentum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi, Neukirchen 1971, 25.28–33.

[21] Die Frage der messianischen Hoffnung bei Ben Sira verdient neu aufgegriffen zu werden. *A. Caquot*, Ben Sira et le Messianisme, Semitica 16/1971, 43–68 verneint die Erwartung eines davidischen Messias.

OSKAR STOFFEL

Das Kirchenvolk auf dem Weg von der Paraliturgie zur Liturgie

Historisch-rechtliche Ausgangslage und postkonziliare Ansätze

Das gestellte Thema* wird im kirchlichen Gesetzbuch gleichsam spiegelverkehrt im Abschnitt über den Kult oder den Gottesdienst abgehandelt. C. 1256 unterscheidet zwischen cultus publicus und cultus privatus. Der Kult oder der Gottesdienst ist öffentlich oder amtlich, wenn er einerseits im Namen und Auftrag der Kirche von den hierzu rechtmäßig beauftragten Personen und anderseits in der von der Kirche vorgeschriebenen Form ausgeübt wird. Diese Umschreibung deckt sich in der Hauptsache mit dem neueren Begriff Liturgie. J. Pascher definiert Liturgie als ,,Gottesdienst der sichtbaren, hierarchisch aufgebauten Kirche"[1]. Für E. J. Lengeling ist sie die ,,zeichenhafte Aktuierung des priesterlich-mittlerischen Heilswirkens Christi durch die Kirche"[2]. Demzufolge ist Liturgie Heiligungsdienst der Kirche[3] und hat zwei Aspekte, einen soteriologischen, die Heiligung des Menschen durch die Sakramente, und einen latreutischen, die Verherrlichung Gottes durch den Gottesdienst. Der innere Zusammenhang von Kult und Sakrament darf (im Gegensatz zum CIC[4]) nicht übersehen werden, da beides zusammen den materialen Gegenstandsbereich der Liturgie bildet[5].

Dem cultus publicus steht der cultus privatus gegenüber, der die gen. Bedingungen der Liturgiedefinition nicht erfüllt (c. 1256). Gemeint sind die pia exercitia, die Andachtsübungen, die im christlichen Volk lebendig sind, wie Kreuzweg, Rosenkranz, die gemeinschaftlichen Gebete und frommen Übungen, die Triduen, Novenen usw. Diese vielfältigen und vielgestaltigen Formen der Volksfrömmigkeit können mit dem Begriff Paraliturgie zusammengefaßt werden und haben als ,,eine dritte eigenständige Größe . . . ihren Ort zwischen der objektiven Liturgie und dem individuellen Gebet"[6].

Die Paraliturgie im weitesten Sinn des Wortes ist volksangepaßte Religiosität in den reichen Formen und Symbolen eines Volkes. Einerseits ist sie ,,Ausstrahlung der Liturgie"[7]. Das religiöse Brauchtum erhielt z. B. vom liturgischen Kirchenjahr fruchtbare Impulse. Anderseits ist die Volksfrömmigkeit eine Bereicherung der Liturgie, sofern Initiativen ,,von unten", wie der Herz-Jesu-Kult und die Fronleichnamsfrömmigkeit, in den amtlichen Gottesdienst übernommen wurden. Trotz des bestehenden Spannungsverhältnisses besteht eine faktische Korrelation zwischen den beiden Bereichen.

Grundsätzlich ist die Paraliturgie frei von positiv rechtlichen Vorschriften und kann frei gestaltet werden. Die öffentlich abgehaltenen Volksandachten unterstehen jedoch streng der Aufsicht und dem Wächteramt des Ortsbischofs (cc. 1259; 1261). Meistens sind sie durch die Diözesangebetbücher geregelt. Damit werden sie zum Gottesdienst der Teilkirche. Ob man ihm den Namen ,,Liturgie" bischöflichen Rechts zuerkennen will, ist mehr

---

* Vortrag an der Theol. Fakultät Luzern anläßlich der Kontaktwoche vom 26. bis 30. Jänner 1981 zum Thema ,,Theologie als Wissenschaft und Frömmigkeit des Volkes".

[1] *J. Pascher*, Das liturgische Recht in der Konstitution des II. Vat. Konzils über die Hl. Liturgie, in: AfkKR 132/1963, 395.

[2] *E. J. Lengeling*, Liturgie, in: Hb. theol. Grundbegriffe, München 1963, II/88.

[3] Vat. II. Sacrosanctum Concilium (zit.: SC), n. 7; vgl. *O. Stoffel*, Der Heiligungsdienst der Kirche durch die Liturgie, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hg. von *J. Listl/H. Müller/H. Schmitz*, Regensburg 1979, 449–455.

[4] Im c. 1256 wird der Kult entsprechend der damaligen Schultheologie als Übung der Tugend der ,,religio" verstanden (d. h. als eine schuldige Pflichterfüllung, die aus der natürlichen Gotteserkenntnis folgt) und demzufolge getrennt von den Sakramenten, die nicht als Kultakte betrachtet werden, behandelt; vgl. *A. Häußling*, Liturgie, in: Lexikon der Pastoraltheologie, Freiburg 1972, 313.

[5] *E. J. Lengeling*, 1. c. 88f.

[6] *F. Schmidt-Clausing*, Volksfrömmigkeit, in: RGG VI³, 1452.

[7] *A. Bang-Kauf*, Paraliturgie, in: LThK VIII, 78.

eine terminologische Frage[8]. Das Konzil begnügte sich damit, ,,die bischöflichen Gottesdienste als etwas Besonderes anzuerkennen und sie von den pia exercitia durch die Bezeichnung sacra exercitia der Teilkirchen abzuheben"[9].
Im Verhältnis von Liturgie und Paraliturgie lassen sich geschichtlich eine vorkonziliare und eine postkonziliare Epoche unterscheiden. Die Gesetzgebung des CIC ist die Zusammenfassung eines jahrhundertealten Entwicklungsprozesses, dessen Ergebnis mit dem verallgemeinernden Wort zusammengefaßt werden kann: Das Kirchenvolk auf dem Weg von der Liturgie zur Paraliturgie. Das II. Vatikanum brachte theologisch und ansatzweise auch disziplinär-rechtlich eine Zäsur und leitete damit einen neuen entgegengesetzten Entwicklungstrend ein: Das Kirchenvolk auf dem Weg von der Paraliturgie zur Liturgie. Die historisch-juristische Ausgangslage und die postkonziliaren Ansätze sind im folgenden kurz zu skizzieren.

I. Von der Liturgie zur Paraliturgie

Ohne das Phänomen der Paraliturgie damit historisch erklären zu wollen, scheinen zwei Gründe das Volk der Liturgie entfremdet zu haben: zum einen die wachsende Zentralisierung und Romanisierung der Liturgie in der westlichen Kirche und zum anderen die Klerikalisierung der römischen Liturgie. Das Resultat war die Spaltung des Kultes in einen Kleriker-Kult und einen ,,Laien"-Kult.

1. Die Zentralisierung und Romanisierung der Liturgie

Während der ersten Jahrhunderte hatten die Bischöfe und besonders die Partikularkonzilien eine große Freiheit in der Gestaltung der Liturgie. Das erklärt, daß es auch im Westen mehrere Riten nebeneinander gab. Außer dem römischen Ritus gab es die verschollene afrikanische, die gallikanische, mozarabische und ambrosianische Liturgie[10]. Seit dem 7. Jh. nachweisbar breitete sich die römische Liturgie aus und wurde ,,programmatisch zur Norm der ganzen Kirche erhoben"[11]. Die Partikularkirchen behielten nur noch das Recht, nicht substantielle Modifikationen und Adaptationen vorzunehmen. Selbst dieses Recht wurde 1570 durch die heute von den Traditionalisten angerufene Konstitution ,,Quo primum" Pius' V. widerrufen und die Beobachtung der revidierten und neu edierten liturgischen Bücher durch die nachfolgenden Päpste aufs strengste eingeschärft[12]. Dies führte zum fast völligen Untergang der Diözesanliturgien. Nur die liturgischen Besonderheiten der Orden des Mittelalters (wie Kartäuser, Trappisten, Dominikaner usw.) und einzelner Diözesen (wie Toledo, Mailand und Lyon), die über 200 Jahre

---

[8] Im juristischen Sinn ist nach der Instr. ,,De Musica sacra" der Ritenkongregation vom 3. Sept. 1958 (AAS 50/1958, 630–663) Liturgie nur die secundum libros a Sancta Sede approbatos vollzogenen Akte. *J. A. Jungmann*, Liturgie und ,,pia exercitia", in: LJ 9/1959, 79: Damit wird ,,der Umfang des Begriffs Liturgie für den Bereich der kirchlichen Gesetzgebung enger umschrieben, als wir es in der sonstigen Sprache gewohnt sind". *E. J. Lengeling*, 1. c. 87 betrachtet diese juristische Definition ,,nicht als wissenschaftliche Definition jeder katholischen Liturgie".

[9] *J. A. Jungmann*, Kommentar zur Konstitution über die Hl. Liturgie, in: LThK, Das II. Vat. Konzil, Freiburg 1966, I., 28; vgl. *J. A. Jungmann*, Bischof und ,,sacra exercitia", in: Concilium 1/1965, 95–98.

[10] *E. Jombart*, Culte, in: DDC, Paris 1949, IV., 863.

[11] *G. Kretschmar*, Christliche Liturgien, in: RGG IV^3, 407.

[12] Es handelt sich nicht bloß um einen Rat, sondern um einen formellen Befehl. Bezüglich des Missale heißt es in der Bulle ,,Quo primum" Pius' V. vom 14. Juli 1570: ,,Mandantes ac districte omnibus in virtute sanctae obedientiae praecipientes: ut Missam iuxta ritum, modum ac normam, quae per Missale hoc a Nobis nunc traditur, decantent ac legant, neque in Missae celebratione alias caeremonias vel preces, quam quae hoc Missali continentur, addere vel recitare praesumant". Bezüglich des Breviers ist zu beachten die Bulle ,,Quod a nobis" Pius' V. von 1568; bezüglich des Caeremoniale Episcoporum die Bulle ,,Cum novissime" Clemens' VIII. von 1600; bezüglich des Pontificale die Bulle ,,Ex quo" Clemens' VIII. von 1596; bezüglich des Rituale Romanum die Bulle ,,Apostolicae

im Gebrauch waren, wurden geduldet[13]. Im Grunde genommen wichen sie jedoch nur geringfügig vom römischen Ritus ab. Die Liturgie Roms wurde sogar in die östlichen Sprachen als Petrus-Liturgie übersetzt[14].
In der nachtridentinischen Zeit war die Liturgie in der Westkirche vollständig vereinheitlicht und romanisiert. Eine ,,lebendige Weiterentwicklung des römischen Ritus wurde durch die authentischen Ausgaben der liturgischen Bücher und die Gründung der Ritenkongregation (1587), welche darüber zu wachen hat, daß keine Veränderungen vorgenommen werden, (völlig) zum Stillstand gebracht"[15]. Die ganze liturgische Gesetzgebung wurde zur causa maior (c. 220), die ausschließlich Rom reserviert war. Die Bestimmung von c. 1257 ist bloß die abschließende Bestätigung dieser Entwicklung. Inhaber des ius liturgicum ist allein der Papst, der dieses Recht vor allem durch die Ritenkongregation[16] ausübt: ,,Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos libros approbare" (c. 1257). Die Gesetzgebungskompetenz des Bischofs beschränkt sich auf die Aufsichtspflicht und auf das liturgische Wächteramt. Er hat darüber zu wachen, daß die kirchlichen Bestimmungen bei der Liturgie genau beachtet werden und sich keine abergläubischen Bräuche einschleichen. In Erfüllung dieser Aufgabe kann er eigene Gesetze erlassen (c. 1261).
Die Gewohnheit des Volkes, die sich außerhalb vom Gesetz durch längere Zeit und öftere Wiederholung geltend machen kann, ist für den liturgischen Bereich nicht abgeschafft worden (c. 2). Durch Gewohnheitsrecht können die liturgischen Erlasse interpretiert und ergänzt werden. Doch wider den usus contra legem setzten sich vielfach die liturgischen Bücher, so daß er sich nur schwerlich durchsetzen konnte[17]. Die consuetudo contra legem gilt im allgemeinen als irrationabel und kann durch Verjährung keine Rechtskraft erlangen, weil der consensus legalis des Hl. Stuhls fehlt[18]. Die Bischöfe sind ausdrücklich beauftragt, darauf zu achten (c. 1261 § 1), ,,daß sich aus der Volksfrömmigkeit auf dem Wege des liturgischen Gewohnheitsrechtes nicht irgendeine ‚abergläubische Praxis' einschleicht. Damit ist das Spannungsverhältnis zwischen offizieller, objektiver Liturgie (die von oben kommt) und der natürlichen, subjektiven Volksfrömmigkeit (die von unten kommt) herausgestellt. Der Ortsordinarius hat nicht nur über den sub peccato verpflichtenden Vollzug der Liturgie zu wachen, sondern er hat jedem Eindringen einer consuetudo contra legem zu wehren". Liturgie und Para-

---

Sedi" Pauls V. von 1614. Jede Bulle wurde dem betreffenden Buch vorgedruckt und mahnt zur strengen Beobachtung aller darin angegebenen Rubriken.

[13] Vgl. Anmerkung 10; G. *Podhradsky*, Römische Liturgie, in: Lexikon der Liturgie, Innsbruck 1967, 327.

[14] G. *Kretschmar*, 1. c.

[15] G. *Podhradsky*, 1. c.

[16] c. 253 § 1; über die postkonziliare Kurienreform vgl. die Apost. Konst. ,,Regimini Ecclesiae" Pauls VI. vom 15. Aug. 1967, in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 10, Trier 1968. Mit dem Apost. Schreiben ,,Constans nobis" Pauls VI. vom 11. Juli 1975 wurde die Kongregation für die Sakramente und jene für den Gottesdienst aufgehoben bei gleichzeitiger Errichtung einer Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst; vgl. OAKR 26/1975, 352f, und AAS 67/1975, 417–420.

[17] E. *Jombart*, 1. c. 863f.

[18] Die Beurteilung, ob ein usus in der Liturgie rationabilis, lege praescriptus, immemorabilis, laudabilis, secundum, praeter oder contra legem sei, hat sich die Ritenkongregation vorbehalten, vgl. Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum, Rom 1898, n. 2745 ad 1: Dekret vom 27. Aug. 1836; n. 179: Dekret vom 11. Juni 1605; n. 2951 ad 13: Dekret vom 11. Sept. 1847.

liturgie „stehen somit in einem liturgierechtlichen Spannungsverhältnis zueinander"[19].
Die Vereinheitlichung der Liturgie und die römische Reservation der Liturgie-Gesetzgebung hatte zur Folge, daß die Vollmacht der Bischöfe und die legitime Gewohnheit des Volkes in liturgicis wenig oder nichts zu sagen hatten. Der Bischof stand einer Liturgie vor, über die er nicht verfügte, das Volk hatte einen fremdsprachigen Ritus, den es nicht verstand, und die Teilkirche einen Gottesdienst, der die soziokulturellen Gegebenheiten und Lokaltraditionen nicht mehr integrieren konnte. Es ist verständlich, daß die Volksseele sich vermehrt im paraliturgischen Bereich zu artikulieren versuchte.

2. Klerikalisierung der Liturgie

Ein zweiter Faktor, der eine Entfremdung des Volkes von der Liturgie bewirkte, kann mit dem Stichwort Klerikalisierung der römischen Liturgie benannt werden. Die konkrete Liturgie-Ordnung, das von Rom geschaffene und approbierte liturgische Recht, brachte eine Trennung zwischen Klerus und Gläubigen. Dem Klerus war exklusiv der Chor reserviert, die Laien wurden ins Kirchenschiff verwiesen, wobei den Magistraten reservierte Ehrenplätze zugestanden (c. 1263), Männern und Frauen getrennte Seiten zugewiesen wurden (c. 1262). Die versammelte Gemeinde in der Kirche glich einem wohlgeordneten Heer. Die einzelnen Abteilungen, säuberlich getrennt, hatten wenig Kommunikation miteinander. Das Volk Gottes wurde zu einer frommen Menge von Individuen, die kaum mehr gemeinschaftlich Liturgie feierten.
Der Priester im Chor, vom Volk abgewandt, vollzog allein die Liturgie in lateinischer Sprache, die das Volk nicht verstand. Dem gläubigen Volk wurde keine aktive Participatio, sondern bloß eine passive Auditio zugestanden. Es hatte die Messe anzuhören: „missa audienda est" (c. 1248). Es ist nicht verwunderlich, daß das Volk während der stillen Messe im Monat Oktober gemeinsam den Rosenkranz betete oder aus einem frommen Gebetbuch beliebte Andachten oder andere Frömmigkeitsübungen verrichtete, die keinen direkten inneren Zusammenhang mit dem zentralen Geschehen am Altar hatten. Das Volk flüchtete in eine individualistische Innerlichkeit und in eine gemeinsame Volksfrömmigkeit. Erst das Volksmessbuch von Schott und Bomm in der Muttersprache ermöglichten seit dem Erwachen der liturgischen Bewegung eine verständnisvolle, jedoch immer noch passive Mitfeier der Eucharistie.
Die Aktivität des Sakristans und der Ministranten stand nur am Rande. Die unentbehrlichen Verrichtungen hatten sie in klerikalen oder quasi-liturgischen Gewändern auszuführen (c. 683). Die Frauen waren von diesen Hilfsdiensten ausgeschlossen (c. 813 § 2). Die kirchenmusikalischen Instruktionen hatten teilweise die päpstliche Liturgie von St. Peter vor Augen und waren für die kleinen Landgemeinden eine Überforderung. Der anspruchsvolle gregorianische Choral und die polyphone Klassik sollten während des lateinischen Hochamtes gesungen werden. Die missa cantata mit Volksgesängen ist neueren Datums. Das ordentliche Instrument der Kirchenmusik ist die Orgel. Der Gebrauch anderer Instrumente bedurfte der Zustimmung des Bischofs. Trommel und Pauke, die Volksin-

[19] *F. Schmidt-Clausing*, 1. c. 1453.

strumente der Afrikaner, wurden ausdrücklich verboten. Die Dorfmusik durfte nur bei Prozessionen fromme Weisen spielen, nicht aber in der Kirche[20].
Bei dieser volksfremden und klerikalisierten Liturgie flüchtete das Volk in die Paraliturgie, die der Volksseele näher stand und die im Volksempfinden tiefere Resonanz erzeugte als die blutleere, durch Rubriken verkümmerte Liturgie. Das hl. Grab in der Karwoche sprach das Volk an und nicht die unverständlichen lateinischen Lesungen und esoterischen Riten. Der Klerus wickelte am Karsamstagmorgen die Osternachtsliturgie ohne Beteiligung des Volkes als liturgische Pflichtübung ab. Das Volk feierte bei Einbruch der Nacht mit großer Feierlichkeit und unter Aufbietung aller folkloristischen Kräfte die Auferstehung des Herrn. Das kodikarische Liturgie-Recht kann zusammengefaßt werden als historischer Abschluß der Romanisierung und Klerikalisierung der Liturgie. Das Ergebnis war eine tiefe Kluft zwischen Kleriker-Liturgie und Laien-Paraliturgie. Kurz, das Volk war auf dem Weg von der Liturgie zur Paraliturgie.

II. Von der Paraliturgie zur Liturgie

Diesen jahrhundertelangen Entwicklungsprozeß konnte das II. Vatikanum aufhalten und in die Gegenrichtung lenken. Als Tendenz im Ansatz könnte man nun umgekehrt formulieren: Das Kirchenvolk auf dem Weg von der Paraliturgie zur Liturgie. Diese Formulierung darf keinesfalls als Abschaffung der Paraliturgie mißverstanden werden. R. Guardini hält zurecht fest: „Niemals kann die Forderung vertreten werden, die Liturgie solle die ausschließliche Weise gemeinsamen Andachtsleben sein. Das hieße die geistlichen Bedürfnisse des gläubigen Volkes verkennen. Vielmehr werden stets neben den liturgischen Lebensformen die der Volksfrömmigkeit stehen und sich so gestalten, wie es die wechselnden geschichtlichen, volklichen, gesellschaftlichen und örtlichen Umstände erfordern"[21]. Das Konzil bestätigt dies: „Die Andachtsübungen des christlichen Volkes werden sehr empfohlen, sofern sie den Vorschriften und Regeln der Kirche entsprechen" (SC, n. 13). Gewünscht wird jedoch eine Annäherung der Paraliturgie an die Liturgie. „Diese Übungen und Feiern sollen indes die liturgische Zeit gebührend berücksichtigen und so geordnet sein, daß sie mit der hl. Liturgie zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herauswachsen und das Volk zu ihr hinführen; denn sie steht von Natur aus weit über ihnen" (SC, n. 13).
Von der Paraliturgie zur Liturgie: damit ist einerseits eine bessere Integration der Volksfrömmigkeit in den amtlichen Gottesdienst und anderseits vor allem eine aktive Integration des Volkes Gottes in die Liturgie gemeint. Zwei Aspekte scheinen hier wichtig: Rechtliche Liturgiefähigkeit der Teilkirche, also eine Dezentralisierung, und eine rechtliche Liturgiefähigkeit des Volkes Gottes, eine Entklerikalisierung.

1. Dezentralisierung der Liturgie

Theologische Voraussetzung für die rechtliche Liturgiefähigkeit war die Wiederentdeckung der Ortskirche, der vermehrt theologischer Selbststand, ethische Mündigkeit und rechtliche Selbstverantwortung zuerkannt wurde. Die praktischen Konsequenzen aus dieser Ekklesiologie sind noch bei weitem nicht alle ge-

[20] Vgl. MP „Tra le sollecitudini" Pius' X. vom 22. Nov. 1903 über die Erneuerung der Kirchenmusik, in: ASS 36/1903–1904, 329–339; Constitutio Apostolica „Divini cultus" Pius' XI. vom 20. Dez. 1928, in: AAS 21/1929, 33–41; *J. Jombart*, 1. c.
[21] *R. Guardini*, Vom Geist der Liturgie, Freiburg [18]1953, 4.

zogen. Die Marschrichtung scheint erkennbar. Die Liturgie soll der Teilkirche angepaßt werden, und dazu wird der ortskirchlichen Autorität teilweise die liturgische Gesetzgebungskompetenz zurückgegeben.

a) Adaptierte Liturgie

Die vom Konzil in Gang gesetzte Liturgiereform ist eine gründliche Korrektur von Fehlentwicklungen und Verengungen. Mit der Einführung der Muttersprache wird der offizielle Gottesdienst volksnaher und die Volksfrömmigkeit liturgischer. Das Missionsdekret fordert (was für die junge Kirche gilt, hat prinzipiell überall zu gelten) eine bewußt lebendige Liturgiegemeinde: ,,Der Glaube wird in angepaßter Katechese gelehrt, in einer dem Volkscharakter harmonisierenden Liturgie gefeiert und findet durch entsprechende kirchliche Gesetzgebung Eingang in die wertvollen Einrichtungen und Gepflogenheiten des Landes"[22]. Die Liturgiekonstitution präzisiert das Gemeinte: ,,Unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen ist berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen, Raum zu belassen, auch bei der Revision der liturgischen Bücher. Dieser Grundsatz soll entsprechend beachtet werden, wenn die Gestalt der Riten und ihre Rubriken festgelegt werden" (SC, n. 38). Mit dieser Konzilsaussage sollte die Epoche des geistigen Kolonialismus ihr Ende gefunden haben, da man die römische Liturgie tale quale in die Dritte Welt exportierte. Jeder Teilkirche ist aufgetragen, ,,Anpassungen festzulegen, bes. hinsichtlich der Sakramentenspendung, der Sakramentalien, der Prozessionen, der liturgischen Sprache, der Kirchenmusik und der sakralen Kunst" (SC, n. 39). Bezüglich der Eheschließung wird wörtlich das Tridentinium zitiert: ,,Wenn es in einzelnen Gebieten bei der Feier des Ehesakramentes andere (als im Römischen Rituale festgelegte) lobenswerte Gewohnheiten und Bräuche gibt, wünscht die Hl. Kirchenversammlung nachdrücklich, daß sie unbedingt beibehalten werden" (SC, n. 77).
Adaptation der Liturgie ist eine zentrale Forderung des letzten Konzils. In der nachkonziliaren Zeit wurde diese Zielvorstellung teilweise, besonders in der Dritten Welt hoffnungsvoll zu verwirklichen versucht, teilweise durch ängstliche römische Interventionen blockiert. Eine adaptierte Liturgie, die das geistige Erbe des Volkes widerspiegelt, hätte die Chance, sich langfristig zu einem mehr oder weniger selbständigen Ritus in Afrika, Indien oder Südamerika zu entwikkeln. Für jeden soziokulturellen Raum sollte die feierliche Erklärung des Ostkirchendekretes gelten: ,,Die Kirchen des Ostens wie auch des Westens haben das volle Recht und die Pflicht, sich jeweils nach eigenen Grundsätzen zu richten, die . . . den Gewohnheiten ihrer Gläubigen entsprechen und der Sorge um das Seelenheil angemessener erscheinen"[23].

b) Das ius liturgicum der Teilkirche

Eine adaptierte Liturgie kann nur erreicht werden, wenn die Ortskirche sie selber gestalten kann. Das Konzil hat deshalb die päpstl. Reservation der Liturgie aufgehoben und der Teilkirche mit einer neuen Zuständigkeitsordnung das ius liturgicum teilweise zurückgegeben. Die Autorität in liturgischen Fragen liegt nicht mehr allein beim Papst. Nach Maßgabe des Rechtes können nun auch der Bischof

[22] Vat. II. Ad Gentes, n. 19.
[23] Vat. II. Orientalium Ecclesiarum, n. 5.

und die zuständigen Bischofsvereinigungen desselben Sprach- und Kulturraumes (SC, n. 22) sowie die teilkirchlichen Synoden die Liturgie regeln[24]. Diesen territorialen Autoritäten sind vor allem die Verwendung der Muttersprache[25] sowie die kluge Anpassung der Liturgie an die örtlichen Gegebenheiten aufgetragen (SC, n. 39; 40). Sie haben auf der Basis des neuen ,,Rituale Romanum" den Bedürfnissen der einzelnen Gebiete angepaßte Ritualien zu schaffen (SC, n. 63b). Innerhalb des gleichen Sprach- und Kulturraumes soll eine vernünftige Einheitlichkeit angestrebt und erreicht werden[26].
Die Bischöfe haben ,,die Leitung, Förderung und Aufsicht des gesamten liturgischen Lebens in der ihnen anvertrauten Kirche" inne[27]. Ihnen obliegt es, in Übereinstimmung mit den übergeordneten Instanzen die Liturgie in ihren Diözesen zu ordnen[28]. Näherhin: Andachtsübungen und gottesdienstliche Feiern der Teilkirche (SC, n. 13), Beauftragung der Laien zur Abhaltung von Wortgottesdiensten (SC, n. 35, 4), Erlaubnis zur Kelchkommunion (SC, n. 55), Leitung des Konzelebrationswesens (SC, n. 57 § 2), Einführung des mehrstufigen Erwachsenen-Katechumenates (SC, n. 64), Spendung von Sakramentalien durch Laien (SC, n. 79), Dispens oder Umwandlung des Breviergebetes (SC, 97) und Erlaubnis des Stundengebetes in der Muttersprache (SC, n. 101 § 1). Den einzelnen Bischöfen werden überdies verschiedene Verpflichtungen auferlegt: Liturgieunterricht und liturgisches Leben in den Seminarien, liturgische Bildung und Weiterbildung von Klerus und Volk[29], Pflege und Förderung der sakralen Kunst[30], Errichtung einer diözesanen Liturgiekommission und nach Möglichkeit je einer Kommission für Kirchenmusik und Sakralkunst[31].
Mit der Rückgabe des ius liturgicum, soweit es sich aus der liturgischen Funktion des Bischofsamtes ergibt, geht die Epoche der Romanisierung und Zentralisierung in der Liturgie zu Ende[32].

2. Entklerikalisierung der Liturgie

Als zweite wichtige konziliare Entwicklungstendenz ist die Entklerikalisierung der Liturgie zu nennen. Das Volk Gottes ist auf dem Weg zur Liturgie, wird immer mehr liturgiefähiges Volk Gottes. ,,Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi" wird vom ganzen ,,mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern . . . vollzogen" (SC, n. 7). Träger der Liturgie ist das ganze Volk Gottes, denn ,,durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Hl. Geist

[24] Vgl. Synodebeschluß ,,Gottesdienst" und Synodebeschluß ,,Sakramentenpastoral" der gemeinsamen Synode Deutschlands; Synode 72 der Diözese Basel, Sachkommission 2: Gebet, Gottesdienst und Sakramente im Leben der Gemeinde.
[25] SC, n. 36,3 und 4; 54; Instr. ,,Inter Oecumenici" der Ritenkongregation vom 26. Sept. 1964, n. 40–42; 57; 61, in: AAS 56/1964, 877–900.
[26] Inzwischen wurde das Meßbuch, das Lektionar und das Stundenbuch von der Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes im Anschluß an die römischen Editionen (vgl. Dekret ,,De editionibus librorum liturgicorum" der Ritenkongregation vom 27. Jan. 1966, in: AAS 58/1966, 169–171) in der Muttersprache erarbeitet und von den Bischofskonferenzen als auctoritates territoriales das Approbatum imprimatur und von der römischen Gottesdienstkongregation das Confirmatum gegeben, wie es in der Instr. ,,Inter Oecumenici" 1. c. n. 21 vorgesehen ist.
[27] Vat. II. Christus Dominus, n. 15.
[28] Instr. ,,Inter Oecumenici", 1. c. n. 22.
[29] SC, n. 15–19; Instr. ,,Inter Oecumenici", 1. c. n. 11–19.
[30] SC, n. 124–127; Instr. ,,Inter Oecumenici", 1. c. n. 90ff.
[31] SC, n. 45; 46; Instr. ,,Inter Oecumenici", 1. c. n. 47.
[32] *F. R. McManus*, Die Rechtsvollmacht des Bischofs in der Konstitution über die Hl. Liturgie, in: Concilium 1/1965, 86–94.

werden die Getauften zu . . . einem hl. Priestertum geweiht" und haben Anteil am Priesteramt Christi[33].
Aus der Theologie des jahrhundertelang vergessenen gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen ergeben sich praktische Konsequenzen auf der juristischen Ebene, die ansatzweise in den Konzilsdokumenten formuliert sind und in den postkonziliaren Gesetzen mit nicht wenigen theol. Orthographiefehlern konkretisiert wurden. Wenn z. B. (nach der Kirchenkonstitution 35) Laien ,,beim Mangel an geeigneten Amtsträgern oder bei deren Verhinderung unter einem Verfolgungsregime nach Möglichkeit gewisse hl. Aufgaben stellvertretend erfüllen" können, scheint man mit dieser Formulierung das echte Zusammenspiel, die Kollegialität zwischen Amtsträgern und Kirchenvolk, noch nicht gefunden zu haben. Als Fortschritt darf gewertet werden, daß die Liturgie nicht mehr allein vom Amt her gedacht wird, das seit dem Mittelalter alle Teilfunktionen ausübte, ,,als ob sie erst dadurch ihre Gültigkeit erhielten"[34]. Kraft des gemeinsamen Priestertums sind alle Gläubigen zu einer participatio actuosa, zu einer aktiven Teilnahme ,,wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt" berechtigt und verpflichtet (SC, n. 14; 30; 48; 50). Jeder Gläubige hat seinen Platz und übernimmt seine Rolle: ,,Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt" (SC, n. 28). Bei der Heilssendung der Kirche ist die participatio actuosa des Kirchenvolkes im Wort und im Sakrament zu verwirklichen.

a) Der Dienst des Kirchenvolkes am Sakrament

Die aktive Beteiligung der Laien, die nicht mehr bloß Zuschauer, sondern Mithandelnde sind, muß als zentrales Anliegen bei der ganzen Liturgiereform berücksichtigt werden, näherhin bei der Anpassung der Riten und Texte (SC, n. 21; 34; 37 f; 79), bei der Verwendung der Muttersprache (SC, n. 63) und bei der liturgischen Ausbildung und Schulung (SC, n. 15–19). Bei der Liturgiegestaltung sollte auch der Laie, ,,nicht so sehr deshalb, weil er Fachmann ist, sondern einfach weil er zu den Gläubigen gehört", seinen positiven Beitrag leisten. ,,Nur durch den Laien kann die Liturgie eine ‚weltliche Liturgie' werden, die an das Leben des Alltags anknüpft"[35].
Bei der Liturgiefeier kann der Laie für sekundäre Aufgaben zu einem ,,direkten ministeriellen Dienst von der zuständigen Autorität" beauftragt werden[36]. ,,Ministranten, Lektoren, Kommentatoren und die Mitglieder der Kirchenchöre vollziehen einen wahrhaft liturgischen Dienst" (SC, n. 29) und nicht mehr wie im früheren Verständnis nur einen ,,delegierten" Liturgiedienst[37]. Die Neuordnung des kirchlichen Dienstamtes des Akolythen und des Lektors[38] mit der Begründung aus dem gemeinsamen Priestertum, machen den Dienst am Altar und am Wort zu echten Laien-Ministerien. Der Ausschluß und damit die Diskriminierung der Frau bei nicht wenigen liturgischen Funktionen ist theologisch unhaltbar,

---

[33] Vat. II. Lumen Gentium (zit. LG), n. 10.
[34] *J. A. Jungmann*, Kommentar 1. c. 36.
[35] *O. Ter Reegen*, Die Rechte des Laien, in: Concilium 4/1968, 571.
[36] *E. J. Lengeling*, 1. c. 94.
[37] Instr. ,,De Musica sacra" (Anm. 8), n. 93.
[38] Vgl. MP ,,Ministeria quaedam" Pauls VI. vom 15. Aug. 1972, in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 38, Trier 1974.

eine grobe Verletzung des Grundrechtes auf Liturgie und muß als gesetzgeberische Fehlleistung disqualifiziert werden.
Außerhalb der Eucharistiefeier wird der Laie Träger der liturgischen Handlung bei der Taufspendung in Todesgefahr oder bei Abwesenheit des Geistlichen (SC, n. 68) und bei der Eheschließung, wo die Brautleute mit dem Ja-Wort nach dem Verständnis der westlichen Theologie das Wesentliche der Liturgie vollziehen (c. 1081). Nach einer nur zum internen Gebrauch bestimmten Instruktion ,,Sacramentalem indolem" der Sakramentenkongregation vom 15. Mai 1974 können Laien in Ausnahmefällen sogar anstelle eines Geistlichen als qualifizierte Zeugen der Ehe assistieren. Hier ist der Laie Verwalter der Sakramente und Vorsteher der Liturgie. Die von einigen Theologen erwogene Laienbeichte, die bis ins hohe Mittelalter in Übung war, sowie die Verwaltung der Eucharistie durch Laien in Notzeiten[39] ist vorderhand unerfüllbare Utopie. Schließlich können geeignete Laien ,,in besonderen Verhältnissen und nach dem Ermessen des Ordinarius" gewisse Sakramentalien, wie Segnungen, Beerdigungen usw. vollziehen, wie sie im Rituale Romanum Aufnahme gefunden haben (SC, n. 79). ,,In Missionsländern könnte auf solchem Wege die Verchristlichung eines vielfältigen Brauchtums wesentlich erleichtert werden"[40].

b) Der Dienst des Kirchenvolkes am Wort

Die Teilhabe des Laien am Verkündigungsdienst der Kirche ist in der Teilnahme an der prophetischen Aufgabe Christi begründet. ,,Christus . . . erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus (vgl. Apg. 2, 17–18; Apk. 19,10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte"[41].
Außer der ,,säkularen Evangelisation" in Wort und Werk, dem Kern des Laienapostolates, nehmen die Laien auch teil an der offiziellen Verkündigung der Kirche. Auch wenn der Amtsträger einen besonderen Auftrag erhalten hat, besitzt er ihn keineswegs allein[42]. Während das geltende Gesetzbuch den Laien die Erteilung des katechetischen Unterrichts (c. 1333 § 1) gestattet, verbietet es die Wortverkündigung in der Eucharistiefeier (c. 1342 § 2). Das Konzil überläßt ihnen diese Aufgabe stellvertretend bei Mangel oder Behinderung des Geistlichen[43]. Zumindest für den deutschen Sprachraum ist das Verbot der Laienpredigt aufgehoben worden[44]. In ergänzender Weise können geschulte Laien vom Bischof für eine bestimmte Zeit und im Einzelfall vom Pfarrer mit dem Predigtdienst beauftragt werden. Mit der missio canonica versehen, leisten die Laientheologen, Männer und Frauen, legitimerweise den offiziellen kirchlichen Verkündigungsauftrag.

---

[39] *O. Ter Reegen*, 1. c. 571 f.
[40] *J. A. Jungmann*, Kommentar 1. c. 73.
[41] Vat. II. LG, n. 25; vgl. Vat. II. Apostolicam Actuositatem, n. 6.
[42] Vat. II. Apostolicam Actuositatem, n. 6.
[43] Vat. II. LG, n. 35.
[44] Synodebeschluß ,,Laienverkündigung" der gemeinsamen Synode Deutschlands; Synode 72 der Diözese Basel, Sachkommission 1: Glaube und Glaubensverkündigung.

Die Teilhabe der Gläubigen am prophetischen Amt Christi (das sei der Vollständigkeit halber noch angeführt) offenbart sich schließlich im Glaubenssinn des Volkes Gottes, das ,,im Glauben", in credendo, nicht aber in docendo, nicht irren kann, wenn die Gesamtheit der Christgläubigen, ,,von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert"[45]. Dies wird damit interpretiert, ,,daß der Laie dort nicht ausgeschlossen werden kann, wo sich die Kirche gläubig auf ihr Wesen besinnt, auf ihre Botschaft, auf ihre Aufgabe sowie auf ihren Ort und ihre Aufgabe in der Welt"[46].

Diese theologische Einsicht postuliert konkret die aktive Teilnahme der Laien am Konzil, wie es bis zum Tridentinum der Fall war, wobei ,,über das Wie der Gegenwart des Laien . . . sich allerdings streiten" läßt[47]. Die postkonziliaren Synoden der einzelnen Teilkirchen haben gegen die Bestimmung des CIC (cc. 282; 358) mit Zustimmung Roms die Laien als vollwertige Mitglieder anerkannt[48]. Theologisch kontrovers bleibt die Frage der bloßen Mitverantwortung und Mitberatung oder auch der eigentlichen Mitbestimmung und Mitentscheidung der Laien[49]. In den nachkonziliaren Gesetzesbestimmungen besitzen die Laien in verschiedenen Gremien auf allen kirchlichen Ebenen Mitberatungsrecht, nicht aber Mitentscheidungsrecht, das vorläufig allein dem Amt vorbehalten bleibt[50].

Abschließend darf festgehalten werden, daß die Bedeutung des II. Vatikanums für eine volksnahere und volkseigene Liturgie unverkennbar ist. ,,Ob die Reform gelungen ist, ob ihre Prinzipien hinreichend waren, ob sie mehr der Vergangenheit als der Zukunft zugewandt war, wird später beurteilt werden können. Unbestreitbar bedeutet sie in der Geschichte der Liturgie einen Epochenwechsel"[51]. Die vom Konzil angebahnte Tendenzwende ist fortschrittlich und erweckt Hoffnung. Nicht wenige Details in der postkonziliaren Gesetzgebung sind restaurativ. Dennoch möchte man hoffen und wünschen, daß der neue Kodex den konziliaren Postulaten gerecht zu werden vermag[52].

---

[45] Vat. II. LG, n. 12.

[46] *O. Ter Reegen*, 1. c. 570.

[47] 1. c.

[48] *K. Hartelt*, Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem II. Vaticanum (Erfurter Theol. Studien, Bd. 40), Leipzig 1979.

[49] *W. Oberröder*, Aspekte der Mitverantwortung in der Kirche, Donauwörth 1977, 114 f.

[50] MP ,,Ecclesiae Sanctae" Pauls VI. vom 6. Aug. 1966, I., n. 15 und 16, in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 3, Trier 1967; Vat. II. Christus Dominus, n. 27; Vat. II. Apostolicam Actuositatem, n. 26; Vat. II. LG, n. 37.

[51] *A. Häußling*, Liturgiereform, in: Lexikon der Pastoraltheologie, 1. c. 316.

[52] Das Konzil hat in SC, n. 36 § 3 und 4 das ius liturgicum der Teilkirche als Approbationsrecht ausdrücklich den Bischofskonferenzen als den zuständigen auctoritates territoriales zuerkannt und gesagt, daß deren Beschlüsse der Billigung, d. h. der Bestätigung durch den Apost. Stuhl. bedürfen. In der postkonziliaren Instr. ,,Inter Oecumenici" 1. c. n. 21 heißt es: ,,Apostolicae Sedis est . . . tum Acta et deliberationes auctoritatis territorialis probare seu confirmare, tum eiusdem auctoritatis territorialis propositiones et petitiones accipere". Das CIC-Schema von 1977 ,,De Ecclesiae munere sanctificandi Pars II" spricht den Bischöfen bereits in etwas abgeschwächter Formulierung das ius liturgicum zu in c. 51 (CIC 1257): ,,Apostolicae Sedis est liturgiam ordinare, libros liturgicos necnon eius versiones approbare; idem ius competit Episcopis eorumque coetibus intra limites vero propriae competentiae". Im definitiven Entwurf von 1980 wird mit der Rücknahme des Approbationsrechtes durch Rom die Kompetenz der auctoritates territoriales weitgehend hinfällig. C. 792 soll nun lauten: § 2. ,,Apostolicae Sedis est sacram Liturgiam Ecclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere eorumque versiones in linguas vernaculas approbare necnon advigilare ut ordinariones liturgicae ubique fideliter observentur." § 3. ,,Ad Episcoporum Conferentias spectat versiones librorum liturgicorum in linguas vernaculas, convenienter intra limites in ipsis libris liturgicis definitos aptatas, parare, easque edere praevia approbatione Sanctae Sedis."

HANS ROTTER

Zur Ethik des Journalisten

Der Journalismus ist ein Bereich, der in der heutigen Zeit besonders wichtig und verantwortungsvoll zu sein scheint. Denn der Journalist hat einen erheblichen Einfluß auf die Meinung der Öffentlichkeit, auf politische Einstellungen, aber auch auf das Wertbewußtsein der Bevölkerung. Angesichts dieser Tatsachen muß man eigentlich sagen, daß eine journalistische Ethik in einem ausreichenden Sinn noch nicht existiert. Es gibt wohl Ansätze[1] dazu, aber sie sind oft nicht so grundsätzlich und systematisch angelegt, sie hinterfragen ihre Meinungen oft nicht genügend und können dann auch ihre Voraussetzungen nicht wirklich rechtfertigen.

Dieser Zustand ist problematisch. Denn es kann sich daraus leicht eine berufliche Einseitigkeit ergeben, die bestimmte Werte überschätzt und andere kaum noch sieht, weil sie im eigenen Bereich keine solche Rolle spielen. Man findet ähnliches in verschiedenen Berufssparten. Man kennt z. B. Einseitigkeiten in der Ethik der Medizin, in der man zwar unmittelbar medizinische Aspekte ernst nimmt, aber für psychologische und erst recht für religiöse Aspekte oft wenig Sinn hat. Ähnlich ist es auch in anderen Berufsbereichen. Man neigt verständlicherweise immer wieder dazu, bestimmte Werte, die für den betreffenden Beruf zentral sind, überzubewerten und andere Werte oder überhaupt größere Zusammenhänge zu vernachlässigen. Häufig sind das aber nicht bloß unbedeutende Randphänomene, sondern Aspekte, die gerade für die Humanität in diesem Bereich besonders wichtig wären. Wenn der Arzt seinen Auftrag nur darin sieht, mit größter wissenschaftlicher Genauigkeit die Krankheitssymptome zu studieren und alle technischen Mittel einzusetzen, um die Fehlfunktionen des Körpers zu korrigieren, dann kann darüber der Patient als Mensch vergessen werden. Es ist deshalb für eine Ethik immer besonders wichtig, den Menschen als ganzen im Auge zu behalten und darauf zu achten, daß sich nicht Teilbereiche selbständig machen auf Kosten einer wirklichen Humanität.

Im folgenden sollen aus dem Bereich einer Ethik des Journalisten 3 Punkte herausgegriffen und ein wenig beleuchtet werden: die Notwendigkeit der Wertorientierung im Journalismus, Parteilichkeit und Objektivität sowie die Bereitschaft zum Kompromiß.

I. Die Notwendigkeit der Wertorientierung im Journalismus

Die Arbeit des Journalisten verlangt ständig Wertungen. Es ist eine Frage der Wertung, was man auf der 1. und was man auf der 2. Seite bringt; es ist eine Frage der Wertung, wie ausführlich man bestimmte Ereignisse oder Nachrichten behandelt; und natürlich ist es eine Sache der Wertung, was man dann wegläßt. Die Auswahl an Nachrichten und erst recht die Kommentare, die man dazu verfaßt,

[1] Vgl. *M. Gottschlich*, Journalismus und Orientierungsverlust. Grundprobleme öffentlich-kommunikativen Handelns. Wien 1980, 135–165 (Lit.). Verantwortung der Massenmedien, dargestellt am Beispiel der Presse. Hg. v. Kath. Bildungswerk und Sozialreferat d. Diözese Linz, Linz 1976. *G. Virt*, Bausteine einer Ethik für Journalisten. In: ThPQ, Heft 1/1980, 51–57 (Lit.). *B. Häring*, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Band II, 155–195. Ethik und Kommunikation. Vom Ethos des Journalisten. Hg. v. d. Zentralstelle Medien d. Deutschen Bischofskonferenz u. d. Kath. Akademie Stuttgart. Stuttgart 1980.

bringen immer auch eine wertende Stellungnahme mit sich. Es ergibt sich nicht von selber aus der Sache, was wichtig und was unwichtig ist.
Das ergibt sich auch nicht aus den Erwartungen der Leser. Zwar werden diese Erwartungen für den Journalisten ein wichtiges Kriterium für seine Tätigkeit sein. Er soll wissen, wofür sich sein Publikum interessiert und was diesem Publikum gleichgültig oder gar unangenehm ist. Aber hier stellt sich dann noch einmal die Frage, ob man die Leser einfach in ihren Erwartungen bestätigen soll oder ob es möglich und notwendig ist, das Publikum für Fragen zu interessieren, mit denen es sich bisher nicht beschäftigt oder gegen die es sogar eine gewisse Abneigung gezeigt hat.
Es zeigt sich also, daß sich die Kriterien, was und wie ein Journalist schreiben soll, nicht einfach aus der Sache ergeben, sondern daß es hier immer auch auf den wertenden Standpunkt des Journalisten ankommt.
Die journalistische Tätigkeit hat immer einen Wertaspekt: das schon deshalb, weil ja Informationen, Kommentare, Erzählungen und dgl. für den Leser einen Wert haben sollen, sei das nun ein bloßer Unterhaltungswert, ein Informationswert oder auch eine kritische Infragestellung, eine Anregung zur Besinnung usw. Man kann eine Zeitung oder Zeitschrift immer auch daraufhin beurteilen, welche Werte dieser Art zum Zug kommen und gefördert werden.
In dem Augenblick aber, wo solche verschiedenartige Werte im Spiel sind, ist auch die Frage nach der Werthierarchie und dem obersten Leitwert zu stellen. Dient eine Publikation letztlich einem humanen Denken und Verhalten oder dient sie nur der Verstärkung modischer Gegenwartsströmungen und gedankenloser Anpassung an die moderne Welt? Hinter der Tätigkeit eines Journalisten und gewöhnlich auch hinter dem Gesamtbild einer Zeitung oder einer ähnlichen Publikation steht immer auch ein bestimmtes Menschenbild und eine bestimmte Weltanschauung. Das muß natürlich nicht in jeder Einzelnachricht deutlich werden. Es zeigt sich aber an der Grundlinie, die ein solches Organ verfolgt. So wird etwa der ,,Spiegel" oder das ,,Profil" eine andere Grundtendenz haben als die ,,Bunte" oder ,,Bravo".
Das scheint nun zunächst eine unleugbare Tatsache zu sein. Soll man aber nun einen solchen weltanschaulichen Standpunkt in einer Zeitschrift dem Zufall überlassen oder soll man ihn bewußt zur Geltung bringen? Wenn es um kirchliche Presse geht, dann wird jedermann erwarten, daß diese Presse auch ein christliches Menschenbild vertritt. Aber damit ist noch nicht gesagt, ob jetzt dieser Standpunkt geradezu penetrant vertreten wird in der deutlichen Absicht, den Leser zu bekehren, oder ob dieser Standpunkt zurückhaltend und selbstkritisch so formuliert wird, daß der Leser nicht weltanschaulich überfremdet wird, sondern daß man ihn eher zu einer eigenen Meinungsbildung herausfordert.
Wahrscheinlich wird es hier verschiedene Möglichkeiten geben, die alle in gewisser Weise berechtigt sein können. So wird man in einer Zeitschrift für Schulkinder berücksichtigen müssen, daß hier die Fähigkeit zur Kritik noch sehr wenig entwickelt ist und das Schulkind eher darauf angewiesen ist, sich an Werten zu orientieren, die eindeutig vorgegeben werden. Handelt es sich hingegen um eine Zeitung für Intellektuelle, dann wird es erforderlich sein, den Leser nicht einfach weltanschaulich zu bevormunden, sondern ihm Informationen und Überlegungen anzubieten, die ihm helfen, sich selber mit den entsprechenden Problemen auseinanderzusetzen und seinen eigenen Standpunkt zu finden.

Gerade die kirchliche Presse muß zu einer gewissen Selbständigkeit in der Auseinandersetzung mit dem Glauben und der Kirche erziehen. Denn nur so kann sie dem Leser helfen, im Glauben jene Eigenständigkeit zu finden, die eine pluralistische Welt heute von ihm verlangt. Wenn er in seinem Glaubensleben nicht zu dieser Reife kommt und in einer gewissen Infantilität einfach nur Belehrungen von seiten der Kirche entgegennimmt, dann wird er kaum in der Lage sein, die Infragestellungen durch die moderne Welt ernst zu nehmen und zu bewältigen. Diese Aufforderung zu einer offenen und kritischen Haltung in Fragen des Glaubens und der Kirche darf aber nicht so verstanden werden, als ob damit jede Polemik gegenüber der eigenen Glaubensgemeinschaft gerechtfertigt wäre. Wenn hinter der journalistischen Tätigkeit immer ein weltanschaulicher Standpunkt steht, dann wird man von der kirchlichen Presse erwarten dürfen, daß sie von einem christlichen und kirchlichen Standpunkt her gestaltet wird. Man wird erwarten, daß die entsprechenden Journalisten nicht nur in einer wertneutralen Grundhaltung ihre Arbeit tun, sondern daß sie wirklich ein positives Verhältnis zum christlichen Glauben und zur Kirche haben. Denn diese Presse soll ja schließlich nicht einfach verunsichern und Konflikte schaffen, sondern sie soll im Dienste der Kirche stehen.

II. Parteilichkeit und Objektivität

Hinter jeder journalistischen Tätigkeit steht ein bestimmtes Menschenbild, eine bestimmte Weltanschauung. Das kann die Weltanschauung des Christentums sein oder auch die eines modernen Materialismus oder die des Konsums und Lebensgenusses. In diesem Sinn kann Presse nicht schlechthin neutral und objektiv sein. Dennoch wird von ihr Objektivität verlangt. Was ist damit gemeint?
Zur Objektivität wird gehören, daß man nicht bloß Dinge schreibt, die einem angenehm sind und womit man vielleicht persönlich glänzen kann, sondern daß man die Wirklichkeit realistisch darstellt. Objektivität bedeutet, daß man durch seine Darstellung dem andern, auch wenn es ein Gegner ist, kein Unrecht tut. Objektivität soll zur Verständigung anleiten und nicht einfach zum Aufbauen von Feindbildern.
Es gibt auch kirchliche Publikationen, besonders von extrem traditionalistischen oder progressiven Kreisen, die immer wieder solche Feindbilder entwickeln und andere Standpunkte so verkürzt und mißverständlich darstellen, daß sich die Betroffenen darin nicht wiedererkennen können. Hier wird kirchliche Presse immer besonders vorsichtig sein müssen. Sie soll auch nicht einfach als Anhängerin einer bestimmten politischen Partei erscheinen. So sehr es falsch ist, von der Kirche einfach eine Äquidistanz gegenüber allen Parteien zu fordern, weil eben die Parteien selber dem christlichen Glauben in verschiedenem Maße nahestehen, so sehr muß die Kirche doch anerkennen, daß es bei uns praktisch in allen Parteien Christen gibt und daß deshalb auch Parteien, die traditionell der Kirche ferner stehen, nicht pauschal wegen ihres unchristlichen Geistes verurteilt werden dürfen. Überall da, wo es um Menschen geht, die zur Kirche aus irgendeinem Grund in einen gewissen Gegensatz geraten sind, verlangt Objektivität, daß man solche Menschen nicht einfach generell verurteilt, ob es sich nun um Kommunisten handelt oder um Strafgefangene, um Jugendsekten oder Rauschgiftsüchtige. Objektivität verlangt, daß man über andere und ihre Aktivitäten so urteilt, daß sie

sich darin wiedererkennen und ein solches Urteil auch als gerecht akzeptieren können.
Mit dieser Auffassung von Objektivität scheint aber ein Verständnis von Wahrheitsfindung nicht vereinbar zu sein, das man heute gerade im Bereich der Massenmedien antreffen kann. Hier herrscht oft die Überzeugung, man könne Wahrheit dadurch finden, daß die Vertreter verschiedener Parteien oder Standpunkte einfach ihre Meinung vortragen, so daß sich der Zuhörer oder Leser dann selber den richtigen Standpunkt bilden kann. Da werden z. B. zu einer politischen Streitfrage Vertreter der 3 Parlamentsparteien um ihr Wort gebeten. Jeder von ihnen bemüht sich, die Sache möglichst einseitig im Sinne der eigenen Partei darzustellen. Aus der Summe dieser 3 gegensätzlichen Standpunkte soll dann gleichsam die ganze Wahrheit sichtbar werden. Oft geht man so weit, die Parteilichkeit einer bestimmten Zeitung damit zu rechtfertigen, daß der Leser ja die Möglichkeit habe, auch Zeitungen der anderen Parteien zu vergleichen. In Wirklichkeit findet aber ein solcher Vergleich in den seltensten Fällen statt. Und auch wenn die Vertreter der verschiedenen Standpunkte etwa im Fernsehen ihre Meinungen einander gegenüberstellen, ist der Effekt nicht der, daß der Zuschauer dann einen mittleren Standpunkt einnimmt oder aus den verschiedenen Äußerungen die tatsächliche Wahrheit herauslesen kann, sondern gewöhnlich ist der Erfolg der, daß man sich einfach auf eine Seite schlägt und der anderen nicht glaubt oder sie nicht ernst nimmt. Es ist deshalb unsinnig zu meinen, daß sich die Wahrheit einfach durch Addition parteilicher Standpunkte ergibt. Wem es wirklich um die Wahrheit zu tun ist, der muß versuchen, von vornherein eine enge Parteilichkeit zu überwinden und von sich aus Objektivität anzustreben.

Auf der anderen Seite ist Wahrheit immer auch person- und gemeinschaftbezogen. Gemeint ist damit natürlich nicht die Wahrheit oder besser Richtigkeit einer chemischen Formel, sondern die Wahrheit bezogen auf das menschliche Leben und Zusammenleben. Wenn man z. B. Äußerungen über den derzeitigen Papst macht, dann können solche Äußerungen nicht einfach objektiv sein im Sinne einer völligen Neutralität des Standpunktes, sondern man wird zum Papst entweder eine wohlwollende und ergebene Haltung einnehmen oder aber eine kritische und ablehnende. Wenn man objektiv sein will, darf man in beiden Fällen nicht so weit gehen, daß man ins Dichten hineingerät. Aber es ist selbstverständlich, daß man etwa seine Sympathie zum Ausdruck bringt, wenn man mit den Absichten und dem Verhalten des Papstes übereinstimmt, während ein anderer, der einen anderen Standpunkt vertritt, dann eben die Kritik stärker in den Vordergrund stellen wird. Eine Art von Parteilichkeit, die auf einer positiven Einstellung zu bestimmten Menschen und auf Übereinstimmung in den Wertausrichtungen beruht, ist gerechtfertigt.
Allerdings muß eine solche Parteilichkeit eben immer auch realistisch bleiben. Wenn man z. B. in einer übermäßigen Begeisterung für eine Person zu sehr ins Schwärmen gerät und dadurch zu hohe Erwartungen weckt, dann wird es fast unvermeidlich sein, daß diese Erwartungen auf die Dauer enttäuscht werden. Eine solche Enttäuschung kann zudem verbunden sein mit einem wachsenden Mißtrauen über die Presse, die einen irregeführt hat. Vertrauenswürdige und seriöse Journalistik wird deshalb bestrebt sein, sich nicht bloß vom Augenblick und seinen Stimmungen leiten zu lassen, sondern den zu erwartenden Entwicklungen Rechnung zu tragen und die Menschen zu Besonnenheit und nicht zu einem

Hurra-Patriotismus oder einer blinden unkritischen Anhänglichkeit an Augenblicksströmungen anzuleiten.
Auch hier ist freilich wieder einschränkend zu sagen, daß es nicht darum gehen kann, einen zeitlosen Standpunkt zu vertreten, der keinen Sinn verrät für aktuelle Fragestellungen.
Um diese Überlegungen einmal anders zu formulieren: der Journalist hat nicht bloß die Aufgabe, Informationen und Gedanken sachgerecht zu vermitteln, sondern er hat eine Führungsaufgabe, was die öffentliche Meinung betrifft. Das gilt entsprechend auch für die kirchliche Verbandspresse. Auch hier hat der Journalist den Auftrag, an der öffentlichen Meinungsbildung mitzuwirken und zur Entwicklung einer christlichen und kirchlichen Grundhaltung beizutragen. Er hat diesen Auftrag nicht einfach nur aus eigener Anmaßung, sondern einmal deshalb, weil er für diese Aufgabe etwa durch die Bischöfe bestellt ist, zum andern aber wesentlich auch deshalb, weil er mit seiner Tätigkeit einem Verlangen der Leser entspricht. Denn die Leser erwarten sich von der Verbandspresse Informationen und Stellungnahmen aus einer christlichen und kirchlichen Sicht. Diese Aufgabe des Journalisten ist aber in einer kritischen und selbständigen Weise wahrzunehmen und nicht bloß im Sinne einer reinen Befehlsausführung. Der Journalist dient gerade dadurch seinem Auftrag und hier konkret der Kirche, daß er auch selber zu einer eigenständigen Autorität wird. Er leistet durch seine loyale, aber objektive Haltung einen wesentlichen Beitrag zur Glaubwürdigkeit der Kirche.

III. Dialog und Kompromiß

Es geht bei der Arbeit des Journalisten nicht nur darum, ein Bekenntnis der eigenen Überzeugung abzulegen, sondern es soll der Leser angesprochen werden. Es geht also um ein Gespräch zwischen dem Schreibenden und dem Leser, auch wenn dieses Gespräch gewöhnlich nur in eine Richtung läuft. Daraus folgt nun, daß für die Ethik des Journalisten nicht nur die eigene Einsicht und das eigene Wissen eine Rolle spielt, sondern auch der Standpunkt dessen, für den er schreibt. Dem Journalisten wird es hier ähnlich ergehen wie jedem Redner. Wenn man zu einem Publikum sprechen soll, das man nicht kennt, dessen Fragestellungen einem nicht vertraut sind, dann wird man sich schwer tun, konkret zu werden, den richtigen Ton zu treffen und dem Publikum das zu vermitteln, was man ihm mitgeben möchte. Gerade wenn das Publikum nicht selber aktiv in das Gespräch eintritt, ist es umso wichtiger, sich Gedanken darüber zu machen, was dieses Publikum wohl empfinden wird, wie es denkt und welche Fragen es hat. Ein ernsthafter Dialog muß diesem Standpunkt des Gesprächspartners Rechnung tragen. Man kann also nicht mit Selbstverständlichkeit davon ausgehen, daß der Leser die theol. Überzeugungen, die sich ein Autor in einem langen Theologiestudium angeeignet hat, problemlos verstehen und bejahen kann. Man muß den Leser vielmehr dort abholen, wo er steht. Aber dieses Abholen bedeutet oft auch, daß man dessen Überzeugungen ernst zu nehmen hat. Man muß vielleicht sogar damit rechnen, daß in seinen Überzeugungen ein Körnchen Wahrheit steckt, das dem Autor bisher verborgen geblieben ist. Es soll deshalb das Gesprochene oder Gedruckte nicht einfach wie eine dogmatische Belehrung erscheinen, die den andern zum Dummen oder Böswilligen stempelt, wenn er nicht sofort zustimmt, sondern es soll auch in einer kirchlich orientierten Journalistik etwas von

dem Charakter des Fragens, Suchens und der Offenheit da sein, daß auch einmal der Andersdenkende recht haben kann.
Die Schwierigkeit besteht hier wohl darin, die richtige Mitte zu finden zwischen einer verwaschenen standpunktlosen Haltung, die die verschiedensten Meinungen gelten läßt und einer dogmatischen Besserwisserei, die alles verurteilt, was von der eigenen Überzeugung abweicht. Es soll durchaus auch deutlich werden, daß man eine eigene Meinung hat, aber ebenso soll zum Ausdruck kommen, daß man bereit ist, andere Menschen anzuerkennen und ernst zu nehmen, die einen anderen Standpunkt vertreten.
Es wären hier natürlich leicht Beispiele anzuführen. Man denkt an verschiedene Publikationen, etwa rechtsextremer traditionalistischer Provenienz, die unduldsam alles verurteilen, was nicht auf ihrer Linie liegt. Es gibt aber durchaus auch Beispiele von der anderen Seite, die sich kaum weniger intolerant präsentieren. Beide Richtungen widersprechen der Forderung nach menschlicher Achtung vor dem Gegner und sie erziehen nicht zu Versöhnlichkeit und Frieden, sondern verstärken nur die Polarisierung und damit den Konflikt.
Die Bereitschaft zum Dialog verlangt manchmal auch Kompromisse. Es wird häufig so sein, daß jemand persönlich in bestimmten Fragen ganz ausgeprägte Überzeugungen hat, die etwa von der offiziellen Linie der Kirche abweichen. Man denke hier z. B. an den unglücklichen Artikel über die Geschichte der Reformation von Prof. Remigius Bäumer zur Vorbereitung des Papstbesuches in Deutschland. Man muß wohl einem Kirchenhistoriker zubilligen, daß er in der Frage der Reformation seine eigene Meinung hat, und es ist auch kein Verbrechen, wenn diese eigene Meinung nicht ganz auf der offiziellen Linie der modernen Theologie liegt. Man muß sich aber darüber klar sein, daß es im Sinne einer Gemeinschaft und auch im Sinne der Kirche nicht immer nützlich ist, wenn jeder einzelne seine Meinung offen sagt. Denn dadurch kann man andere verletzen, man kann den Frieden stören, man kann das gegenseitige Gespräch blockieren, man kann politische Wirkungen auslösen, die für alle Seiten nachteilig sind. Genauso wie man einem einzelnen Menschen nicht jederzeit offen ins Gesicht sagen kann, was man von ihm denkt, kann man auch nicht rücksichtslos jederzeit schreiben, was man persönlich meint. Das ist besonders dann nicht möglich, wenn ein Artikel nicht rein privater Natur ist, wenn man etwa im Auftrag der Kirche arbeitet und deshalb solche Äußerungen auch als Meinung der Kirche interpretiert werden.
Es geht hier nicht darum, daß man lügt oder heuchelt, sondern es geht darum, daß man die politische Auswirkung seines Sprechens mitverantworten muß und daß man eben oft nicht rein privat spricht, sondern im Auftrag bzw. im Namen anderer.
Dieser Gesichtspunkt wird jedenfalls in der praktischen Tätigkeit als ganz selbstverständlich empfunden. Eher besteht auch hier die Gefahr, in den anderen Straßengraben zu geraten. Es kann nämlich leicht sein, daß jemand, um keinen Ärger zu haben, allzusehr sein Fähnchen nach dem Wind stellt, sich anpaßt und nur noch die Stimme anderer darstellt, anstatt auch eine eigene profilierte Überzeugung zu vertreten. Wo eine übermäßige Anpassung stattfindet, wo man nicht mehr kritisch selber denkt, sondern nur noch wiedergibt, was andere gerne hören wollen, dort besteht sehr bald die Gefahr, daß man an Autorität und Glaubwürdigkeit einbüßt. Man wird natürlich auf die Dauer nur dann zwischen Skylla und Charybdis hindurchkommen, wenn man selber Überzeugungen vertritt, die in

einem ausreichend positiven Verhältnis zum Standpunkt der Kirche stehen. Es wird also für einen kath. Journalisten, wenn er glaubwürdig sein will, nicht anders gehen, als daß er persönlich wirklich ein loyales Verhältnis zur Kirche hat und daß er auch ehrlich versucht, aus dem Glauben zu leben. Wo in dieser Hinsicht größere Konflikte auftreten, da wird es auch mit der beruflichen Tätigkeit Schwierigkeiten geben müssen.
Man kann in einer Ethik des Journalismus verschiedene Prinzipien und Grunddimensionen herausarbeiten. Es wird aber immer Aufgabe des einzelnen bleiben, nach seinem Gewissen die richtigen Entscheidungen zu treffen, sich ein ausreichend genaues Urteil über die Dinge zu bilden und wahrhaftig und gleichzeitig loyal gegenüber Kirche und Glaube sein Wort zu sagen. Wo einer dieses Bemühen zeigt und sein Handwerk versteht, da leistet er eine Arbeit, die für die Kirche gerade in der heutigen Zeit von größter Bedeutung ist.

---

[2] Dieses Referat, auf einer Tagung der Kath. Medienakademie im November 1980 in Innsbruck gehalten, berücksichtigt besonders die Situation der kath. Verbandspresse.

MARLIES MÖST

Frau und Kirche

In verschiedenen Variationen taucht seit geraumer Zeit immer wieder die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche auf.
Nun zeigt sich zwar, daß dieses Thema mehr und mehr in das Bewußtsein von Frauen und Männern dringt, die sich Gedanken um die Situation der Kirche von heute machen, daß vieles aufbricht, das tatsächlich und gründlich diskutiert gehört, ein Anliegen zu verspüren ist, das dringend nach Lösungen ruft. Und es hat den Anschein, daß christliche Frauen nichts *mehr* interessiert als alle diese Fragen. Doch dann liest man einigermaßen verblüfft, daß in Deutschland lediglich für 1 % der Frauen z. B. die Frage nach dem Priesteramt der Frau tatsächlich eine Frage ist. Und bei näherem Hinsehen stellt man auch in unseren Breiten fest, daß die Gleichgültigkeit enorm, eine Apathie vorhanden ist, die allen, die Sorge tragen, zu denken geben müßte.
Es ist keineswegs zu übersehen, daß die große schweigende Mehrheit kein Interesse zeigt, anonym bleiben will, schwer bewegbar ist. Daß das Engagement in allen der möglichen Bereiche zum Großteil nicht vorhanden und der Dialog über die gesamte Frauenfrage, einschließlich ihrer Stellung in der Kirche, ja kaum stattfindet. Wir befänden uns in einem Irrtum, wenn wir glaubten, daß die brisanten Themen, wie Frage nach dem Priestertum der Frau, auf allgemeines Interesse stießen. Auch dies muß bei der Überlegung zum Thema mit einbezogen und bedacht werden.
Sollte nicht an der Basis versucht werden, den Frauen nahezubringen, daß sie auch zum jetzigen Zeitpunkt vielerlei Möglichkeiten vorfinden, sich zu engagieren? Damit sie begreifen, daß Engagement in der Kirche nicht einen ganz bestimmten ,,Posten" meint, sondern daß alle den Auftrag haben, einander liebend zu dienen. Viele Möglichkeiten im Dienste der Kirche sind denkbar, und es sollte keineswegs allein um die Diskussion des Priesteramtes gehen, sondern vielmehr das bereits Vorhandene allgemein zugänglich gemacht werden.
Papst Johannes XXIII. hat ein Fenster aufgestoßen und klargemacht, daß Kirche in der Welt gelebt werden muß. Das heißt aber auch, daß Frauen viel mehr als früher aufgefordert sind mitzuwirken. Die Beschränkung auf das Innenleben der Familie ist zu wenig. Von uns aus müssen Schritte getan werden in Richtung Öffentlichkeit. Wir haben Pflichten zu erfüllen, Verantwortung zu übernehmen und zu wissen, daß katholische Frauen und Männer Mitarbeit an der Formung unserer christlichen Gesellschaft zu leisten haben. Wir haben ganz einfach über den engeren Bereich hinauszusehen und durch jede unserer Tätigkeiten, die wir im Engagement in der Kirche vollziehen, auch einen Beitrag zur Gleichberechtigung in dieser Institution einzubringen.
Freilich ist es notwendig, daß sich mutige und denkende Frauen voranwagen, daß sie ,,den Mut zum eigenen Verstand im Glauben" (Millendorfer) haben, daß sie ein Mitspracherecht zum mindesten dort erhalten, wo die Stellung der Frau zur Diskussion steht.
Gleichberechtigung und Partnerschaft sollten auch im kirchlichen Bereich eine Selbstverständlichkeit sein. Es muß den Frauen möglich gemacht werden, gleiche Verantwortung zu übernehmen.

Es wird nicht geleugnet werden, daß das männliche Denken im kirchlichen Bereich vorherrschend und bestimmend in den Entscheidungen ist, aber auch, daß Wünsche nicht immer sinnvoll waren (Ministrantinnen dürften doch keine Frage sein oder aber sie wurden zu emotionell vorgetragen und reizten deshalb zum Widerstand).
Aber es bietet sich vieles an, das angestrebt werden kann. Vor allem das Gespräch miteinander, die Überlegung zu den liturgischen Texten, wenn sie die Würde der Frau verletzen, das Durchdenken der emanzipatorischen Bewegung, die Solidarität unter den Frauen, aber auch die Diakonatsweihe für die Frau. Ebenso aber auch die Auseinandersetzung mit Bestrebungen, die an uns herangetragen werden, wie z. B. die Frauenbildungsbewegung, die aus den USA kommt.
In Hinkunft wird stärker mit der Eigenart der Frau gerechnet werden müssen, denn der Einzug der Frauen in die Pfarrgemeinderäte und Beratungsgremien macht sie letztlich noch nicht zu Entscheidungsträgern.
Die Kirche wird sich darum bemühen und einen entscheidenden Beitrag liefern müssen, indem sie akzeptiert und fördert und damit auch einen Bewußtseinswandel herbeiführt.
Das Vorwärtsstürmen, das Anstreben von noch unmöglich und unerreichbar erscheinenden Veränderungen ist wahrscheinlich notwendig und muß auch gewagt werden, um überhaupt in Bewegung zu geraten auf dem Weg zum erstrebten Ziel. Jedoch darf nicht zu vieles außer acht gelassen werden und im Ungestüm am Wege bleiben. Wenn wir meinen, mit dem zehnten Schritt das Erwünschte zu erreichen und erst den zweiten getan haben, dann dürfen wir nicht vergessen, daß vorerst der zweite und dritte gesetzt werden müssen und nicht sieben übersprungen werden können.
Was erstrebt wird, muß wachsen, auch wenn es eine Weile dauert. Gesund Gewachsenes wird sich besser behaupten und durchsetzen als blind und wütend Erkämpftes. Veränderungen passieren nicht von heute auf morgen – das muß eingesehen werden –, aber sie müssen einmal beginnen.
Ist es nicht vielmehr so, daß vernünftige Überlegung, die positive Einstellung, das Erfassen der gegebenen Möglichkeiten ein besserer Wegweiser sind? Mir scheint, daß vieles noch nicht getan wurde, das uns näher an die christliche Gemeinde heranbringt. Die Freudlosigkeit, die manchmal in den Bestrebungen der Frauenbewegungen schon spürbar wird, scheint einen Mangel, Solidarität zu leben und richtig zueinander zu finden, aufzuzeigen. Hier dürften Geduld und Ausdauer, aber auch Humor und Freude weitaus mehr Früchte zeitigen.
Sollten sich nicht auch jene, die den Zeichen der Zeit gerecht werden wollen, die bereit sind, sich im guten Sinne des Wortes zu emanzipieren, vor allem in schwesterlicher Liebe zu jenen begeben, die am Rande stehen, mehr oder minder gedankenlos nachvollziehen, Tradition bewahren, ohne sie mit Inhalten zu füllen? Diese Liebe beinhaltet Toleranz, das Einander-verstehen-Wollen, das Angebot der tätigen Hilfe, das Füreinander-da-Sein. Eine nicht zu unterschätzende Aufgabe für die engagierte Frau.
Ich meine, daß es möglich sein wird, die Diskussion über alle anstehenden Fragen auf eine gute Basis zu stellen. Greifen wir auf die Quellen zurück, nehmen wir die Zeugnisse der Frühkirche zu Hilfe.
Christus selbst war von einer souveränen Selbstverständlichkeit der Frau gegenüber. In seinem persönlichen Verhalten gab es keine Diskriminierung der Frau, er

hat sie zur Zeugin der Osterbotschaft ausgewählt und berufen. Und keinesfalls waren Frauen unbedeutend in der Urkirche. Sie haben eine Rolle gespielt, die zeigte, daß sie in der christlichen Gemeinschaft gebraucht wurden und auch willkommen waren, daß sie geachtet und in ihrem jeweiligen Amt angenommen wurden.
In den Briefen des hl. Paulus und in der Apostelgeschichte werden sie namentlich genannt. Maria, die Mutter des Markus, stellte ihr Haus als Versammlungsort der Gemeinde von Jerusalem zur Verfügung, Lydia, die Purpurhändlerin, gründete die erste europäische Christengemeinde, Frauen waren als Lehrerinnen, Diakone und bewährte Mitarbeiterinnen tätig, sie haben für die Heilsbotschaft Großes geleistet. Die Jahrhunderte herauf wird immer wieder von großen Frauengestalten berichtet, die als Ordensgründerinnen, Kirchenlehrerinnen, im sozialen Dienst vorbildlich Wirkende großen Einfluß auf die Geschicke ihrer Zeit nahmen. Die großen Heiligen aller Zeiten zeigen uns, daß sie, gemäß ihren Anlagen und Begabungen, ihre Talente zur Verfügung stellten. Sie wußten um den Willen Gottes auf ihrem Weg.
Heute sollten berufene Frauen mit großer Selbstverständlichkeit und gewonnenem Selbstvertrauen sich den Problemen stellen, mit ,,dem Mut den eigenen Verstand im Glauben" gebrauchen und auch in der Öffentlichkeit Nachdenklichkeit und Betroffenheit erzeugen.
Wie steht doch im Galaterbrief zu lesen:
,,Es gibt in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht; denn es gilt nicht mehr Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann und Frau; denn alle sind einer in Christus Jesus."

Ein Blick in ,,Arzt und Christ", Heft 4/1981, Entwicklungen und Unterscheidungen:

Meditation und Askese – Ein Beitrag zur Psychophysiologie in der Heilkunde des Mittelalters (Franz Josef Illhard). Theologische Zugänge zum Phänomen Mystik (Josef Weismayer). Discretio spirituum (Gottfried Roth). Fortschritt in der Medizin und Menschenwürde (Waldemar Molinski)
Preis: Einzelheft öS 75.–/DM 10.50/sfr 9.50; Jahresabonnement (4 Hefte) öS 280.–/DM 39.–/sfr 36.–; Alle Preise zuzüglich Porto.
Zu beziehen beim Oberösterreichischen Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Sozialrundschreiben ,,Laborem exercens"

Am 15. Mai 1891 hatte Leo XIII., der ,,Papst der sozialen Frage", die Enzyklika ,,Rerum novarum" veröffentlicht. Zur 90. Wiederkehr dieses Tages wollte Johannes Paul II. ein weiteres Dokument veröffentlichen, das dem Fragenkreis um die menschliche Arbeit gewidmet ist. Das Attentat auf den Papst am 13. Mai 1981 auf dem Petersplatz verzögerte die Durchführung dieses Vorhabens um einige Monate. Am Fest der Kreuzerhöhung 1981 wurde die Enzyklika, die mit den Worten ,,Laborem exercens" beginnt, vom Papst seinen ,,Mitbrüdern im Bischofsamt, den Priestern und Ordensleuten, den Söhnen und Töchtern der Kirche und allen Menschen guten Willens" übergeben. Sie ist geprägt von der persönlichen Geistigkeit und Sichtweite des derzeitigen Papstes, sie steht in der Lehrtradition der Kirche, setzt aber auch neue Akzente und formuliert neue Begründungen, die allgemein starke Beachtung fanden.

Die einleitenden Worte zeigen den umfassenden Begriff von der Arbeit und ihrer Würde auf, den Johannes Paul II. seinen Ausführungen zugrunde legt: ,,Durch Arbeit muß sich der Mensch sein tägliches Brot besorgen, und nur so kann er beständig zum Fortschritt von Wissenschaft und Technik sowie zur kulturellen und moralischen Hebung der Gesellschaft beitragen, in Lebensgemeinschaft mit seinen Brüdern und Schwestern. Hier geht es um jede Arbeit, die der Mensch verrichtet, unabhängig von ihrer Art und den Umständen; gemeint ist jedes menschliche Tun, das man unter der reichen Vielfalt der Tätigkeiten, deren der Mensch fähig ist und zu denen ihn seine Natur, sein Menschsein, disponiert, als Arbeit anerkennen kann und muß. Nach Gottes Bild und Gleichnis inmitten des sichtbaren Universums geschaffen und dorthin gestellt, damit er die Erde sich untertan mache, ist der Mensch daher seit dem Anfang zur Arbeit berufen. Die Arbeit ist eines der Kennzeichen, die den Menschen von den anderen Geschöpfen unterscheiden, deren mit der Erhaltung des Lebens verbundene Tätigkeit man nicht als Arbeit bezeichnen kann; nur der Mensch ist zur Arbeit befähigt, nur er verrichtet sie, wobei er gleichzeitig seine irdische Existenz mit ihr ausfüllt. Die Arbeit trägt somit ein besonderes Merkmal des Menschen und der Menschheit, das Merkmal der Person, die in einer Gemeinschaft von Personen wirkt; dieses Merkmal bestimmt ihre innere Qualität und macht in gewisser Hinsicht ihr Wesen aus." Dieses Dokument ist also ,,der menschlichen Arbeit, ja eigentlich dem Menschen im weitgespannten Rahmen jener Wirklichkeit, die die Welt der Arbeit darstellt", gewidmet (Abschnitt I, 1–3). Arbeit ist eine grundlegende Dimension menschlicher Existenz. Sie bedeutet Reichtum, aber auch Mühe und Anstrengung, Spannungen und Konflikte. Seit ,,Rerum novarum" sind 90 Jahre vergangen. Neue Probleme sind seither sichtbar geworden: Automatisierung, steigende Energie- und Rohstoffkosten, Umweltverschmutzung, Emanzipation unterworfener Völker. Eine Neuordnung der Wirtschaftsstrukturen ist notwendig, auch wenn diese Übergangskrisen wie zeitweilige Arbeitslosigkeit bedeutet oder eine Umschulung erforderlich macht. Die Arbeit macht in ihrer Problematik den Kern der ,,Sozialen Frage" aus. Sie kann nur bewältigt werden durch Schaffung von ,,Gerechtigkeit und Frieden". Zunächst befaßte sich die kirchliche Soziallehre mit der

,,Arbeiterfrage" im Rahmen der einzelnen Länder; früher sah man vor allem ,,das Problem der Klasse"; heute ist das Problem der weltweiten Unausgeglichenheiten und Ungerechtigkeiten in den Blick gekommen. Wenn es – nach Worten des Konzils (GS, 38) – darum geht, ,,das Leben menschlicher zu machen", dann ist die menschliche Arbeit ein Schlüsselproblem.

Im II. Abschnitt (4–10) führt der Papst seine Lehre über die Arbeit und den Menschen näher aus: daß Arbeit eine wesentliche Dimension der menschlichen Existenz ist, zeigen nicht nur viele Wissenschaften, das lehrt schon die Bibel (Gen 1, 28). Der Schöpfungsauftrag kündet, worauf es bei der menschlichen Tätigkeit in dieser Welt ankommt. Herrschaft über die Erde macht u. a. die Gottebenbildlichkeit des Menschen aus. ,,Erde" ist die ganze sichtbare Welt, sofern sie vom Menschen beeinflußbar und von seinem Streben nach Bedürfnisbefriedigung betroffen ist. Der Prozeß der Meisterung der Natur, die kulturelle Entwicklung einschließt, spielt sich in jedem Menschenleben ab, ist zugleich aber ein ,,gigantischer Prozeß" weltgeschichtlichen Charakters. Herrschaft des Menschen über die Erde vollzieht sich in und durch die Arbeit. Dazu zählen Tierzähmung und Tierzüchtung, Ausnützung der Rohstoffe, Landbau, Industrie, aber auch Geistesarbeit, Dienstleistungen und Forschung. Dabei werden unterstützende Instrumente geschaffen (Geräte, Maschinen, bis hin zur Elektronik und zu Mikroprozessoren). Diese sind Verbündete des Menschen, sie können freilich auch zu Gegnern werden, wenn der Mensch zum Sklaven der Maschine gemacht wird; Subjekt, Herr der Arbeit muß der Mensch bleiben.

Arbeit ist ein ,,actus personae" (Akt der Person), zielt auf Erfüllung des Menschseins und setzt Selbstverfügung voraus. Die Christen sehen die Arbeit der Muskeln und der Hände nicht – wie die antiken Griechen – als unwürdig an. Sie halten die Unterscheidung der Menschen nach dem verschiedenen Wert ihrer Arbeit für abwegig, weil die erste Grundlage für die Wertung der Arbeit der Mensch selbst ist. Die Arbeit ist für den Menschen da, nicht umgekehrt. Maßstab für jede Arbeit muß die Würde dessen sein, der sie verrichtet. Die subjektive Bedeutung der Arbeit hat Vorrang vor der objektiven. Der christlichen Sicht der Arbeit stehen die materialistischen und ökonomistischen Irrtümer gegenüber, welche die Arbeit als ,,Ware", als ,,anonyme Produktivkraft" betrachten und den Menschen zum unpersönlichen Kraftlieferanten degradieren. Der Zivilisationsprozeß führt zu fortschreitender Differenzierung verschiedener Arten von Arbeit. Dabei treten ,,Auswüchse" auf, wie das Problem der Proletarisierung, dem durch die Solidarisierung der arbeitenden Menschen entgegengesteuert worden ist. Diese Solidarität ist ethisch wertvoll. Neue ,,Proletarisierungsvorgänge" (Intellektuelle, Arbeitslose, Opfer der Lohnungerechtigkeit . . .) machen neue Soidarisierungsbewegungen nötig.

Arbeit ist trotz Mühe und Arbeitsleid ein Ausdruck der Menschenwürde. Freilich gibt es eine Verkehrung: Zwangsarbeit, Mißbrauch der Arbeit als Unterdrükkungsmittel, Ausbeutung. Es gilt eine Arbeitsordnung zu schaffen, die dem Menschen gestattet, auch in der Arbeit ,,mehr Mensch zu werden". Unter den Arbeiten zählt das Dokument auch Krankenpflege, Haushaltsarbeit und Kindererziehung auf. Arbeit ist die Grundlage des Familienlebens, weil sie die Unterhaltsmittel hervorbringt. Die Familie ist aber auch eine ,,Schule der Arbeit". Die Volksgemeinschaft ist ,,eine große historische und soziale Inkarnation der Arbeit aller Generationen". So ist Produktivitätssteigerung der Arbeit etwas Gutes, vor-

ausgesetzt, daß die subjektive Dimension der Arbeit den Vorrang vor der objektiven behält.

Der Konflikt zwischen „Kapital" und „Arbeit" wurde durch bestimmte Ideologien als Klassenkonflikt gedeutet und zum programmierten Klassenkampf gemacht. Die Enzyklika nimmt zu diesem Konflikt im Abschnitt III (11–15) Stellung. Die Arbeit ist im Produktionsprozeß eine der hauptsächlichen Wirkursachen. Das Kapital ist bloß eine Instrumentalursache. „Kapital" ist die Gesamtheit der sachlichen Produktionsmittel. Dazu gehören Naturschätze als Geschenke des Schöpfers an die Menschen und „Werkzeuge" verschiedenster Art. Allen diesen „Dingen" gegenüber muß der Mensch Vorrang haben. Der Primat des Menschen im Produktionsprozeß gegenüber den Dingen muß durchgesetzt und gesichert werden. Das Dokument geht dann noch einmal auf die Irrtümer des Ökonomismus und des dialektischen Materialismus ein, die beide den Irrtümern des Frühindustrialismus folgen, der den arbeitenden Menschen nur als Mittel nahm.

Bei der Behandlung des Problems „Arbeit und Eigentum" (14) betont der Papst, daß auch hier die kirchliche Auffassung sowohl den kollektivistischen wie den kapitalistischen Programmen gegenüberstehe. Nach kirchlicher Lehre ist kein Eigentumsrecht unantastbar, weil jedes dem gemeinsamen Recht auf Nutznießung der Güter untergeordnet ist. Sinn des Eigentums an Produktionsmitteln ist es, der Arbeit zu dienen. Wenn dieses Ziel nicht gegeben ist, kann auch Sozialisierung gerechtfertigt sein. Was nottut, wird aber nicht „a priori durch Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln" erreicht. Wenn Gemeineigentum unter der Kontrolle einer Gruppe politischer Monopolinhaber steht, bedeutet das nicht Verwirklichung des Primats der Arbeit, ist das nicht wirkliche „Sozialisierung". Sozialisierung im richtigen Sinn liegt nur da vor, wo der Subjektcharakter der Gesellschaft garantiert ist, wo jeder Arbeitende auch „Miteigentümer" der großen Werkstätte ist, in der er zusammen mit allen anderen arbeitet. Die Anregungen, die das Miteigentum, die Mitbestimmung, Gewinnbeteiligung u. a. betreffen, sind hier sehr bedeutsam (15). Das Prinzip des Primats der Arbeit verlangt, daß der Arbeitende das Bewußtsein haben kann, „im eigenen Bereich zu arbeiten". Systeme mit übermäßiger bürokratischer Zentralisierung lassen ein solches Bewußtsein nicht aufkommen.

Der IV. Abschnitt geht auf „die Rechte des arbeitenden Menschen" ein. Arbeit ist für den Menschen Pflicht – gegenüber dem Schöpfer, gegenüber der Familie, der Gesellschaft, der Nation und der Menschheit. Dieser Verpflichtung stehen aber auch Rechte gegenüber, die in den Zusammenhang der Menschenrechte gehören (16). Sie richten sich an den „indirekten" und an den „direkten" Arbeitgeber (17). Mit dem „indirekten Arbeitgeber" meint der Papst Personen und Institutionen, die für eine „ethisch korrekte Arbeitspolitik" Verantwortung tragen. Diese müssen vor allem gegen die Arbeitslosigkeit ankämpfen. Dazu müssen sie „für eine Gesamtplanung zugunsten jener differenzierten Werkstatt sorgen, in der sich nicht nur das wirtschaftliche, sondern auch das kulturelle Leben eines Landes formt". Außerdem müssen sie „auf eine korrekte und rationale Organisation in dieser Werkstatt achten. Diese Gesamtsorge obliegt letzten Endes dem Staat", jedoch nicht durch bürokratische Zentralentscheidungen, sondern im Wege „gerechter und überlegter Koordinierung", in deren Rahmen die „freie Initiative der Personen, der Gruppen, der Betriebe und Unternehmungen garantiert sein muß". Vernünftige Planung ist innerhalb der einzelnen Länder und Staaten nö-

tig, aber auch internationale Übereinkünfte und gemeinsame Aktionspläne sind wichtig (18). Der Papst drängt dann auf ,,gerechten Lohn" sowohl bei Privateigentum als auch in sozialisierten Volkswirtschaften (19). Der Lohn soll familiengerecht sein, denn die Leistung der Frau und Mutter muß Anerkennung finden. Die Gewerkschaften wertet er als unentbehrliches Element des sozialen Lebens (20). Allerdings ist die Koalitionsbildung aller Berufe legitim. Gewerkschaftliche Forderungen sollen nicht von Gruppen- oder Klassenegoismus bestimmt sein, und Gewerkschaften sollten sich nicht mit politischen Parteien verwechseln und sich auch nicht solchen unterstellen. Streiks sind erlaubt, dürfen aber nicht mißbraucht werden; lebenswichtige Dienstleistungen müssen sichergestellt bleiben. In einem eigenen Punkt (21) weist die Enzyklika auf die Bedeutung der Landwirtschaft hin und auf Ungerechtigkeiten, an denen Menschen in diesem Bereich leiden. Behinderte dürfen nicht außerhalb der Arbeitsgesellschaft stehen (22), weil Arbeit zur Selbstverwirklichung der Person gehört. Sie haben Anspruch auf eine ihren Möglichkeiten entsprechende Arbeit. ,,Emigration" und ,,Gastarbeit" ist manchmal ein ständiges oder saisonal bedingtes Übel (23). Jede Diskriminierung muß verhindert werden, die Notlage dieser Menschen darf erst recht nicht ausgenutzt werden.

Im letzten, V. Abschnitt zeigt der Heilige Vater ,,Elemente für eine Spiritualität der Arbeit" auf (24–27). An der Arbeit ist der ganze Mensch beteiligt, gleich ob es sich um eine körperliche oder um eine geistige Arbeit handelt. Deswegen ist die Kirche an ihr interessiert und vor allem an der Herausbildung einer Spiritualität der Arbeit.

Das menschliche Schaffen zur Verbesserung der Lebensbedingungen entspricht der Absicht Gottes, der Mensch nimmt dadurch am Werk des Schöpfers teil. Gottes Schöpfungswerk selbst ist in der Genesis ,,in Form einer ‚Arbeit' dargestellt". Gott ist in seiner Schöpfung aber ständig ,,am Werk", und menschliche Arbeit ist Teilnahme am Wirken Gottes. Jesus selbst war für die Menschen von Nazaret ,,der Zimmermann", er hat seinen Vater mit einem Winzer verglichen. Das Alte Testament würdigt die Berufe, die Gleichnisse Jesu beziehen sich immer wieder auf Berufsverrichtungen. Paulus mahnt zur Arbeit. Das II. Vatikanum hat das menschliche Schaffen gewürdigt. Arbeit steht im Zeichen von Mühen, von Segen und Fluch. Mühsal ist eine Ankündigung des Todes. Arbeitsleid ist ein kleiner Teil des Kreuzes Christi. Die Erwartung der ,,neuen Erde" darf die Sorge um die Gestaltung der ,,alten" nicht schwächen, sondern sollte uns ermutigen. –

Diese neue Enzyklika weist auf manche heute in der Welt der Arbeit bestehende Mängel hin und gibt dazu Reformvorschläge, die Beachtung verdienen; ihr Grundton ist jedoch durchaus optimistisch.

(Enzyklika ,,Laborem exercens" gegeben in Castel Gandolfo am 14. September 1981; AAS 73/1981, 577–647.)

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.

ALBRECHT/BODEM/LONA, *Die Osterbotschaft in der Theologie und im Religionsunterricht.* Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1980 im Cassianeum Donauwörth. (150.) Auer, Donauwörth 1981. Kart. lam. DM 19.80.

ARENDT HANS-PETER, *Bußsakrament und Einzelbeichte.* Freiburger Theol. Studien, 121. Bd. (615.) Herder, Freiburg 1981. Kart., DM 74.–.

BAADEN HANS JÜRGEN, *Das einfache Leben aus dem Geist des Christentums.* Wir sind Partner der Schöpfung. (170.) (Herderbücherei 898) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 7.90.

BAUMGARTNER KONRAD, *Johann Michael Sailer – Geistliche Texte.* (176.) Schnell & Steiner, München 1981. Kart. DM 14.80.

BISER EUGEN, *DER ZEUGE.* Eine Paulus-Befragung. (336.) Styria, Graz 1981. Ln. S 390.–, DM 55.–.

BISER EUGEN, *Dasein auf Abruf.* Der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe. (152.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1981. Kart. DM 18.80.

BLANK JOSEF, *Der Jesus des Evangeliums.* Entwürfe zur biblischen Christologie. (270.) Kösel, München 1981. Kart. DM 32.–.

BÖSEN WILLIBALD, *Vom Jesusmahl zur Messe heute.* Schülerheft Sekundarstufe I. Klasse 7/8 (32 S.) Herder, Freiburg 1981, Kart. DM 4.80.

BYDLINSKI GEORG, *Distelblüte. Gedichte.* (48.) Herder, Wien 1981, Ppb . lam. S 84.–, DM 12.80.

CARRETTO CARLO, *Was Franziskus uns heute sagt.* (160.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 17.80.

CONZELMANN HANS, *Heiden – Juden – Christen.* Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. (351.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1981. Ln. DM 120.–.

CYRAN WOLFGANG, *Verantwortete Elternschaft.* Kritische Anmerkungen zur Enzyklika „Humanae vitae". (160.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Kart. lam. DM 26.80.

DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT/KATH. BIBELANSTALT, Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. (103.) Stuttgart ²1981. Kart. DM 8.–.

DÖMER MICHAEL, *Unterwegs zur Krippe.* Kindergottesdienste in der Advent- und Weihnachtszeit. (71.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 9.80.

DREWERMANN E./NEUHAUS I., *Das Mädchen ohne Hände.* Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet. (48 S., 11 Farbbilder) Walter, Olten 1981. Geb. DM 28.–, sfr 25.50.

EBELING GERHARD, *Die Wahrheit des Evangeliums.* Eine Lesehilfe zum Galaterbrief. (369.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1981. Ppd. DM 39.–.

ECKERT MICHAEL, *Transzendieren und immanente Transzendenz.* Die Transformation der traditionellen Zweiweltentheorie von Immanenz und Transzendenz in Ernst Blochs Zweiseitentheorie. (149.) Herder, Wien 1981. Ppb. S 145.8, DM 20.50.

EUGIPPIUS, *Vita Sancti Severini.* Das Leben des hl. Severin. (39 S., 8 Abb.) St.-Severins-Bruderschaft, Wien 22, ²1981. Kart. lam.

EUGIPPIUS, *Das Leben des hl. Severin.* Lateinisch und deutsch. (VIII u. 152.) Passavia, Passau 1981. Linson S 150.–, DM 19.80.

EXELER ADOLF, *Gott der uns entgegenkommt.* Worte zum Advent. (78.) Herder, Freiburg 1980. Kart. DM 9.80.

EXELER ADOLF, *Muß die Kirche die Jugend verlieren?* (71.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 9.80.

FEID ANATOL/INGO F., *Wenn du zurückschaust, wirst du sterben.* Protokoll einer Phase im Kampf gegen das Heroin. (152.) Grünewald, Mainz 1981. Kart. lam. DM 16.80.

GERTRUD VON LE FORT, *Hymnen an die Kirche.* (82.) Ehrenwirt, ⁷München 1981. Ln. DM 28.–.

FUNK ALOYS, *Status und Rollen in den Paulusbriefen.* Eine inhaltsanalytische Untersuchung zur Religionssoziologie. (Innsbrucker Theol. Stud. Bd. 7) (224.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Kart. lam. S 390.–, DM 54.–.

GADAMER / FRIES / HALDER / WELSCH / SECKLER u. a., *Mythos und Wissenschaft / Kunst und Religion / Literarische und religiöse Sprache.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 2) (136.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 24.–.

GAMBER KLAUS/GAMBER WOLFRAM, *Das Reich Gottes in uns und die Einheit der Kirche.* (95.) Pustet, Regensburg 1981. Kart. DM 11.80.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Die Lebensalter und das Glaubenkönnen.* (52.) F. Pustet, Regensburg 1973. Kart. DM 6.80.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Einladung zum Fest.* Die großen Feiern des Kirchenjahres. (64.) F. Pustet, Regensburg 1977. DM 7.80.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Unterwegs – wohin?* Über die Wiederkunft. (68.) F. Pustet, Regensburg 1979. Kart. DM 8.80.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Kleine Lebenslehre der Person.* (80.) F. Pustet, Regensburg 1980. Kart. DM 9.80.

GÖSSMANN ELISABETH, *Die streitbaren Schwestern.* Was will die Feministische Theologie? (142.) Herderbücherei Bd. 879. Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 6.90.

HAMILTON-MERRITT JANE, *Wandlung durch Meditation.* Die einzigartigen Erfahrungen einer Frau aus dem Westen in Thailands Klöstern.

(186.) Walter, Olten 1981. Kart. lam. DM 23.–, sfr 21.–.

HERTZ ANSELM/LOOSE NILS, *Dominikus und die Dominikaner.* (120 S. + 48 Farbtafeln.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 34.–.

HOGG JAMES, *Die Kartäuser in Österreich*, Bd. 1: Die Kartause Gaming. (200 S. mit 35 Bildtafeln); Bd. 2: Die Kartause Aggsbach. (308 S. mit vielen Bildtafeln); Bd. 3: Die Kartause Aggsbach (215 S., 163 Abb.) (Analecta Cartusiana Bd. 83) Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik d. Univ. Salzburg 1980/81. Kart. lam.

HOGG JAMES, *Kartäusermystik und -Mystiker*, Bd. 1 (Analecta Cartusiana Bd. 55), III. Internat. Kongreß über die Kartäusergeschichte und -spiritualität. (238 S., 25 Abb.) Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik d. Univ. Salzburg 1981. Kart. lam.

HOLBÖCK F./ISENEGGER M. TH., *Perlen und Rosen.* Rosenkränze, Betrachtungen, Alltagsgebete. (224 S.) Miriam-Verlag, Jestetten 1981. Kart. S 94, DM/sfr 11.80.

JESBERGER F./STOLZENBERG TH., *Der Mensch unterwegs.* Arbeitshilfen für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II. Teil I: Der Mensch und seine Zukunft aus der Sicht des Glaubens und der Wissenschaft. (160.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 28.–.

KAEFER HERBERT, *Aktion und Feier der Buße.* Neue Bußgottesdienste. (128.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 16.80.

KATH. GLAUBENSINFORMATION FRANKFURT, *Helft den Menschen glauben.* Bd. IV: Glaubenszeugnis in Gruppe und Gemeinde. (120 S. m. Abb.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Brosch. DM 24.80.

KLEIN KARL, *Tanz ins Abenteuer der Wüste.* Das Leben des Charles de Foucauld. (165.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 19.80.

KLIEBER WOLFGANG, *Der Glaube und die Welt der Arbeit.* 3. Beiheft z. kath. Katechismus. (40.) Auer, Donauwörth 1980. Geheftet. DM 6.50.

KLOSTERMANN FERDINAND, *Gemeinde ohne Priester.* Ist der Zölibat eine Ursache? (104.) Grünewald, Mainz 1981. Ppb. DM 13.80.

KNECHT LOTHAR, *Bibel im Unterricht* – Teil 3. Von der Königszeit bis zum Exil. (80 S. u. 50 Abb.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 14.80.

KOLPING ADOLF, *Fundamentaltheologie.* Bd. III: Die kath. Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes. 1. Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi. (XXV u. 875.) Regensburg, Münster 1981. Ln.

KÜPPERS KURT, *Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ* (1617–1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines kath. Gebetbuchs der Barockzeit. (XV u. 423.) (Stud. z. Pastoraltheol. hg. v. Kleinheyer/Meyer, Bd. 4) Pustet, Regensburg 1981. Ppb.

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Einführung in die Religionswissenschaft.* (116.) Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. DM 29.50.

LAPAUW CAMILLUS, *Teresa von Avila. Wege nach innen.* (221.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Kart. S 160.–, DM 24.–.

LAUTER HERMANN-JOSEF, *Den Menschen Christus bringen.* Theologie für die Verkündigung. (142.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 16.80.

LIENHARD M./WILLER J., *Straßburg und die Reformation.* (376.) 45 Abb. u. Dokumente. Morstadt-Verlag, Kehl 1981. GL. DM 32.–.

LINDT ANDREAS, *Das Zeitalter des Totalitarismus.* Christentum und Gesellschaft, Bd. 13. (264.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart.

LOHFINK NORBERT, *Die messianische Alternative.* Adventsreden. (94.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 10.80.

LOTZ JOHANNES B., *In jedem Menschen steckt ein Atheist.* (192.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Geb. DM 29.80.

LÜCKEL KURT, *Begegnung mit Sterbenden.* „Gestaltseelsorge" in der Begleitung sterbender Menschen. (240.) Kaiser, Grünewald, München-Mainz 1981. Kart. DM 26.–.

LUZ ULRICH u. a., *Eschatologie und Friedenshandeln.* Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedenserwartung. Stuttgarter Bibelstudien Bd. 101. (216.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1981. Kart. DM 26.80.

MAYER-SKUMANZ LENE, *Jakob und Katharina.* Geschichten zum Lesen, Spielen und Weiterdenken. (120.) Herder, Wien 1981. Pappband. S 115.–, DM 14.80.

MEVES CHRISTA/ILLIES JOACHIM, *Dienstanweisungen für Oberteufel.* Wieviel Verführung verträgt ein Volk? (158.) (Herderbücherei 900) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 6.90.

MILDENBERGER FRIEDRICH, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert.* (287.) (Theolog. Wissenschaft Bd. 10) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 38.–.

MOSIEK ULRICH/ZAPP HARTMUT, *Kirchliches Eherecht.* Mit dem Entwurf der CIC-Reformkommission. (301.) (rombach hochschul ppb. 5) 5., neubearb. Aufl. Freiburg 1981. Ppb. DM 32.–.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Religiös erziehen.* Grundfragen und Lösungshilfen. (141.) (Theologie im Fernkurs Bd. 8) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 17.80.

NIEDERBERGER OTHMAR/JELINEK HEINRICH, *Die Kartause Gaming.* (175.) Bildband. Heimatkundl. Arbeitsgemeinschaft des Bezirkes Scheibbs – Institut für Anglistik und Amerikanistik. Salzburg 1981. Ln.

NOUWEN HENRI J. M., *Feuer, das von innen brennt.* Stille und Gebet. (96.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 12.80.

OBERFORCHER ROBERT, *Glaube aus Verheißung.* Aktualität der Patriarchengeschichten. (194.) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1981. S 189.–, DM 27.80, sfr 25.50.

PAPST JOHANNES PAUL II., *Enzyklika über die menschliche Arbeit.* (127.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 7.80.

PATZEK MARTIN, *Gottesdienste – nicht nur für junge Leute*, Bd. 2. (210.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1981. Plastikeinband, DM 24.–.

PAULUSKALENDER 1982. Paulus-V., Freiburg/Schweiz. Wandkalender sfr 9.90; Abreißblock sfr 9.–; Buch sfr 7.80.

PETUCHOWSKI J./STROLZ W., *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis.* (263.) (QD 92) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 48.–.

PFÜRTNER STEPHAN H./HEIERLE WERNER, *Einführung in die katholische Soziallehre.* (186.) Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. Kart. DM 41.–.

RAHNER HUGO, *Worte, die Licht sind.* (128.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 10.80.

RAHNER KARL, *Wer ist dein Bruder?* (80.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 8.80.

RAWER / RAHNER / BOSSHARD / HASSENSTEIN / MEYER / ABICH, *Weltall – Erde – Mensch / Evolution und Schöpfung / Tier und Mensch / Natur und Geschichte.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 3) (207.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 36.80.

RECKINGER FRANÇOIS, *Da bin ich mitten unter euch.* Gelebtes Kirchenjahr. (192.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 22.80.

SANDVOSS ERNST R., *Aristoteles.* (196.) (UTB 332) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Ppb. DM 18.–.

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Der heilige Nikolaus.* Die Wahrheit der Legende. (158.) Herderbücherei Bd. 897, Herder, Freiburg 1981. kart. DM 7.90.

SARTORY GERTRUDE/THOMAS, *Benedikt von Nursia – Weisheit des Maßes.* (142.) (Herderbücherei 884) Herder, Freiburg 1981. Ppb. DM 6.90.

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Die Meister des Weges in den großen Weltreligionen.* (176 S.) (Herderbücherei Bd. 847) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 6.90.

SCHELKLE KARL HERMANN, *Paulus.* (261.) Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Kart. DM 59.–.

SCHIPPERGES HEINRICH, *Hildegard von Bingen.* Ein Zeichen für unsere Zeit. (168 S. m. Abb.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Geb. DM 39.80.

SCHNEGG MATTHIAS, *Lichtblicke.* Texte für Jugendgottesdienste. (157.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 19.80.

SCHWAN/LOBKOWICZ/SCHWAN, *Humanismen und Christentum/Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis/Pluralismus und Wahrheit.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 19) (216.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 38.20.

SIX JEAN-FRANÇOIS, *Ich preise dich, Vater.* Jesusgebete. (144.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 14.80.

SIX J. F./LOOSE H. N., *Charles de Foucauld.* (96.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 19.80.

SOUTHERN RICHARD W., *Das Islambild des Mittelalters.* (88.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 19.80.

SPAEMANN HEINRICH, *Stärker als Not, Krankheit und Tod.* Besinnung und Zuspruch. (127.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 14.80.

SPESCHA PLASCH, *Arbeit – Freizeit – Sozialzeit.* Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung. (335.) (Europ. Hochschulschriften, R. 23, Bd. 156) Lang, Bern 1981. Ppb. sfr 58.–.

STADELMANN HELGE, *Ben Sira als Schriftgelehrter.* Eine Untersuchung zum Berufsbild des vormakkabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum. (346.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980. Kart. DM 68.–.

STEBLER VINZENZ, *Du deckst mir den Tisch.* Tischgebete aus den Psalmen. (64.) Herder, Freiburg 1981. DM 6.80.

STROBEL AUGUST, *Die Stunde der Wahrheit.* Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus. (150.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980. Kart. DM 59.–.

Stuttgarter Bibelkalender 1982: *Heilige begleiten durch das Jahr.* (12 vierfarb. Blätter.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1981. DM 19.80.

Theologische Realenzyklopädie, Bd. VIII, Lieferung 3. (S. 321–480.) Walter de Gruyter, Berlin 1981. Kart. DM 42.– (Subskr.-Preis).

TUROWSKI LEOPOLD, *Ein Rechtsinstitut im Umbruch.* Das neue Ehe- und Familienrecht in kath. Sicht. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat) (256.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Kart. lam. DM 34.–.

WACHTER EMIL, *Skizzen zu Matthäus.* (112 S. mit Zeichnungen) Walter, Olten 1981. Ppb. DM 23.–, sfr 21.–.

WEGER KARL-HEINZ SJ, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes.* Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. (248.) Styria, Graz 1981. Kln. S 250.–, DM 34.–.

WEIPPERT HELGA, *Schöpfer des Himmels und der Erde.* Ein Beitrag zur Theologie des Jeremia-Buches (Stuttgarter Bibelstudien Bd. 102.) (112.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1981. Kart. DM 21.80.

WOJTYLA KAROL, *Person und Tat.* Das philosophische Hauptwerk des Papstes. (373.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 58.–.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Der heilige Severin.* (24.) Veritas, Linz 1981. Kleinschrift, geheftet.

ZIRKEL ADAM/LIMBECK MEINRAD, *Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis.* (155.) Grünewald, Mainz 1981. Kart. DM 22.80.

HERAUSGEBER

ANDRESEN CARL, *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II.* (367.) Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Geb. Ln. DM 79.–.

FRANKEMÖLLE HUBERT, *Kirche von unten.* Alternative Gemeinden. Modelle, Erfahrungen, Reflexionen. (320.) Grünewald-Kaiser, Mainz-München 1981. Kart. DM 32.–.

GLATZEL N./NAGEL E. J., *Frieden in Sicherheit.* Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik. (288.) Herder, Freiburg 1981. Kln, DM 45.–.

GREMMELS CHRISTIAN/SEGBERS FRANZ, *Am Ort der Arbeit.* Berichte und Interpretationen. (191.) Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1981. Kart. DM 25.–.

GRESCHAT Martin, *Die Reformationszeit I/II.* Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 5 und 6. (355

u. 23 Abb.; 355 u. 17 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Ln., je DM 79.–.
HENRIX HANS HERMANN, *Unter dem Bogen des Bundes.* Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz. (Aachener Beiträge, 11) (328.) Einhard-Verlag, Aachen 1981. Kart. DM 14.–.
KRINGELS-KREMEN/LEMHÖFER, *Katholische Kirche und NS-Staat.* Aus der Vergangenheit lernen? (120.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Kart. lam. DM 16.80.
LIMBECK MEINRAD, *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern.* (428.) Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Gln. DM 91.–.
MARBÖCK JOHANNES, *Brüderlichkeit.* Aspekte der Brüderlichkeit in der Theologie. Ringvorlesung der Theol. Fakultät der Universität Graz zum Steirischen Katholikentag 1981. (297.) (Grazer theol. Studien, hg. v. J. B. Bauer, Bd. 5) Inst. f. Ökumen. Theol. u. Patrologie d. Universität Graz 1981. Ppb. S 180.–.
MISNER PAUL, *Friedrich von Hügel, Nathan Söderblom, Friedrich Heiler: Briefwechsel 1909–1931.* (348.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1981. Kart. DM 18.50.
SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Johannes Cassian. Spannkraft der Seele.* Einweisung in das christliche Leben I (176.) Herderbücherei, Bd. 839. Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 7.90.
VALENTIN FRIEDERIKE, *Umwege zum Heil.* (432.) Herold, Wien 1980. Kart. S 145.–, DM/sfr 19.80.
VERITATI IN CARITATE. Ein Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus. Pro Oriente Bd. V. (242.) Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1981. Kart. lam. S 280.–, DM 42.
WESSEL WERENFRIED, *Mit Kindern den Glauben feiern.* Familiengottesdienste. (144.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 19.80.
ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Lorch in der Geschichte.* (296.) Linzer Phil-theol. Reihe, Bd. 15. OÖ. Landesverlag, Linz 1981. Kart. S 288.–, DM 44.–.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

PÖLDINGER / LANGE / KIRCHMAYR, *Psychosoziales Elend,* FS. E. Ringel (231.) Herder, Wien 1981. Kart. lam. S 220.–, DM 34.50.

Als Festschrift geplant ist dieses Werk ein vorzügliches Handbuch geworden, das Mitarbeiter und Schüler von E. Ringel verfaßt haben. Naturgemäß überwiegen die medizinischen Beiträge, von denen jedoch Peter Gathmanns Aufsatz über eine ganzheitliche Medizin grundlegende Bedeutung besitzt. Zusammen mit den Berichten von Hans Zimprich (Wilhelminenspital Wien) und Gertraud Czerwenka-Wenkstetten (Familien-Pannen-Hilfe), die österreichische Modelle beschreiben, wird die gesellschaftliche Bedeutung der Psychosomatik klar herausgestellt. Nicht um eine weitere Spezialisierung der Heilkunst, sondern um das Ernstnehmen der therapeutischen Gemeinschaft und um Gemeindemedizin geht es jener Disziplin, deren österreichischer Pionier E. Ringel ist. Daher besitzen Pädiater und praktischer Arzt die größte Chance zur Anwendung ganzheitlicher Begegnung mit dem Patienten und seiner Umwelt. Dabei wird deutlich, daß das geniale Konzept von A. Adler noch immer viel zu wenig Verbreitung gefunden hat, obgleich es in seiner sozialen Dimension weit über S. Freud hinausweist.
H. Pohlmeier belegt, daß die Entwicklung der Suicidverhütung in unserem Jh. als Fortschritt der Humanität betrachtet werden darf, ohne damit die Unmenschlichkeit anderer ,,Fortschritte" zu leugnen. Bemerkenswert klar und didaktisch geschickt ist der soziologische Abriß von J. Lange ,,Leiden an der Gesellschaft", der von A. Kehrer mit psychosozialen Daten aus Betrieb und Arbeitswelt ergänzt wird. Herausfordernde Einsichten enthalten jedoch vor allem die Aufsätze von E. Weinzierl und F. Klostermann. Erstere macht als Historikerin darauf aufmerksam, die Begriffe ,,Außenseiter" und ,,Minderheit" differenzierter als üblich zu betrachten. Letzterer, Nestor der österreichischen Pastoraltheologie, setzt sich mit der heute wieder eingetretenen Verengung des Kirchenbildes auseinander und zitiert Kardinal König: ,,Hörende Kirche, das sind wir alle. Es gibt keine Zweiklassengesellschaft in der Kirche, die ganze Kirche muß hören, vom Papst angefangen." Klostermanns Zuruf ,,Hört und handelt!" ist die ermutigende Quintessenz des besprochenen Buches.

Linz *Karl Bauer-Debois*

MEYER G. / ZIMMERMANN A. (Hg.), *Albertus Magnus.* Doctor 1280/1980, (Walberberger Studium, Phil. Reihe Bd. 6), Mainz 1980.

Diese Festgabe der deutschen Dominikaner ist dem großen Vermittler des ,,ganzen" Aristoteles gewidmet (Albert Zimmermann 465ff), dem Wissenschaftstheoretiker (Walter Senner 323ff, William A. Wallace 385ff, James A. Weisheipl 441ff), dem Philosophen (Yves Congar 47ff, Ingrid Craemer-Ruegenburg 59ff, Paul Horsfeld 205ff, Gerbert Meyer 249), dem Ethiker (Johannes Schneider 295ff, Clemens Vansteenkiste 273ff), dem Anthropologen (Martin Bauer 7ff), dem Zoologen (Christian Hünemörder 235ff), dem Mediziner (Heinrich Schipperges), dem Botaniker (Jerry Stannard 345ff), dem mystischen Theologen (Eduard Henri Wéber 409ff) und seiner Wirkungsgeschichte (Isnard W. Frank 89ff, Rudolf Haubst 167ff).
Es handelt sich durchwegs um penible Forschungen über Detailfragen auch textkritischer und einleitungswissenschaftlicher Art (z. B. Martin Bauer 7ff, Albert Fries 119ff). Albertus Magnus erscheint als der geniale Polyhistor, mehr Anreger als systematischer Denker, mehr positiver als spekulativer Theologe (wenn überhaupt). Das scheint mir das gängige Bild von Albertus, dem Lehrer des Aquinaten, zu sein. Da es sich bei der Veröffentlichungsreihe um eine philosophische handelt, war das phil. Interesse der Hg. sozusagen von amtswegen gegeben. Obwohl sich Rez. nicht anmaßen darf, die grundge-

lehrten Qualitäten der Beiträge in Frage zu stellen, so glaube ich doch, daß man Albertus deutlicher als Theologen hätte würdigen können. Wenn er etwa in der Sakramentenlehre vorsichtiger in der Rezeption aristotelischer und anderer philosophischer Kategorien war als Thomas (z. B.), so spricht das m. E. für ihn und sein Verantwortungsgefühl für die Glaubenstradition.
Der Vorwurf, er sei spekulativ weniger begabt gewesen als etwa Thomas sein Schüler, zählt dann nicht zu sehr. Albertus ist auf allen Gebieten des Wissens ein Befürworter sachbezogener Methoden. Er ist zwar der große Aristotelesvermittler des Mittelalters, aber er verfällt dem vorchristlichen Philosophen keineswegs. Er ist Platoniker, wo es nach seiner Meinung für das Verständnis der Glaubenstradition günstig ist, um sich im nächsten Moment des Aristoteles aus den gleichen Gründen zu bedienen. M. E. müßte man auch noch eine stärkere Würdigung des großen Dominikaners wagen. Ich meine nämlich, daß er zu jenen Großen der Theologiegeschichte gehört, die nicht rechtzeitig und wenn, dann ungenügend in der christlichen Welt des Mittelalters rezipiert wurden. Die Reformation des 16. Jh. und der Streit um Galilei wäre mit einer stärkeren albertinischen Tradition anders verlaufen.

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

MEVES CHRISTA / ILLIES JOACHIM, *Dienstanweisung für Oberteufel,* Wieviel Verführung verträgt ein Volk? (158.) (Herderbücherei 900), Freiburg 1981. Kart.

Die beiden Vf., Meves, ausgebildet in einigen Fächern der Philosophie und der Psychologie und J. Illies, Professor für Zoologie, wollen in Form einer Allegorie (Ein Humanwissenschaftler belehrt die Oberteufel in zeitgemäßer Manipulierkunst und ein Zeitgenosse kommentiert die teuflischen Protokolle) die Naivität der Wohlmeinenden aufrütteln und die Strategie des Bösen bewußt machen, die die Vf. darin sehen, daß das gottgewollte Streben des Menschen nach dem Besseren, Neueren und Fortschrittlicheren verwässert oder gar umgebogen werde. So werden eine ganze Reihe von Problemen der Gegenwart angegangen und mit hautnahen Beispielen aus der BRD belegt, z. B. statt: Freiheit – Verwilderung, Erneuerung – Erneuerungssucht, Einigung – Diktatur der Gleichförmigkeit, Sittlichkeit – Unterscheidungsunfähigkeit, Lebensfreude – Sexualisierung. Im Epilog werden jene Personengruppen genannt, die gegenüber diesen Verführungskünsten resistent sind und womöglich durch Eigeninitiative die teuflischen Pläne gefährden könnten: Die stillen und bewußten Beter, die schlichten Menschen, die bewußt lebenden jungen Familien.
Da für jede Therapie des Zeitgeistes das Bewußtmachen ein wesentlicher Schritt ist, kann dazu dieses kleine Büchlein als überaus hilfreich empfohlen werden.

Linz *Josef Hager*

ZYCINSKI J. M. (Hg.), *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World.* 2 Bd. Krakow 1980.

Die beiden Bd. sind Referate des Kongresses des Weltverbandes der kath. Philosophischen Gesellschaften, der vom 23. bis 25. August 1978 in Krakau stattfand. Veranstalter war die dortige päpstliche Theol. Fakultät, Mitinitiator war der damalige Erzbischof von Krakau, Kardinal Wojtyla, der aber zur Zeit des Kongresses in Rom beim Augustkonklave war.
Die Thematik kreist um unser heutiges Bild vom Menschen und um die Frage der menschlichen Person in der modernen Philosophie. Hier zeigt sich, daß kath. Denktraditionen einen wichtigen Beitrag leisten können zu einer mehr und mehr szientistisch orientierten Philosophie. Hier geht es nicht bloß um formale Wertfragen, hier werden materielle Werte des Humanum diskutiert.
Das 1. Kap. befaßt sich mit Gegenwartskultur und Humanismus. J. van der Veken setzt sich mit der Krise des modernen Humanismus auseinander: Die sog. Humanwissenschaften haben vielfach zu einem Ende des Humanismus geführt; Strukturalismus und Behaviorismus verstehen sich bewußt als antihumanistische Bewegungen, sie zielen mit ihren Angriffen auf das menschliche Subjekt, die Freiheit und Würde der menschlichen Person (C. Levi-Strauss, B. F. Skinner). Der Mensch wird zu einem bloßen „Objekt" der wissenschaftlichen Forschung. Hier haben Religion und christlicher Glaube eine wichtige Aufgabe im Ringen um die menschliche Person. M. A. Krapien zeigt in seinem Beitrag über Kultur und Werte sehr deutlich, daß Werte nur teilweise kognitiv begründbar sind, zum anderen Teil haben sie volitionale Wurzeln, die mit der menschlichen Gefühls- und Erlebniswelt zu tun haben. M. Gogacz zeigt, daß eine Humanisierung der Kultur nur durch eine Wertschätzung der menschlichen Person möglich ist. A. van Melsen macht aufmerksam, wie die moderne Technologie vielfach humane Werte bedroht, er plädiert für ein neues Ethos der technischen Vernunft. J. van der Veken tritt entschieden für eine kreative Zusammenarbeit zwischen Theologie und Humanismus ein im gemeinsamen Kampf gegen ein total deterministisches Weltbild szientistischer Weltauffassung. Wenn der Mensch nicht als das „Maß" aller Dinge gesehen wird, scheint eine neue Phase des Gesprächs möglich. Z. Solybicka zeigt, welchen Beitrag Religion heute zur modernen Kultur leisten könnte: Sie verhindert nicht die volle Entfaltung des menschlichen Selbst, sondern macht diese erst möglich. Allerdings hat sie auch von den verschiedenen Humanismen zu lernen.
Das 2. Kap. befaßt sich mit den Dimensionen der menschlichen Kreativität. Hier findet sich eine ausgezeichnete Phänomenologie der menschlichen Person (M. Baral), sowie Beiträge über die Bedeutung der Transzendenz für das Selbstverständnis des Menschen (M. Jaworski, Ch. Lefèvre). Die Erfahrung des Heiligen in der modernen Welt wird von A. T. Tymieniecka themati-

siert. Der Krakauer Sozialethiker J. Tischner behandelt den Zusammenhang zwischen Denken und menschlicher Kreativität. Fragen der Ästhetik und des menschlichen Sterbens werden am Schluß behandelt. Das 3. Kap. befaßt sich mit der menschlichen Person in der Gesellschaft. Hier findet sich ein Beitrag von J. B. Lotz über die Freiheit des einzelnen in der Industriegesellschaft. Das 4. Kap. handelt über den Beitrag einer christlich orientierten Philosophie zur modernen Welt: Eine eigenständig christliche Denktradition hat wichtige Aufgabenfelder, die von der profanen Philosophie leicht verdrängt werden; etwa im Bereich der Ethik, der Metaphysik und der Anthropologie. L. Dupré behandelt das Verhältnis zwischen Philosophie und christlichem Glauben, J. Ladrière reflektiert über das Verhältnis zwischen christlicher Philosophie und moderner Wissenschaft. Das 5. Kap. handelt über Methoden des Philosophieunterrichts: Wie kann heute sinnvoll von Gott, Transzendenz und Metaphysik gesprochen werden? Hier finden sich verschiedene methodische Ansätze.
Das Buch zeigt etwas von der weltweiten Vielfalt einer christlichen Philosophie; die Autoren kommen aus allen Kontinenten, ihre Beiträge sind in engl., franz., deutscher, italienischer und spanischer Sprache abgefaßt. Leider sind nur sehr wenige Autoren aus deutschsprachigen Ländern vertreten. Einige polnische Autoren schrieben ihre Beiträge in Deutsch. Insgesamt ist das Buch ein wichtiger Beitrag zur modernen Anthropologie, zur heutigen Wertdiskussion sowie zum Problemkreis Humanismus versus Szientismus.

Graz *Anton Grabner-Haider*

BIBELWISSENSCHAFT

GROSS H. / REINELT H., *Das Buch der Psalmen T. II* (Ps 73–150) (Geistl. Schriftlesung Altes Testament 9/2) (452.), Patmos, Düsseldorf 1980. KLn. DM 25.80.

Die bereits in ThPQ 127/1979, 408f vorgestellte Psalmenerklärung liegt mit diesem B. abgeschlossen vor. Trotz der Bearbeitung durch 2 Autoren (s. die Aufteilung S. 452) vermittelt die Lektüre einen recht geschlossenen Eindruck. Den einzelnen Psalmen ist jeweils eine informative Einführung in Thematik, Gliederung sowie zu Fragen der Gattung vorangestellt. Der Text wird abschnittsweise erklärt; vielfach werden dabei einzelne bibeltheologische Linien weiter ausgeführt (vgl. z. B. zu den Jahwekönigspsalmen Ps 93 u. 99). Das Anliegen der geistlichen Schriftlesung kommt darüber hinaus auch in Hinweisen zum Vollzug der Texte in der ntl. Gemeinde zur Sprache.
Die Auslegung zeigt durchaus Eigenständigkeit, etwa die Abhebung von der mythologisierenden Deutung von Ps 82, von Beyerlin zu Ps 126; die starke Betonung der Überbietung der altorientalischen Analogien zu Ps 110 und dessen Deutung auf einen messianischen König. Die Anmerkungen (446–452) sind äußerst knapp gehalten. Gewiß wird bei der Überfülle der Arbeiten zur Psalmenforschung der Exeget in Einzelfragen anderer Meinung sein: ist z. B. Ps 139, 1–18 wirklich Dank- und Vertrauenshymnus und ist nicht das ehrfurchtgebietende Geheimnis der Gegenwart Gottes dem Vertrauenselement gleichrangig? S. 147 Z. 10 von unten ist zu tilgen. Die gediegene Erklärung ist weiten Kreisen der Psalmenbeter zu empfehlen.

Graz *Johannes Marböck*

DIE BIBEL. *Einheitsübersetzung* (1452.), Herder Freiburg – Basel – Wien 1980, kart., öS 86.–. DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Gesamtausgabe, (1456.), Kath. Bibelanstalt Stuttgart/Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg (1980), Leinen öS.

Zur Bedeutung und Geschichte der Einheitsübersetzung der Schrift (EÜ) ist schon viel Grundsätzliches gesagt worden (vgl. den Bericht von J. Scharbert, ThPQ 129/1981, 57–64, sowie J. Marböck in: Furche Nr. 43/1980, 8). Übersetzer und Redaktionsstab haben für lange, entsagungsvolle Arbeit alle Anerkennung verdient. Das Vorliegen zweier Gesamtausgaben zur Besprechung, der kartonierten Herderausgabe als preisgünstigster unter allen (wenn auch von Druck und Papierqualität her etwas mühsam lesbar) und einer Ausgabe der österr./deutschen Bibelwerke (in größerem Format und preiswerter als die Einzelausgaben von AT u. NT des Bibelwerkes) sei Anlaß für einige konkrete Hinweise zur Gestaltung des zweifellos höchst schwierigen Textes des Buches Jesus Sirach im Hinblick auf eine spätere Revision.
Eine Überprüfung von Sir 1, 1–3,16 ergab z. B. folgende Desiderata für eine verläßliche Benützbarkeit der Übertragung, gerade auch für die mit den bibl. Sprachen meist nur mehr in geringem Maße vertrauten Studierenden und Absolventen der Theologie: a) Eine konsequente Notierung der Zusätze der zweiten griechischen Textform, die z. B. zu Sir 1,5.7 angemerkt, in 1,21 und 3,7a ohne Hinweis sogar als ursprüngliche Textgestalt angenommen werden, in 1,10cd.12cd.18cd;2,5c.9c dagegen kommentarlos fehlen. b) Eine konsequente Notierung der einzelnen Versen unterschiedlich zugrundegelegten Versionen (hebr., griech. oder syr.): so fehlen z. B. Hinweise, daß für den Text von 1,11b.15.30;2,(8b).10cd.14a.16b die EÜ auf syrischen Lesarten basiert.
Von 3,6 an folgt die EÜ wieder ohne Hinweis den von dort ab z. T. zur Verfügung stehenden hebr. Fragmenten, dieses in 3,6.8a.11b. gegen den griech. Text; 3,12.13b wird wiederum ohne Notiz gegen den hebr. u. syr. der griech. Texte bevorzugt. c) Gerade deshalb wäre ein Wort über Prinzipien der Gestaltung des dornenvollen Sirachtextes angebracht. So scheint zum jetzigen Sirachtext der EÜ wenigstens die Benützung einer zweiten Übersetzung empfehlenswert (V. Hamp in der früheren Echterbibel oder nun G. Sauer in der Reihe der jüdisch-hellenistischen Schriften III 15, Gütersloh 1980).

Auch angesichts der so sehr divergierenden Textfassungen des griech. Tobit würde man eine Information zur Wahl des Textes erwarten, zumal bei Tob überhaupt keine textkritischen Anmerkungen aufscheinen; eine kurze sachliche Bemerkung zur Gestalt Achikars schiene u. a. ebenfalls wünschenswert. Vor allem Anmerkungen zum theol. Verständnis wird der Benützer dieser Ausgaben in größerem Maße erwarten. Wertvoll sind die als Anhang beigegebenen Informationen zu bibl. Realien (Maße, Gewichte, Münzen, Index von Eigennamen, Zeittafel, Karten).
Fürs erste soll allerdings ohne kleinliche Kritik für die rasche Vorlage einer nicht geringen Auswahl preiswerter Ausgaben gedankt sein. Es bleibt zu wünschen, daß durch vielseitige Benützung der EÜ wieder ein Stück gemeinsamer Glaubenssprache und – Tradition geprägt wird.
Graz *Johannes Marböck*

REITERER FR. V., *„Urtext" und Übersetzungen.* Sprachstudie über Sir 44,16–45,26 als Beitrag zur Siraforschung. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 12. Bd.) (272.), Eos St. Ottilien, 1980, kart. DM 32.–.

Diese Salzburger Habilitationsschrift (bei N. Füglister) liefert auf der Ebene von Text und Sprache einen ersten Beitrag zu bis jetzt fehlenden größeren wissenschaftlichen Untersuchungen zum Väterlob bei Ben Sira (9). Die Einleitung (9–17) erläutert nach einem Überblick zur Problemlage des schwierig zu bestimmenden Verhältnisses der Texttraditionen zueinander den methodischen Ansatz der Arbeit. Die Wahl eines Textabschnittes (Sir 44,16a – 45,26d) aus dem Väterlob mit zahlreichen Bezügen zu protokanonischen atl Texten ergibt eine feste Basis zur Beurteilung der Eigenheit Ben Siras in der Verwendung der Schrift und ist, da sowohl von Sir als auch vom übrigen AT Übersetzungen vorliegen, zur Beurteilung des innersirazidischen Übersetzungsgebrauches wie auch des Verhältnisses der Übersetzungen zur Tradition (Septuaginta: G; Peschitta: Syr) überaus geeignet.
Erster Schritt ist eine polyglotte Darstellung des Textes nach H, G, Syr, La (18–31), gefolgt von einer sorgfältigen formalen Beschreibung der Texttraditionen nach der Methode W. Richters (31–78). Die Auswertung arbeitet in der Gegenüberstellung von H u. Syr, H. u. G. sowie G u. La formale Eigenheiten der einzelnen Sprachstränge heraus. Eigentliches Corpus der Arbeit ist die Wort- und Textuntersuchung und die Erarbeitung der Übersetzungstechnik (79–251) nach einem Fragenraster (82) für die Bearbeitung der einzelnen Stichen (innersirazidische Bewertung d. Übersetzungen; Vergleich der Terminologie von H, G, Syr mit Parallelen im protokanonischen AT als Ausgangspunkt für die Beurteilung von Treue bzw. Freiheit der Übersetzungen zur atl Tradition).
Von den Ergebnissen dieses Einzelvergleichs (234–249) für den untersuchten Abschnitt seien u. a. genannt: H ist in einigen Fällen der ursprünglichste, manchmal sogar der Urtext; B ist vielfach wahrscheinlich nicht, manchmal sicher nicht primär. Die innerhebr. Varianten verweisen auf einen schon sehr früh Veränderungen unterworfenen gemeinsamen Wurzelstock. Gegenüber dem protokanonischen AT erweist sich Sir durch die Auswahl weniger gezielt eingesetzter Worte als eigenständiger Literat. – Syr, in der Tradition der Peschitta stehend, verweist auf eine Vorlage mit einer größeren Zahl von Abweichungen von der zu fordernden gemeinsamen Grundlage. Der griech. Sir zeigt große Selbständigkeit gegenüber der LXX (u. a. sind 23 % des Gesamtwortschatzes von Sir z. T. dort überhaupt nicht bzw. selten bezeugte Worte) und dürfte auf Grund seiner frühen Entstehung im Fall von Differenzen auf relativ ursprünglichen Traditionen fußen.
Für die Textgeschichte des Buches (249 ff) ist einerseits eine gemeinsame Ausgangsbasis vorauszusetzen, andererseits können B, G und Syr an vielen Stellen nicht auf die gleiche Vorlage zurückgehen; sowohl B als auch Syr und G können in Einzelfällen den relativ ursprünglichsten Text bezeugen. Jeder Strang hat nach der ältesten feststellbaren Fassung Änderungen erfahren.
Noch keine Sir-Perikope hat eine derartig gründliche und systematische Textbearbeitung erfahren wie dieser Abschnitt aus dem Väterlob. Reiterers Arbeit bietet neben einer Fülle von Einzelbeobachtungen und Material durch die glückliche Wahl des Basistextes und durch ihre mit entsagungsvoller Akribie durchgehaltene Methode über den konkreten Text hinaus teils eine fundierte Bestätigung bisheriger Linien der Forschung, teils auch Präzisierungen in der Beurteilung der Texttraditionen; sie stellt eine nicht zu übergehende Orientierung für jede weitere Arbeit am Sirachtext dar, die zugleich die Problematik aller Übersetzungen dieses Buches ohne gründliches Studium der einzelnen Versionen neu bewußt macht. Man möchte wünschen, daß der Autor seine textkritische Arbeit wie angekündigt in einer Exegese von Sir 44,16a–45,26d fortsetzt und seine reichen Erfahrungen am Text vielleicht für eine Gesamtübersetzung Ben Siras fruchtbar macht.
Graz *Johannes Marböck*

JÜNGLING H. W., *Ich bin Gott – keiner sonst.* Annäherung an das Alte Testament (180.), Echter, Würzburg 1981, Brosch. S 169.40.

Ohne Anleitung ist die Lektüre des AT, das durch das 2. Vat. Konzil auch in der kath. Kirche wieder zu größerer Bedeutung gekommen ist, nicht leicht (vgl. Apg 8,34 – Hofbeamter der Königin der Äthiopier). Jüngling, seit 1976 Exeget des AT an der Phil. Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, kennt von seiner Tätigkeit her die Schwierigkeiten und Einwände, die den Griff zum älteren Teil der Bibel bei vielen Christen begleiten. Ist nicht durch die Gegenüberstellung von dem, was „zu den Alten gesagt worden ist", und den Forderungen Jesu in der Bergpredigt gerade den eifrigen Lesern des NT

das Alte suspekt geworden? Jüngling hakt daher auch gleich bei der ,,alttestamentlichen Brutalforderung ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn'" (9) ein. Der Aufsatz ,,Das Alte Testament und die ‚Feindesliebe'" (9–24) baut nicht nur Emotionen gegen das AT ab, sondern zeigt durch viele Zitate, daß ,,Versöhnung" mit dem Feind zu den großen Themen des AB gehört.
Behutsam führt der Autor in ,,Schulderfahrung im Alten Testament" (25–44) den Leser zu einer Erkenntnis, die uns trotz des allgemeinen Schuldbekenntnisses in fast jeder liturgischen Feier, weithin abhanden gekommen ist. In ,,Von Israels Hoffnung auf Brüderlichkeit und Friede in dieser Welt" (45–69) zeigt J., wie man diese für die Gesellschaft so wichtigen Güter im alten Israel sichern wollte (Bestimmungen zu Rechtssicherheit und Rechtsgleichheit sowie zu sozialem Verhalten, Anklage der korrupten Rechtssprechung und sozialen Fehlverhaltens, die prophetische Verkündigung als Sicherung der Zukunft eines Lebens in Gerechtigkeit). Von 69–85 kommentiert J. die Friedenstexte aus Jes 1–12. Am Thema Tod kommt kein Mensch vorüber. 86–113 lesen wir von der Gelassenheit, von der Angst und von der Hoffnung Israels im Angesicht des Todes.
Von persönlichen Erfahrungen mit älteren geistlichen Mitbrüdern ausgehend, versucht J. auch eine ,,Hinführung zum Psalter" (115–152). An mehreren Beispielen legt er dar, wie man seit der von H. Gunkel inaugurierten Gattungskritik heute über die Strukturanalyse usw. zur Aussage eines ,,Psalms" vordringt. Im dritten Teil des Buches (153–171) versucht J., einige Prophetentexte erzählerisch zu vergegenwärtigen.
Ich habe das Buch mit großer Freude gelesen. Denn, was die Bibelwissenschaft in unserem Jh. auf evang. und kath. Seite an fundierten Erkenntnissen hervorgebracht hat und durch ,,Divino afflante Spiritu" (1943) und ,,Verbum Dei" des 2. Vatikanums dem kath. Exegeten aufgetragen ist, hat hier gute Früchte getragen. Und ich wünsche dem Vf. des Buches, daß viele Menschen davon genießen: Priester, Ordensleute, Prediger, an Meditation Interessierte, suchende und fragende Menschen. Selbst dem Theologen kann man dieses Buch empfehlen; denn er findet außer den lesbar zusammengestellten, kommentierten Schriftstellen in den Anmerkungen (173–179) die wichtigste Literatur zu diesen aktuellen Themen vermerkt.

St. Pölten *Heinrich Wurz*

SMEND R. / LUZ U., Gesetz. Kohlhammer Taschenbücher, Stuttgart 1981. Bd. 1015: Biblische Konfrontationen), 156.) Kart., DM 18.–.

Im abgelaufenen Studienjahr wurden an unserer Hochschule von bekannten Theologen Ringvorlesungen zum Themenkreis ,,Gesetz–Evangelium" gehalten. Deshalb habe ich mit großer Erwartung zu diesem Buch mit dem Titel ,,Gesetz" gegriffen. Und ich darf gleich vorwegnehmend sagen: Ich bin begeistert von der klaren, übersichtlichen Darstellung der Bedeutung, Wertung und Verbindlichkeit von ,,Gesetz" in der Bibel. Die Gedanken folgen in großer Dichte. In Verschnaufpausen wird man sie ,,verdauen", aber auch auf die Weiterführung gespannt sein.
Das Buch ist in drei Teile gegliedert: I. Das Alte Testament (9–44); II. Das Gesetz im Frühjudentum (45–57); III. Das Neue Testament (58–144); dazu kommen noch Anmerkungen (145–156); in Anm. 146 fehlt das Prädikat. Der 1. Teil ist von R. Smend, Prof. für atl. Wissenschaft an der Universität Göttingen, der 2. und 3. Teil sind von U. Luz, Prof. für ntl. Wissenschaft an der Universität Bern, erarbeitet.
Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis zeigt nicht nur, daß ,,Gesetz" von Anfang des Gottesvolkes an bis hinein ins frühe Christentum eine eminente Bedeutung hatte, sondern auch, daß ,,Gesetz" ein Begriff mit vielen Gesichtern ist. Ich greife heraus: Das Gebot des rettenden Gottes: der Dekalog; Der Weg zur Heiligkeit: das priesterschriftliche Gesetz; Freude am Gesetz: die Gesetzespsalmen; Jesu grundsätzliches Ja zum Gesetz; Jesu Desinteresse an der Halaka; Das christliche Ja zum Gesetz; Das differenzierte Nein zum Gesetz. Um diese Wertung des ,,Gesetzes", die im NT vom Ja bis zum Nein reicht, zu verstehen, ist ein Blick in die Zeit zwischen den beiden Testamenten notwendig. Nach U. Luz besteht im Frühjudentum (Sadduzäer, Pharisäer, Essener) eine Art ,,Grundkonsens" über das Gesetz: Grundlage für die Existenz des Volkes Israel; nicht Last, sondern Gnade und Geschenk Gottes; Gesetz (Tora) ist Inbegriff göttlicher Offenbarung; Dominanz und Dignität der Tora; Sinaioffenbarung als entscheidendes Grunddatum und Mose als entscheidende Offenbarergestalt Israels; alle Gebote der Tora sind zu halten, allerdings mit Konzentration auf das Liebesgebot. Dieser ,,Schwerpunkt menschlichen Gehorsams gegenüber Gott liegt gerade nicht im Bereich des Rechtes, sondern im Bereich des persönlichen Ethos" (53). Die Vorstellung einer messianischen oder eschatologischen Tora im Judentum findet sich nicht.
Die Theologie des Gesetzes, die sich eigentlich erst im NT findet, wird ausführlich dargestellt. Und jeder Christ, der bei diesem Thema mitreden will oder muß, soll zu diesem Taschenbuch greifen, um in der Diskussion nicht daneben zu stehen.

St. Pölten *Heinrich Wurz*

BIBELWISSENSCHAFT NT

MÜLLER P. G. / STENGER W. (Hg.), Kontinuität und Einheit. (FS. f. F. Mußner, (536.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 88.–.

Die Festschrift für F. Mußner zur Vollendung seines 65. Lebensjahres ist mehr als eine wertvolle Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten zu Themen des NT. Sie greift einige der für die Theologie und das kirchliche Leben höchst wichtigen Themen auf, denen das rege Wirken des Jubilars in seiner langjährigen Lehr- und Forschertätigkeit gewidmet war (vgl. die Bibliogra-

phie 1952–1980 auf S. 519–526). Aus der Fülle der Beiträge – nicht alle 27 können hier angeführt werden – seien einige besonders hervorgehoben, die den Wert dieser Festschrift auch für den praktischen Theologen aufzeigen.

H. Schürmann beschäftigt sich in dem tiefschürfenden Beitrag „Auf der Suche nach dem ‚Evangelisch-Katholischen'. Zum Thema ‚Frühkatholizismus'" (340–375) mit der Frage, ob es nicht „ein aufhebendes Drittes gibt, das ‚Evangelisch-Katholische' bzw. das ‚Katholisch-Evangelische'" (342). Er schlägt am Ende vor, „das für alle Kirchen immer maßgeblich bleibende ‚Vorkatholische' von allen maßgeblichen ‚Katholizismen' und ‚Protestantismen' zu unterscheiden." Im Blick auf die Einheit der Christenheit behandelt *A. Strobel* „Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit im Gespräch der Kirchen" (81–104). Unter Bezug auf das Buch von F. Mußner, Petrus und Paulus – Pole der Einheit, schließt Strobel seinen Beitrag mit der Bemerkung, daß nicht nur Petrus und Paulus für zwei Formen der Kirche stehen, die keine unversöhnlichen Gegensätze bilden, sondern „auch letztendlich Jakobus, der ‚Herrenbruder', nicht ausgeschlossen sein sollte" (104). *A. Vögtle* untersucht in seinem Beitrag „Petrus und Paulus nach dem Zweiten Petrusbrief" (223–239), inwieweit in diesem Brief, der ein Wissen um die Autorität des Petrus verrät, diese Autorität des Petrus der des Paulus übergeordnet sei. Nach Vögtle läßt sich eine solche Überordnung nicht aus dem 2. Petrusbrief folgern. *R. Schnackenburg* geht in seinem Artikel „Das Vollmachtswort vom Binden und Lösen, traditionsgeschichtlich gesehen" (141–157) der Frage nach, welches die älteste Fassung dieses Mt 16,19; 18,18 und Joh 29,23 überlieferten Wortes ist und kommt zu dem Ergebnis: „Im vollmächtigen Auftrag des auferstandenen Herrn scheint mir darum auch der Ursprungsort des Wortes vom Binden und Lösen zu liegen" (155), ob es nun zuerst zu Petrus oder zu den Jüngern allgemein gesprochen wurde.

Die Beschäftigung von F. Mußner mit den Fragen des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum (bes. „Traktat über die Juden") findet in dieser Festschrift nicht nur in den 2 Beiträgen jüdischer Autoren (*D. Flusser, S. Ben-Chorin*) und den Artikeln von *M. Theobald, F. Hahn, P.-G. Müller, N. Brox* ihren Widerhall, sondern vor allem bei *E. Gräßer*, „Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche" (411–429). Gräßer lehnt entschieden die von Mußner und anderen vertretene Auffassung ab, die für Israel einen „Heilsweg neben und außer Christus (‚Sonderweg')" (415) anerkennen und behaupten, daß „*ein* Weg zur Rettung der Tora, ein anderer Weg zu *demselben* Heil Christus sei" (428).

Im Hinblick auf die von Seelsorgern immer wieder gestellte Frage nach den Abendmahlsworten verdient noch der Schlußartikel dieser inhaltsreichen Festschrift besondere Beachtung: *J. Blank*, Der „eschatologische Ausblick" Mk 14,25 und seine Bedeutung (508–518). B. schreibt dort u. a. „nach meiner Meinung gibt es kein durchschlagendes Argument, die Deuteworte dem historischen Jesus abzusprechen" (512). Der Rez. gesteht, daß ihn selten eine ganze Festschrift so gefesselt hat wie diese.

Wien *Jacob Kremer*

DOLTO FRANÇOISE / SÉVÉRIN GÉRARD, *Ein neuer Weg zum Evangelium*. Impulse aus der Psychoanalyse. (186.) Walter, Olten 1981. Kart. DM 25.–; sfr 23.–.

Das Buch stellt die Fortsetzung der 1980 erschienenen „Dynamik des Evangeliums" dar und behandelt unter dem bezeichnenden Gesamttitel „l'évangile aù risque de la psychoanalyse" folgende 8 neue Evangelienabschnitte: die Syrophönizerin, das verlorene Schaf und die verlorene Drachme, die Samariterin, der Verlorene Sohn, die Ehebrecherin, der Pharisäer und der Zöllner, der Reiche und Lazarus, das „Erwachen" Jesu. Die Darstellung ist gleichgeblieben: ein unebenbürtiges Gespräch zwischen dem Theologen Sévérin und der Pariser Kinderanalytikerin Dolto; der Theologe leistet bescheidene Zubringerdienste, indem er artige Fragen stellt; die Analytikerin gibt als die wissende Mutter weitläufige Belehrung und deutet aus dem Schatz ihrer tiefenpsychologischen Erfahrung das Evangelium, wobei die Sicherheit ihrer Behauptungen in einem bedauerlichen Mißverhältnis steht zur fachlich-exegetischen Kenntnis. Der Scheindialog, noch dazu mit verwechselten Rollen, erweist sich so als wenig fruchtbar. Es werden gewiß aus der analytischen Verarbeitung menschlicher Situationen, die in den Evangelien berichtet werden, z. T. interessante und wertvolle Einsichten für Erziehung, Konfliktsverarbeitung, Partnerschaft und soziales Leben geboten. Aber der eigentliche theologische Bezug wird kaum einmal sichtbar gemacht, geschweige denn erklärt. So gibt etwa der Verlorene Sohn Gelegenheit, über die elterliche Einstellung, und die Ehebrecherin über die Partnerbeziehung zu reflektieren; auch kommt das biblische Geheimnis zur Sprache, daß nur jener Chancen hat, das Leben zu gewinnen, der bereit ist, es hinzugeben, aber die Dialektik wird nicht ihrem Sinnziel zugeführt, weil das gemeinte „andere Leben" (eben die theologische Ebene) zu kurz abschneidet. Besonders peinlich fällt der unbiblische Umgang mit der Bibel im letzten Kap. von der Auferweckung Jesu auf: es bleibt bei Betrachtungen im anthropologischen Vorfeld, das Zentralgeheimnis der Auferstehung wird kaum berührt. Für Dolto geht es in den meisten Abschnitten darum, „ihrer Entdeckung" zum Durchbruch zu verhelfen, daß Jesus den *Wunsch* lehrt und zu ihm hinführt, und nicht zu einer *Moral* (7 und 10: „Wunsch" ist nach ihrem Lehrer Lacan der wissende Drang nach Mehr an menschlichem Leben im Gegensatz zum blinden „Bedürfnis". Moral wird anachronistisch mißverstanden). Man muß den Vf. ihre gläubige Haltung und ihr Engagement anerkennen. Auch die analytischen Bei-

träge zu christlicher Lebensweisheit. Aber sie rechtfertigen nicht den Anspruch ihres Buches, einen neuen Weg zum *Evangelium* zu weisen.
Salzburg *Gottfried Griesl*

RESCH RUDOLF, *Die Echtheit Eures Glaubens.* Biblische Orientierungen: 1. Petrusbrief. (112.) Herder, Freiburg 1980.

Pesch sieht in 1 Petr eine frühe Enzyklika, deren Vf. sich unter die Autorität des Petrus stellt, der der Urkirche als Garant der Jesusüberlieferung gilt. Damit bedient sich dieser Vf. nicht eines Tricks um auch Formalautorität zu erschleichen: die beiden Namen Petrus und Silvanus stehen für die Jesusüberlieferung (Petrus) und das Zeugnis paulinischer Theologie (Silvanus). Angeschrieben sind die ,,erwählten Fremden". Die biblische Erfahrung weiß, daß Gottes Wahl die Erwählten in der Welt ,,fremd" macht. ,,Versuchen wir das Rundschreiben als unmittelbar an uns gerichtet zu lesen, so sind wir nicht nur nach unserem christlichen Selbstverständnis gefragt, vielmehr nach unserer praktischen Erfahrung als der ‚erwählten Fremden' " (19). (S. 14, Z. 12 lies Episkopen, S. 110, Z. 6 dem statt den).
Graz *Johannes B. Bauer*

KIRCHENGESCHICHTE

ISERLOH ERWIN, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß.* (214.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1980. Kart. DM 17.80.–.

Es ist zu begrüßen, daß die seinerzeit zusammen mit *J. Lortz* herausgegebene und längst vergriffene ,,Kleine Reformationsgeschichte" in dieser Form eine Neubearbeitung gefunden hat. Das Ergebnis ist ein gediegender Studienbehelf, der mit Sicherheit viele Freunde finden wird.
Als besonders angenehm empfindet man – neben dem schönen Druck – die jedem Kap. vorangestellten Zeittafeln, die sich für die Repetition als nützlich erweisen werden. Bezüglich des ,,Thesenanschlags" M. Luthers vertritt I. seine schon bekannte Auffassung, daß dieser in Wirklichkeit nicht erfolgt sei. Im Abschnitt über die Reformation in Schweden ist ein Fehler unterlaufen: König Johann III. (1568–1592) kann 1611 (!) nicht mehr in Sachen einer Aussöhnung mit Rom verhandelt haben (173.). Der Abschnitt über die Reformation in Island ist durch eine Kürzung aus dem Handbuch der Kirchengeschichte entstanden und hat dadurch etwas an Aussagekraft verloren.
Alles in allem ist man dem Vf. aber dafür sehr dankbar, daß er die Ergebnisse der Wissenschaft gut lesbar und leicht verständlich einem weiten Kreis von Interessenten zugänglich gemacht hat.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

RHODES ANTHONY, *Der Papst und die Diktatoren.* Der Vatikan zwischen Revolution und Faschismus (Böhlaus Zeitgeschichtliche Bibliothek Bd. 3.). (333.) Böhlau, Graz 1980. Ln. S 398.–.

Dieses Buch ist keine Hofgeschichtschreibung. Der Vf., obwohl Träger hoher päpstlicher Auszeichnungen, spart nicht mit kritischen Bemerkungen gegenüber Pius XI. und vor allem Pius XII. Insgesamt aber ergibt sich doch ein eher positives Bild. Die in heutiger Sicht zu große Nachgiebigkeit der Päpste gegenüber diktatorischen Systemen hatte letztlich ihre Wurzel in der Sorge um das Wohl der Kirche. Der ,,Hereinfall" auf Hitler, in dem man zunächst ein Bollwerk gegen den Kommunismus sah, war zum Teil davon bestimmt, daß das Konkordat, das der Vatikan mit Mussolini abgeschlossen hatte, im wesentlichen funktionierte. Man rechnete damit, daß sich Hitler ähnlich verhalten werde. Die Einstellung Pius' XII. zur Judenfrage verdient, das sei gegen *R. Hochhuth* betont, alle Anerkennung. Rhodes verweist auf den jüdischen (!) Schriftsteller *Lapide,* der vom Verdienst des Papstes und der kath. Kirche an der Rettung von etwa 400.000 Angehörigen seines Volkes spricht (295). Sehr belastend ist hingegen der Fall des kroatischen Diktators A. Pawelitsch, der an der Ausrottung zahlreicher orthodoxer Serben schuldig wurde. Zwar distanzierte sich der Vatikan von ihm im zunehmenden Maße, viele Geistliche jedoch unterstützten sein Schreckensregime.
Rhodes schöpft vor allem aus dem Archiv des ,,Auswärtigen Amtes" in Bonn und dem des ,,British Foreign Office", daneben auch aus der vatikanischen Quellenpublikation ,,Actes et Documents du Saint Sieġe relatifs à la Secondo Guerre Mondiale". Da die englische Originalfassung des Werkes von Rhodes schon 1973 erschienen ist, hinkt es natürlich nach. So konnten z. B. die inzwischen erschienenen Arbeiten von *H. Volk* nicht berücksichtigt werden.
Darüber hinaus ist es bedauerlich, daß zahlreiche Aussagen nicht belegt werden und damit unüberprüfbar sind. Der Wert des Buches wird auch durch die vielen Druck-, Satzzeichen- und Übersetzungsfehler gemindert. Von einem so seriösen Verlag würde man das nicht erwarten. Als Belege für die genannten Mängel führe ich an (stellvertretend für zahlreiche andere): ,,Orden der Demütigung" (13) statt ,,Humiliaten", ,,Kanditaten" (39) statt ,,Kandidaten", ,,Uniierte Kirchen" (132 ff) statt ,,Unierte Kirchen" usw. Manche Sätze sind in der deutschen Ausgabe nahezu unverständlich. Für die wissenschaftliche Auswertung des interessanten Werkes wird man zum englischen Original greifen müssen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEIDL A. / OSWALD J. / SCHINDLER H. (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde, 22. Bd. (276 S., 12 Tafeln), Passau 1980.

Der 1. Teil des Bd. enthält Aufsätze zu verschiedenen Themen, wie zur Bistumsgeschichte, Landesgeschichte, Archäologie, Volkskunde und Literaturgeschichte. Der 2. Teil ist dem Passauer Domfest 1980 gewidmet und bringt die damals gehaltenen Vorträge.

F. R. Erkens schildert in einer gut belegten Studie „Die Stellung des Bistums Passau im Kräftespiel zwischen Bayern, Böhmen und Habsburg beim Übergang der babenbergischen Länder am König Rudolf I.". Anschaulich wird hier gezeigt, wie die Bischöfe von Passau die Situation nach dem Aussterben der Babenberger zu nützen suchten, um dem Hochstift eine machtpolitisch unabhängige Stellung zu sichern. Als sich Passau gegen die bayrischen Expansionsbestrebungen schützen wollte, unterstützte es Ottokar Přemysl. Doch sobald sich die politische Lage änderte und Passau ganz unter die böhmische Herrschaft zu gelangen drohte, stellte es sich auf die Seite der Habsburger, von denen es nun viele Zugeständnisse erhielt. Freilich geriet es dadurch in eine gewisse Abhängigkeit.
R. Zinnhobler berichtet aus Anlaß der Erhebung der Philosophisch-theologischen Hochschule Linz zur theologischen Fakultät päpstlichen Rechtes im Jahre 1978 über die dreihundertjährige Geschichte dieser Institution. Im Zusammenhang mit den jeweiligen Stätten des Studiums wird auch ein Stück Linzer Stadtgeschichte lebendig. Schließlich schildert der Autor den mühevollen Weg der Fakultätswerdung in der jüngsten Vergangenheit.
R. Christlein bespricht in dem interessanten Beitrag „Romanische und germanische dseende des fünften Jahrhunderts aus den Passauer Kastellen Batavis und Boiotro" Kleinfunde, die hier seit 1974 gemacht wurden. Diese Funde beweisen den in der Vita Severini belegten Fortbestand der beiden Kastelle bis ins 5. Jh. hinein. Der Vf. gelangt zu der Überzeugung, daß Boiotro ein Brükkenkopfkastell auf der norischen Seite des Inn darstelle. Am rätischen Ufer sind derzeit Grabungen im Gange, die das Pendant in Batavis nachweisen sollen.
Während *B. Hubensteiners* Vortrag anläßlich des Domfestes („Die Passauer Domkirche und der Donau-Osten") durch seine Rhetorik besticht, überzeugen *J. Lenzenwegers* Ausführungen („Das Bistum Passau und die Kirche in Österreich") durch ihre Liebe zum Detail. Das für den Druck sorgfältig überarbeitete Referat *H. Schindlers* („Der Stephansdom zu Passau in Geschichte und Gestalt") läßt die Bauperioden dieses Gotteshauses von den Anfängen bis heute lebendig werden. *W. Wildners* Artikel („St. Stephanus in Kunst und Verehrung") erinnert nochmals an die von ihm gestaltete hervorragende Ausstellung über den Stephanskult im Bistum. Abgerundet wird der Bd. durch Buchbesprechungen und wertvolle bibliographische Verzeichnisse zur Bistumsgeschichte.

Linz *Kriemhild Pangerl*

KOMINIAK BENEDIKT (Hg.), *Loci ubi Deus quaeritur*. Die Benediktinerabteien auf der ganzen Welt. (200 S. Text, 250 Schwarzweiß-Bildseiten) EOS-V., Erzabtei St. Ottilien, 1981, Gb. DM 98.–.

Ein Jubiläum, wie jenes benediktinische des Jahres 1980 bietet Anlaß für Festschriften aller Art. Und Festschriften sind wiederum ein Fest für Schriften aller Art. Viele Söhne des hl. Benedikt fühlten sich bemüßigt, etwas zu schreiben. So ist die schier unzählbare Liste der Buch- und Artikeltitel nicht nur kaum überschaubar, sondern auch von unterschiedlichster Qualität, gewiß, für jeden Geschmack etwas, aus jedem Genre, aber nicht für alle eine gleich befriedigende Frucht dieses Jubiläums; denn manches bedürfte bereits jetzt einer Überarbeitung, die wohl erst wieder aus Anlaß eines besonderen Termins erfolgen wird. So lange kann man eben nur auf das „Fest für Schriften aller Art" verweisen!
Ein Jubiläum mit seinen Festschriften hat sein gutes: Es werden Bücher veröffentlich, deren Finanzierung zu keinem anderen Zeitpunkt möglich erschiene. Dies dürfte durchaus für dieses Buch zutreffen, das im Untertitel gleich in 5 Sprachen „Die Benediktinerabteien auf der ganzen Welt" ankündigt. In der Tat bringt K. eine Zusammenstellung und Kurzbeschreibung aller derzeit auf der elt bestehenden benediktinischen Männerklöster. Neben dem Wappen eines jeden Klosters enthält, abgesetzt vom eigentlichen Text, die Überschrift zugleich die Angabe des „Status monachorum" (sic!), aufgegliedert auf „Monachi . . . de quibus . . . Sacerdotes". So nützlich diese Angabe sein mag, das Faktum und die Wahl des Lateinischen zeigt bereits, neben den Texten in den anderen lebenden Sprachen, daß dieses Buch für ein internationales Benützerpublikum konzipiert ist, das freilich neben den lebenden Sprachen des Lateinischen kundig sein muß.
Nach dem Titel, dem Wappen und der Zahl der Mönche des zu besprechenden Klosters, folgt eine knappe Zusammenfassung der Geschichte, des Wirkungs- und Aufgabenbereichs des jeweiligen Klosters in deutscher Sprache mit Übersetzungen ins Englische, Französische und gelegentlich ins Spanische. Jede Darstellung eines Klosters ist eine *Selbstdarstellung* von einem nicht genannten Mitglied der betreffenden Kommunität verfaßt. Es kann daher nicht verwundern, wenn diese Beiträge in Form und Inhalt, aber auch in ihrer Aussagekraft von recht unterschiedlicher Natur sind. Gleiches gilt für die Abbildungen der Klostergebäude, die jeweils eine eigene Buchseite ausmachen und einheitlich in schwarzweiß wiedergegeben sind. Wenn manche Bildseite auffallend unscharf geraten ist, dann geht das sicherlich nicht zu Lasten der Druckerei (EOS), sondern ist auf die unterschiedliche Qualität der Bildvorlagen zurückzuführen, die teilweise nur unter großen Schwierigkeiten beschafft werden konnten.
Auf diese Probleme weist der Hg. in seinem Vorwort hin. Wenn er seinen Mitbrüdern in aller Welt seinen Dank für die geleistete Mitarbeit abstattet, dann gebührt nicht minder ihm selbst Dank und Anerkennung für einen Behelf, der eine recht brauchbare Ergänzung für alle Schematismen und „Catalogi" darstellt. Es bleibt zu hoffen, daß die Fortsetzung über die „Benediktinerinnen, Nonnen und Schwestern", wie sie in der Einleitung angekündigt wird, zur gegebenen

Zeit folgen kann! Unter diesem Gesichtspunkt seien nur einige zu berücksichtigende Verbesserungsvorschläge herausgegriffen: K. betont zwar in seinem Vorwort, ,,daß dieses Buch nicht beansprucht, das Ergebnis historischer Forschung zu sein und auch nicht besonderer fotografischer Kunst" (7), aber es sollten bei den Aufstellungen wenigstens gewisse Ordnungsprinzipien eingehalten werden, etwas jenes der Kongregationen. Es muß jeden Benützer – noch nicht einmal den Fachmann – berühren, wenn die Klöster alphabetisch ohne Rücksichtnahme oder Erwähnung ihrer Kongregationszugehörigkeit aufgereiht werden. Könnte nicht eine Abkürzung, die ihre Entsprechung in der am Schluß angefügten Kongregationsübersicht fände, hier leicht und billig Abhilfe schaffen? Während auf solche Art bei der Aufzählung der deutschen Klöster die Kongregationen von Bayern, Beuron, St. Ottilien, Subiaco ganz einfach unter den Tisch gefegt werden, erreicht die Irreführung für Italien ein noch schlimmeres Ausmaß. Dort werden nicht nur die Kongregationen übergangen, sondern auch die Benediktiner, Olivetaner, die Klöster von Vallombrosa und Camaldoli ohne Unterschied in eine angeblich alphabetische Reihe – hiezu gleich anschließend! – gebracht.
Zugegeben, alle diese Klöster und Konvente gehören zur großen ,,familia Benedictina" bzw. deren Konföderation, aber es müßte doch gelingen, genauer zu unterscheiden, damit auch der Nichteingeweihte derartige Bezüge ersehen kann. Was sich freilich weit schlimmer auswirkt, sind die Sprünge im Alphabet bzw. die inkonsequente Einreihung verschiedener Klöster nach verschiedenen Gesichtspunkten. Ob man beispielsweise in Italien ,,S. Apollinare in Classe" unter Classe (222) und nicht unter Ravenna einzuordnen hätte, könnte noch zur Frage stehen (vielleicht!), aber es geht sicherlich nicht an, z. B. ,,Cava", ,,S. Maria del Monte", ,,Cesena", sodann eben ,,Apollinare in Classe" und jetzt ,,San Silvestro Montefano" und weitergehend ,,Farfa" hintereinanderzusetzen. Diese und ähnliche Fälle zeigen, welche Verbesserungen – ohne wissenschaftliche Akribie zu verlangen, der K. offensichtlich ausweichen möchte – auch in einem mehr pragmatisch ausgerichteten Nachschlagewerk dringend nötig wären, um nicht unverantwortlich Verwirrung zu stiften. Etwas ähnliches gilt auch für eine Unterscheidung der Klöster nach Ländern und Kontinenten. Man kann nicht ohne ein klar ersichtliches und dem Benützer aus der Anordnung deutliches Prinzip von Zaire nach Canada springen, ohne diesen Sprung über Weltmeere anzugeben! Belassen wir es bei diesen Beispielen! Daß natürlich in einzelnen Artikeln wesentliche Angaben fehlen, mag mit dem Hinweis auf den Verzicht auf die historischen Ergebnisse entschuldigt, aber noch nicht gerechtfertigt sein. Man möchte also für den Fortsetzungsband dringend bitten, dieses System zu revidieren und zu überprüfen. Ein in sich so schönes und für den Benützer von Haus aus so wichtiges Buch, mit einer breit gefächerten Information, verdiente eine exaktere Bearbeitung. Man sollte sie von den Benediktinern und für die Benediktiner erwarten dürfen, obwohl man dem Hg. trotzdem, wie gesagt, für dieses Unterfangen dankbar sein möchte.

Eibenstein/Thaya *Joachim F. Angerer*

BUCHINGER ERICH, Die ,,Landler" in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jh. (Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission, Bd. 31). (458.) R. Oldenburg., München 1980. Ln.

Trotz einiger Mängel, die noch zu benennen sind, stellt dieses Buch eine Pionierstat dar. Es bietet endlich verläßliches Zahlen- und Namenmaterial über die ,,Transmigrationen" (Deportationen) evangelischer Christen von Österreich nach Siebenbürgen, die unter Karl VI. und Maria Theresia erfolgten. Unter ,,Landlern" werden hier also nicht nur Ausgewiesene aus dem ,,oberösterreichischen Zentralraum" verstanden, sondern auch jene aus Kärnten und der Steiermark. Insgesamt betrafen die Deportationen zwischen 1734 und 1757, wozu noch einige Nachzügler zwischen 1760 und 1776 kamen, gegen 4000 Personen. Noch 1964 hatte *A. Obermberger* in seiner Dissertation ,,Die Mundart der siebenbürgischen Landler" von ,,rund 6300 Personen" gesprochen! In den meisten Fällen glückte B. auch die Identifikation der Herkunftsorte der Transmigranten, wodurch der Kryptoprotestantismus in Österreich besser als bisher greifbar wird.
Während Karl VI. mit ihren Eltern vielfach auch die Kinder nach Siebenbürgen mitziehen ließ, was einer bessere Überlebenschance bot und zur Gründung zweier Landlergemeinden führte, vertrat Maria Theresia die Auffassung, daß die Kinder in der kath. Heimat zurückbleiben sollten. Das war einer der Gründe für den Mißerfolg einer geordneten Ansiedlung.
Man muß dem Autor ein ernsthaftes Bemühen um objektive Geschichtsschreibung bescheinigen. In vielen Punkten gelingt ihm eine echte Entmythologisierung, auch auf Kosten bisheriger protestantischer Überlieferung. Ob allerdings nicht doch Maria Theresia etwas zu hart (vgl. die in diesem Zusammenhang gemachten Bemerkungen von *A. Leidl* in: Ostbairische Grenzmarken 16/1974, 162–178) und der Transmigranteninspektor Petrus von Hannenheim (bloß weil er Protestant war?) zu milde beurteilt werden, sei wenigstens als Frage gestellt.
Von Vorteil wäre eine Trennung der Darstellung von den zahlreichen Tabellen gewesen. Das hätte m. E. viele Wiederholungen überflüssig gemacht. Bedauerlich ist es bei einem Werk dieser Art, daß es nur ein Transmigrantenregister bringt, während z. B. die vielen Ortsangaben und andere Namensnennungen mühsam gesucht werden müssen. Leider fehlt auch ein (wenn auch bescheidenes) Kartenwerk, das die fruchtbare Benützung des wertvollen Buches erleichtert hätte. Zu vermerken sind schließlich die

vielen Druckfehler sowie die ungebräuchliche Schreibung der Ortsnamen nach den Quellen statt in der heutigen Form. Eine Überprüfung anhand gültiger Ortsverzeichnisse wäre sicher zumutbar gewesen.
Wenn wir von diesen Mängeln absehen, bleibt als Gesamteindruck der einer beachtlichen Leistung, durch die unser Bild über die Gegenreformation – vor allem in Oberösterreich – um viele Facetten bereichert wird. Das Werk ergänzt sich aufs glücklichste mit der Dissertation von *R. Weiss*, Das Bistum Passau unter Kardinal Dominikus von Lamberg, St. Ottilien 1979, die von B. leider nicht mehr eingesehen werden konnte. Die Rolle des Kardinals als eine der treibenden Kräfte für das Zustandekommen der Transmigrationen wird von B. sicher unterbewertet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

EUGIPPIUS, *Das Leben des heiligen Severin*. Lateinisch und Deutsch. Einführung, Übersetzung und Erläuterung von *Rudolf Noll*. (151.) Passavia Universitätsverlag, Passau ²1981. Brosch. DM 19.80/S 150.–.
EUGIPPIUS, *Vita Sancti Severini*. Das Leben des hl. Severin. Sonderdruck aus: *Klemens Kramert* und *Ernst Karl Winter*, St. Severin – Der Heilige zwischen Ost und West, (48.) St.-Severin-Bruderschaft, Wien ²1981. Brosch. S 30.–.

Am 8. 1. 1982 jährt sich zum 1500sten Mal der Todestag des hl. Severin, der am Ende der Römerzeit in der Randprovinz Noricum (grob gesprochen Ober- und Niederösterreich) der bedrohten Bevölkerung Halt und Hilfe bot. Sein Leben hat der Abt Eugippius von Lucullanum bei Neapel aufgrund der Berichte von Gefährten Severins im Jahre 511 niedergeschrieben. Dieses Buch ist bis heute nicht nur die beste Quelle für das Leben des Heiligen, sondern auch für Geschichte unserer Heimat in jener bewegten Epoche, die man meist mit dem Schlagwort Völkerwanderung bezeichnet, geblieben.
Es ist erfreulich, daß das Severin-Jubiläum dazu angeregt hat, die längst vergriffene kritische Ausgabe von *R. Noll* aus 1963 neu herauszubringen. So steht nun für die Auseinandersetzung mit der Gestalt des Heiligen diese vorzügliche Edition samt Übersetzung und Kommentar wieder zur Verfügung. Leider hat man die Chance nicht genützt, die inzwischen erzielten Ergebnisse der Wissenschaft, sei es auch nur in Form eines Nachtrags, einzubringen.
Für eine größere Verbreitung unter dem Volk bestimmt ist die Neuauflage der Übersetzung der Vita von *E. K. Winter*, die erstmals 1958 erschien. Das gefällige Büchlein wird viele Freunde finden. Durch die beigegebene Landkarte bekennt man sich zur Identifizierung von Favianis mit Wien, es ist aber anzuerkennen, daß man dies mit Zurückhaltung tut. So bezeichnet die Bildbeschriftung zu dem in Heiligenstadt freigelegten Grab dieses nur als ,,exhumiertes Hoch-Grab einer bedeutenden christlichen Persönlichkeit aus dem 5. Jahrhundert". Erfreulicherweise stellt ein Bild des Heftes auch das ,,neue" Severin-Reliquiar von Lorch vor.
Beide Publikationen können ihren Beitrag zur Beschäftigung mit dem großen Heiligen leisten. Wir wünschen ihnen eine weite Verbreitung!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

GOLDINGER WALTER (Hg.), *Protokolle des Klubvorstands der Christlichsozialen Partei 1932–1934* (Studien und Quellen zur österreichischen Zeitgeschichte Bd. 2) (400.), Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1980. Brosch.

Trotz des kurzen Zeitraums, den diese Protokolle erfassen (28. 9. 1932 bis 14. 5. 1934), ist die vorliegende Publikation nicht nur für die Geschichte Österreichs, sondern auch für die Kirchengeschichte des Landes sehr wichtig, behandelt sie doch die Phase des Übergangs von der Demokratie zur autoritären Regierung, in der gleichzeitig die Geistlichen aus der Politik zurückgezogen wurden. Besonders dramatisch gestalteten sich die Verhältnisse in Oberösterreich. Bischof Gföllner, seinem Herzen nach immer noch Monarchist, distanzierte sich von der Christlichsozialen Partei so sehr, daß er mehrmals als ihr ,,Totengräber" bezeichnet wird. Im Zuge der Entpolitisierung des Volksvereines opferte er nicht nur Institutionen sondern auch Personen, wie sich am Schicksal des Volksvereinspräsidenten Aigner zeigt, dem er ,,den Stuhl vor die Türe setzte". Aussprüche des Bischofs wie ,,Ich habe nie christlichsozial gewählt" werden überliefert, seine Begünstigung totalitärer Strukturen (Dollfuß-Kurs, Heimwehr) wird offenkundig. Die vielen Bezüge des Buches zu OÖ. erweist schon die Nennung einiger Namen wie: Blöchl, Födermayr, Foppa, Gleißner, Hirsch, Moser, Pfeneberger u. a.
Für den heutigen Benützer sind die in dem Bd. veröffentlichten stenographischen Protokolle, die oft lückenhaft und sprunghaft sind, nur mit Mühe und bei Kenntnis der Sachverhältnisse einigermaßen verständlich. Aus diesem Grund hätte man eine umfassendere Erschließung in den Anmerkungen begrüßt. Aber auch in der vorliegenden Form stellt diese Dokumentation einen bedeutenden Beitrag zur neueren Geschichte Österreichs dar.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PAUS ANSGAR (Hg.), *Kultur als christlicher Auftrag heute*. Butzon & Bercker, Kevelaer/Styria Graz 1981.

Dieser Sammelband der Vorlesungen aus den Salzburger Hochschulwochen 1980 enthält Beiträge von H. G. Gadamer, O. Köhler, M. Zöller, O. Kimminich, C. Bresch, P. Berglar, N. Brox, Ch. Wackenheim, J. G. Dondus, W. Schlaffke, D. Gaudart, A. Burghardt, G. Rombold.
Wenn hier einige Arbeiten zur Besprechung herausgegriffen werden, so möge das nicht als Werturteil über die Nichtbesprochenen, sondern als

Eingeständnis des Unvermögens verstanden werden, mit dem immer anregenden, ja strekkenweise sogar faszinierenden Material auch nur irgendwie im Rahmen einer Rezension fertig zu werden. Der Bd. gereicht den Autoren gleichermaßen wie den Initiatoren dieser Themenreihe und der Salzburger Universität zu großer Ehre. Es braucht nicht viel Sachverstand, um zu erkennen, daß beim vorliegenden Rahmenthema nicht irgend ein interessanter Aspekt christlicher Lebensverwirklichung angesprochen ist, sondern die Frage des Menschlichen überhaupt in der christlichen Tradition. Theologisch ausgedrückt, könnte man im Sinne der vorgegebenen Thematik fragen: Wie ernst nimmt die christliche Tradition die Menschwerdung?

Rez. trifft hier seine Auswahl etwas willkürlich nach den Interessen historischer Theologie:

P. Berglar (Geschichte – Heil – Heilsgeschichte, 197–246) wagt sich als Historiker auf das glatte Parkett der Geschichtstheologie, m. E. mit Bravour. Es wird in seinen Darlegungen zunächst eindeutig klar, daß zwar die methodische Selbstbeschränkung des Historikers (im Sinne etwa J. Burckhardts, 215) als solche zu respektieren ist, daß es jedoch unsachgemäßer Historismus wäre, grundsätzlich in Abrede zu stellen, daß a) die geschichtliche Wirklichkeit umfassender ist, als die Methode sie zu begreifen vermag und b) dem Glaubenden durch die Offenbarung Gottes als des Herrn der Geschichte eine legitime, wenn nicht überhaupt die ausschlaggebende Erkenntnisdimension für die Deutung des Geschichtsablaufes gegeben ist. Vf. wagt die fragende Deutung des Glaubenden, obwohl er festhält, daß uns durch die Offenbarung nur das Ziel, nicht der Weg der Geschichte mitgeteilt ist (214). Ich glaube, daß auch über den Weg einiges geoffenbart ist: Z. B. ergibt sich m. E. aus allen apokalyptischen Passagen der Synoptiker wie der kanonischen Apokalypse selbst, daß Verfolgung, Spaltung, Unglaube und Untergang ganzer Kirchenprovinzen zum normalen Ablauf der Heilsgeschichte gehören. Von daher bedeutet für mich der Islam und seine Siege keine Anfechtung im Glauben (222). Abgesehen davon, daß man den Islam bis ins 15. Jh. nicht ganz zu Unrecht als Neuauflage des nestorianischen Christentums (N. v. Kues) verstanden hat. Vor allem wird m. E. die Vernichtung des orientalischen Christentums unter dem Islam von einer triumphalistischen Sicht einer totalen *res publica Christiana* aus weit übertrieben.

O. Kimminich (Recht, Politik, Friede, 121–145) erörtert den springenden Punkt, der in allen geschichtlichen Perspektiven der Thematik anklingt, nämlich die Klage des Minnesängers „wie man zer werlde leben solde". Oder näherhin: Gibt es dort, wo seit Machiavelli politisch gedacht und gehandelt wird (auch von Kirchenmännern) eine ernstzunehmende Ethik? Oder ist es so, daß in der reformatorischen Tradition die Bergpredigt für die „Magistrate" nicht gilt? In der Frage der Anwendung von staatlicher Exekutionsgewalt, in der Frage von Krieg und Frieden wird die Problematik des „Kulturbezugs" der Kirche besonders deutlich. Die Kirche wird die Mitte zwischen dem politischen Zynismus (Carl Schmitt) und dem politischen Purismus (etwa Kant) zu suchen haben.

O. Köhler entwirft ein geistvolles Gemälde (25–70) zur Problematik Kultur und Glaube vom Ottonischen Reichsepiskopat über Luthers Zwei-Gewalten-Lehre bis zum heute schon merkwürdig vergessenen Renouveau Catholique. Vf. bekennt sich theologisch zum Weg der Kultur, den das Evangelium zu gehen hat, ob es will oder nicht. Er zeigt immer wieder hintergründig die ewig skandalträchtige Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit auf (nach dem bekannten Diktum von Loisy „Jesus hat das Reich angesagt, gekommen ist die Kirche") (51.). Ich hätte noch affimativer dargestellt, daß die Barockprälaten von Aldersbach und Asbach (26 f), als sie ihre konkrete politische wie kulturelle Chance wahrnahmen, durchaus im Einklang mit dem Evangelium handelten. Denn zur Epiphaniegeschichte der Schrift (vor allem auch des AT) gehört m. E. gerade die Tatsache, daß die Herrlichkeit Gottes in historisch beschränkten Menschen sichtbar wird in David, Salomo, Ester, Ruth, Petrus und Paulus. Nach dem Zeugnis der Schrift ist die erbärmliche geschichtliche Beschränktheit der Offenbarungsempfänger gerade das rechte Medium, um Gottes Kraft zu erweisen. So braucht sich kein Christ der Kuppel des Petersdomes zu schämen und kein Israelit des Tempels Salomos.

N. Brox (Evangelium und Kultur in der Spätantike, 247–304) bietet ein überaus differenziertes Bild des Zwiespalts, in dem sich die literarisch Großen wie das Kirchenvolk befanden, wenn es darum ging, das faszinierende Theater z. B. zu meiden oder mit schlechtem Gewissen aufzusuchen, die interessanten Geschichten Hesiods und Homers zu verdammen oder ihrem Zauber doch zu erliegen. Da sich dieses Ambivalenz der Kulturrezeption im christlichen Mittelalter und der Neuzeit fast stereotyp wiederholt (ohne daß der ursprüngliche Paganismus als Motiv noch eine Rolle spielte), möchte ich meinen, daß noch andere als die an sich überzeugenden historischen Gründe (Moral, Heidentum, Volksglaube, Sektenmentalität, Rigorismus etc.) zur Erklärung des Phänomens herangezogen werden müssen. Denn das, was von Augustinus, Hieronymus, Basilius, Origines und Klemens von Alexandrien gesagt wird, das wiederholt sich fast stereotyp im Leben und Werk eines Bernhard, Franciscus, Albertus Magnus, Erasmus, Loyola, Pascal u. a. Die Frage ist; ob nicht der mit dem Evangelium konfrontierte Mensch immer wieder Zeiten hat, da er auch das Kostbarste seiner kulturellen Tradition beiseiteschiebt, um die eine Perle zu gewinnen. Allerdings, um bald wieder die „Schätze Ägyptens" neu zu ästimieren.

Ich glaube, es ist kein Zufall, daß sich diese Problematik gerade bei Asketen und Menschen des geistlichen Lebens so ausgeprägt findet. Die gleicherweise geistvoll wie profund, ausgewogene und elegante Abhandlung wäre ein ideales Fundament, das Thema analog bis in die Ge-

genwart hinein zu verfolgen, stärker an Personen, Werk und ,,Paideia" orientiert, als es im Beitrag etwa von O. Köhler geschieht.

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

SEVERUS EMMANUEL VON. *Gemeinde für die Kirche.* Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia. (200.) Aschendorff Münster/Westf. 1981, Kart. lam. DM 58.–.

Wenn wissenschaftliche Arbeiten, Vorträge und Veröffentlichungen von 3 Jahrzehnten zusammengefaßt in einem Buch erscheinen, so bezeugt das ihre besondere Bedeutung. Alle beschäftigen sich mit dem benediktinischen Mönchtum. Zur 1500-Jahr-Feier stand Leben und Werk des hl. Benedikt v. Nursia im Blickpunkt der Weltöffentlichkeit. Als Verfasser der hl. Regel der unbedingten Christusnachfolge in Gehorsam und Demut, im Gotteslob und im Gottesdienst wurde er zum Abt des Abendlandes, zum Patron Europas. Er hat auch unserer Zeit viel zu sagen: ,,Zu diesen Zeiten wollen wir unserem Schöpfer den Lobpreis darbringen" oder ,,Nichts darf Christus vorgezogen werden" oder ,,Das Gut des Gehorsams gegenüber Abt und Brüdern". In ,,St. Benedikts Hinübergehen" erscheint der Tod als ein hoffnungsfrohes Verlassen dieser irdischen Szene, als ein Heimgang zum ewigen unverlierbaren Leben in Gott. Benedikts Spiritualität ist gekennzeichnet durch die Ergriffenheit vom Worte Gottes, durch das Stundengebet und durch die Christozentrik des ganzen Lebens. Die Analyse der Anthropologie der hl. Regel zeigt, daß sie ein Lebensentwurf für Männer und Frauen ist, ihr Menschenbild aus der Hl. Schrift bezieht; der Mensch hat in Anfechtung und Verantwortung zu bestehen und bevorzugt eine ganzheitliche Sicht des Menschen. In der Regel befinden sich prophetische, pneumatische und charismatische Elemente.

Die Untersuchung der theol. Thesen der Regula Benedicti brachte das Ergebnis, daß viele theol. Grundtendenzen von heute damals schon zu finden sind, wie z. B. das biblische Element, die charismatische Grundstruktur der Gemeinde, der Sinn des gemeinsamen und persönlichen Gebetes. Der Mensch von heute erfährt immer mehr, daß er auch die menschlichen Werte der Freundschaft, der Liebe, des Schönen in der Kunst nicht ohne Gebet und ohne Begegnung mit Gott erhalten kann. Im Klima des Kulturkonsums und der Wegwerfzivilisation können die Menschen nicht bestehen ohne Suche nach Gott. Bedeutende Aussagen finden sich im Beitrag ,,Das Monasterium als Kirche". Das Kloster ist Kirche im Kleinen, ist eine Familie Gottes. Pachomius, Basilius, Kassian und Benedikt bezeugen dies. Ekklesiologisch gesehen ist das Kloster eine Ekklesiola, in der das Heilswerk Christi wirksam ist. Zum Verständnis des Mönchslebens als ,,Engelleben" in der christlichen Überlieferung führt eine Fülle von tiefschürfenden und mystischen Texten. Weitere Abhandlungen sind den evangelischen Räten ,,Armut", ,,Brüderlichkeit" und ,,Gehorsam" gewidmet. Die Stellung des Priestermönches heute entspricht der Sicht des Klosters als Gemeinde und der Notwendigkeit der Eucharistiefeier als Beginn des ewigen Lebens. Die kritische Funktion der mönchsgeschichtlichen Forschung in der Theologie der Gegenwart erreicht dann ihren Sinn, wenn sie der Ordensgesellschaft ermöglichen, ihr Leben, ihr Beten und Arbeiten als kritischen Dienst in der Gesamtkirche zu verwirklichen. Last not least wird auch das gesellschaftliche Leben viel von der Benediktsregel lernen können, z. B. soziales Verhalten, Wirtschaftsmoral, Arbeitsethos, Menschen- und Personenwürde.

Trotz der theol. Thematik ist das Buch auch für eine größere Leserschar geeignet und führt gut in das Verständnis des monastischen Lebens ein.

Graz *Karl Gastgeber*

NIEDERBERGER OTHMAR und JELINEK HEINRICH, Die Kartause Gaming (Heimatkunde des Bezirkes Scheibbs, Bildband II = Analecta Cartusiana 58/2) (175.) Verlag R. u. F. Radinger, Scheibbs 1981, Ln.

In Erinnerung an die Gründung der Kartause Gaming (NÖ.) vor 650 Jahren erschien dieser schöne Bildband von O. Niederberger, für den aus dem Nachlaß von H. Jelinek († 1964) entsprechende Texte ausgewählt wurden. Da die Stiftung der Habsburger 1782 aufgehoben wurde und in der Folge auch viele bauliche Schäden auftraten, waren in jüngster Vergangenheit umfangreiche Restaurierungsarbeiten nötig. Das Buch, das den gegenwärtigen Stand in meisterhaften Fotos zeigt, vermittelt nicht nur ästhetischen Genuß, sondern hat auch einen hohen Dokumentationswert. Man erlebt beim Ansehen der Bilder auch den Handel der Gesinnung von der Askese der Gründungszeit zum Überschwang des Barock. Es ist kein Zufall, daß die ehemaligen Prioren nun Prälaten heißen. Erweitert wird der Band durch Ansichten mit Objekten, die zu Gaming in irgendeiner Beziehung stehen oder standen. Zu bedauern ist nur, daß der viele freie Platz auf den Textseiten nicht besser genützt wurde. Man hätte die Chance gehabt, wissenschaftlich exakte Baubeschreibungen anzufügen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

WATT W. MONTGOMERY / WELCH ALFORD T., *Der Islam I* (371.). *Die Religionen der Menschheit,* Bd. 25,1). Kohlhammer, Stuttgart 1980. Lam. DM 78.–.

Es ist sehr begrüßenswert, daß innerhalb der Reihe ,,*Die Religionen der Menschheit*" der Versuch einer umfassenden Darstellung des Islam (geplant in 3 Bänden) von seinen Ursprüngen bis zur Moderne unternommen wird. Der 1. Bd. erörtert nach einer Bezugnahme auf die abendländische Islamforschung die thematischen Schwerpunkte: Ursprung und Werden des Is-

lam, seine Hl. Schrift (Koran), Islamisches Recht und die wichtigsten Aspekte über das religiöse Leben der Muslime. Aufbauend auf die spezifischen Gegebenheiten der vorislamischen und islamischen Zeit in Arabien (sozial-politisch-religiös), entwirft Watt das *Bild von Mohammed* als eines ,,großen Sozialreformers", ,,weitblickenden Staatsmannes", und eines Propheten, der zwischen der Offenbarung, die er empfing, und seinen eigenen Gedanken wohl zu unterscheiden wußte. Damit werde das ,,verzerrte Bild" des Islam, an dem sich Jahrhunderte orientierten, als Projektion des abendländischen Europa aufgedeckt. Was Watt's Mohammed-Bild so überzeugend werden läßt, ist die raum- und zeitbezogene Charakteristik dieses Bildes, das gerade in seiner Begrenztheit dem Menschlichen und Göttlichen gerecht wurde. Der Abschnitt ,,*Der Koran*" (Text und Lehre) konfrontiert u. a. mit der Problematik des überlieferten Koran-Textes, seinen von der Forschung postulierten ,,Teil- und Bruchstücken", aus denen sich die einzelnen Spuren zusammensetzen. Die Beispiele, die anhand der Theorie von R. Bell's ,,Revision des Korantextes" expliziert werden, zeigen, wie stark sich dieser Zweig der Koranforschung noch im Fahrwasser des abendländischen Rationalismus bewegt. Was unter ,,Beweismittel" für eine Revision des Korantextes aufgezählt wird, ist im Grunde nichts anderes als eine Kopie der klassischen Kriterien für eine Text- und Literarkritik, wie sie im Bereich der Bibel verwendet wurden (werden). Dort wie hier ist es das Ziel, mit Hilfe dieser Kriterien (Beweismittel) in die Vorstadien des Textes zu gelangen. Die zurückhaltende Verwendung dieser Kritiken im Bereich der Bibel und die viel effektivere Konzentration auf die Ganzheit des überlieferten Sakraltextes als Offenbarung der Gottheit, sollte durchaus auch für den Bereich des ,,geoffenbarten Korantextes" stärker in Erwägung gezogen werden. Damit aber soll nicht jedwede ,,Literatur- und Geschichtskritik" in Abrede gestellt werden.
Der letzte Teil ,,*Das religiöse Leben der Muslime*" (von Welch) gibt nicht nur eine sehr anschauliche Darstellung der muslimischen Frömmigkeitspraktiken (Gebet und Gottesdienst, Feste und Riten), sondern diskutiert auch den nuancenreichen geschichtlichen Werdegang dieser Elemente.
Zweifelsohne ist es das Ziel dieses 1. Bd., den Islam von seinen Quellen und Traditionen, von seinem spezifisch orientalischen Denken und Empfinden her selbstredend darzustellen und ihm damit gerecht zu werden. Dies impliziert von vornherein, daß der Untersuchung eine gewisse Einschränkung auferlegt ist. So würde z. B. eine intensivere Auswertung der christlich-jüdischen Einflüsse auf Mohammed und damit auf den Koran das hier vorgelegte Bild des Islam vervollständigen. Trotz dieser kritischen Bemerkungen liegt hier aber ein grundlegendes Werk einer Einführung in den Islam vor. Dieses Faktum läßt mit Spannung auf das Erscheinen des nächsten Bandes blicken.

Graz *Karl Prenner*

KALTENBRUNNER G. K. (Hg.), *Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte.* Hinführung zur Esoterik. (192.). (Initiative 42). Herder, Freiburg 1981. Ppb. DM 11.90.

Im einzelnen werden angeführt: Sophia perennis – die Kabbala – das Sufitum – Anblicke islamischer Esoterik – Betrachtungen zur Alchemie – West-östliche Mystik und das Problem absoluter Transzendenz – Institution und Innerlichkeit – Metaphysik des Feuers. Ein solches Buch – mit derart verschiedenen Themen aus der Feder verschiedener Autoren – ist schwer zu besprechen. Zu erklären wäre, was Esoterik eigentlich ist: jedenfalls hat es mit Schwärmerei nichts zu tun. Esoterik ist der Weg nach ganz innen, an die Grenze des Seins, hin zu Gott oder zum Nirvana. Diesen Weg nach innen, bis in die letzten Abgründe, zu gehen zu versuchen, gehört an sich zum Wesen jeder echten Religion; daher verwundert die Vielfalt der Themen nicht. Das Bedenken der einzelnen Wege verlangt von Leser viel Konzentration. Die Mühe lohnt sich aber, weil hier Wege der Theologie aufgezeigt werden, die in der Hast unserer Tage nur selten begangen werden.

Graz *Claus Schedl*

PARET RUDI, *Schriften zum Islam.* (276.). Kohlhammer, Stuttgart 1981, Ppb.

Am Schluß des Buches steht eine tabula gratulatoria zum 80. Geburtstags Parets, des Übersetzers und Kommentators des Koran, des hochgeehrten Nestors der Islam-Wissenschaft, – und dies nicht bloß im deutschen Sprachgebiet.
Sonst ist es üblich, daß die Schüler dem Meister einen ,,Blumenstrauß" aus eigenen Artikeln offerieren; hier aber werden bereits publizierte Artikel des Autors selbst aus dem Zeitraum von 1927 – 1977 zu einer Gratulationsgabe vereint. Man muß sagen: es war eine sehr gute Idee; denn das ,,alte Brot" ist inzwischen nicht verschimmelt, sondern noch frischer geworden.
Die Auswahl bezieht sich, wie der Untertitel ansagt, auf drei Bereiche: Volksroman – Frauenfrage – Bilderverbot; im gesamten 14 Artikel. Alle sind mit wissenschaftlicher Akribie unter Beibringung von arab. Quellen geschrieben, einzig bestrebt, die geschichtliche Wahrheit ans Licht zu heben. Also bloß lauter Produkte der Gelehrtenstube, ohne Bezug auf das heutige Geschehen? Hier kann man feststellen, daß zeitlose, wissenschaftliche Erkenntnisse zu einer gegebenen Stunde hilfreiche Wegweiser zur Klärung mancher Schlagwörter sein können. Was gilt denn als sichtbareres Zeichens des Islam, wenn nicht die Verschleierung der Frauen? Doch die ausführlichen Untersuchungen Parets erbrachten, daß die Verschleierung kein Fundament im Koran hat, weshalb unter den muslimischen Exegeten hierüber keine einstimmige Meinung (iğmac) existiert. Das gleiche gilt in bezug auf Weingenuß und Bilderverbot. Diese rein historisch ausgerichteten Untersuchungen ergeben also, daß vieles, was als ,,islamisch" bezeichnet wird, mit Koran und Mohammed nichts zu tun

hat. Die sachlich, ohne jede Polemik vor unserer problematischen Zeit geschriebenen Artikel verhelfen auch heute noch zur klaren Urteilsbildung. Daher ist die Veröffentlichung der verschiedenen, in schwer zugänglichen Zeitschriften publizierten Artikel in einem Festband zu begrüßen.

Graz *Claus Schedl*

PETUCHOWSKI J. J. / STROLZ W. (Hg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis.* (261.) (Quaest. Disp. 92), Herder, Freiburg 1981.

Der Bd. vereinigt die Vorträge eines Symposiums der Stiftung Oratio Dominica (Herder-Verlag) vom Herbst 1980. *S. Talmon* skizziert das Offenbarungsverständnis in bibl. Zeit und betont die Fülle der Gotteserfahrungen jedes einzelnen in der Geschichte, ein Thema, das *R. Rendtorff* im besonderen Bezug zur Spannung von Universalismus und Partikularismus weiterführt. *D. Wiederkehr* betont die Notwendigkeit, stets Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Offenbarung als einander ergänzende Pole miteinander zu beachten. *J. J. Petuchowski* zeigt einige Aspekte der rabbinischen Deutung des Offenbarungsglaubens auf, während *B. S. Kogan* in Maimonides' Theorie der Offenbarung und Prophetie, kontrastiert mit Augustinus und Thomas von Aquin, die Spannung von Verkündigung und Entdeckung aufzeigt (leider ist die Übersetzung der Anmerkungen dieses interessanten Referats öfter sehr sinnstörend). ,,Expression und Offenbarung. Spinozas radikale Frage" ist der Titel eines schönen Beitrags von *P. Eicher*, während *M. A. Meyer* der Offenbarungsfrage im deutschen Judentum des 19. Jh. am Beispiel von S. R. Hirsch im Vergleich mit S. Hirsch und A. Geiger nachgeht. *W. Strolz* stellt den Offenbarungsglauben bei F. Rosenzweig dar. Die Entwicklung des christlichen Offenbarungsverständnisses bis zum 2. Vatikanum skizziert *M. Seckler*, während *H.-J. Kraus* zu ,,Perspektiven eines messianischen Christusglaubens" Stellung nimmt und dabei die Unabdingbarkeit des Alten Testaments auch für den Christen und die Christologie hervorhebt. Schon die Aufzählung der Themen zeigt, wie umfassend die Frage der Offenbarung auf dieser Tagung angegangen wurde. Der Sammelband ist ein äußerst anregender Querschnitt durch diese Problematik geworden; das Nebeneinander von jüdischen und christlichen Positionen ist gerade auch in dieser Frage eine echte Bereicherung für das theologische Denken; konsequenterweise sollte es auch das gegenseitige Verständnis weiter fördern, auch wenn, wie so oft im christlich-jüdischen Dialog, die christliche Seite den größeren direkten Gewinn für ihr eigenes Denken davonträgt.

Wien *Günter Stemberger*

PETUCHOWSKI JAKOB J., *Gottesdienst des Herzens.* Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums. (140.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 19.80.

Der Titel des Buches wurde aus dem Hauptgebot ,,Den Herrn euren Gott zu lieben *und ihm mit eurem ganzen Herzen . . . zu dienen*" (Dt 11,13) abgeleitet; denn der Gottesdienst des Herzens, also ,,Gott dienen mit ganzem Herzen", werde im Gebet verwirklicht. Der größte Gebetsschatz sowohl der Synagoge als auch der Kirche findet sich in der Liturgie. Wie die Kirche, so hat auch die Synagoge verschiedene Riten entwickelt, die aber einen gemeinsamen Kern bewahrt haben. In der Antike gab es schon den palestinensischen und den babylonischen Ritus, in der Neuzeit eine Vielfalt von Riten nach Ländern und Sprachen. Der Hg. und Übersetzer legte seiner Übersetzung den aschkenasischen Ritus (d. h. den Ritus der deutschen und polnischen Juden) zu Grunde, weil hier noch das althebräische Erbgut bewahrt sei. In den Gebetbüchern der reformierten jüdischen Gemeinden habe man aber versucht, die ,,veralteten" Gebete jeweils dem Zeitgeist anzupassen; so verschwand auch in der Neuzeit (wie einst im Hellenismus) das Hebräische aus dem Gottesdienst.

Die Übersetzung sucht den poetischen Charakter der alten Gebete nachzuformen. Die Auswahl vermittelt einen guten Einblick in die Vielfalt des Betens: vorangestellt als Kernstück die tägliche Morgenandacht mit dem XVIII-Bitten-Gebet, dann die Sabbatgebete, am Schluß Gebete bei der jüdischen Trauung, bei Beschneidung und Beerdigung; dazwischen nach Themen geordnet: Preis – Heiligung – Schöpfung – Offenbarung – Erlösung – Sündenvergebung – das Gottesvolk in der Geschichte – Tischgebet. Diesen Gebeten folgen Anmerkungen mit mehr oder minder ausführlichen Erklärungen der schwierigeren Stellen.

Graz *Claus Schedl*

GSTREIN HEINZ (Hg.), *Alle meinen den einen Gott.* Lesungen aus den heiligen Büchern der Weltreligionen. (391.) Herder, Wien 1981. Ppb. S 236.–, DM 34.–.

Daß es im 17. Jh. in dem Ort Little Gidding eine anglikanische Kommunität gegeben hat, die sich für den praktischen Gebrauch im täglichen Stundengebet eine Evangelien-Harmonie schuf, in der die Texte aus allen vier Evangelien zusammengefaßt wurden, dürfte bislang nur einigen Kennern der Geschichte der englischen Bibelübersetzung bekannt gewesen sein. Die Ausrichtung auf den praktischen Gebrauch dürfte G. so fasziniert haben, daß er das im British Museum aufbewahrte Exemplar hervorholte und seinem Brevier der Weltreligionen als Leitfaden zu Grunde legte. G. hatte, wie aus seinem Buch *Islamische Sufi-Meditation für Christen* (Herder, Wien 1978) hervorgeht, intensive Kontakte mit den islamischen Meditations- und Gebetsrunden in Kairo. Dadurch wurde wohl die Idee angeregt, eine Auswahl aus den Hl. Schriften der Weltreligionen zu schaffen, und zwar für gemeinsames Beten, Lesen und Betrachten von *Christen, Juden, Muslims, Parsen, Hindus, Buddhisten* und *Taoisten* (Zum Geleit, S. 6). Damit wird

zugleich der Aufbau des Buches angegeben. Die rechte Seite bringt fortlaufend die oben genannte Evangelien-Harmonie, die linke dagegen Auswahltexte aus den hl. Schriften der Weltreligionen.
Ein Religionswissenschaftler wäre wohl nicht fähig gewesen, eine solche Auswahl zusammenzustellen, da er sich dessen bewußt ist, daß Texte, die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen werden, wohl äußerlich an die Evangelien anklingen können, in ihrer eigentlichen Aussage aber weit davon entfernt sind. Ein Journalist wie G. sucht aber überall Gemeinsamkeiten, um Kontakte über die Gräben hin herzustellen. Wenn es daher diesem Buch gelingt, solche Kontakte anzuregen und die größeren Horizonte des Religiösen aufzuzeigen, hat es seine Aufgabe erfüllt.
Es hat mich gefreut, aus dem mir zugesandten Besprechungsexemplar zu erfahren, daß Hg. und Verlag alle von mir in meinem Buch *Mohammed und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, neu übersetzt und erklärt.* (Herder, Wien 1978) übersetzten Suren aufgenommen haben. Sapienti sat est!

Graz *Claus Schedl*

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, (Enzyklopädische Bibliothek, Bd. 26). *Leszek Kolakowski:* Toleranz und Absolutheitsansprüche.
Bernhard Welte: Christentum und Religionen der Welt.
J. Maier / Petuchowski / Cl. Thoma: Judentum und Christentum. (175.) Herder, Freiburg 1980.

L. Kolakowski, Philosoph und Schriftsteller, Prof. in Oxford, stellt nach der Begriffsdefinition die Hauptargumente der Vertreter der Intoleranz und der Toleranz innerhalb der Kirche dar. Es wird dann in mehreren Überlegungen aufgezeigt, daß sich der Absolutsanspruch der Kirche mit der Toleranz verbinden lassen, daß ein Ökumenismus, der als Verlust der Glaubensidentität verstanden wird, für die Toleranz weder notwendig noch wünschenswert ist. Vf. meint, daß die weltlichen Absolutheitsansprüche ob politisch oder sonstwie weitaus mehr Unterdrückung eingebracht haben als der christliche und hält davon ausgehend Ausschau nach den diesbezüglichen Barrieren, die im christlichen Gedankengut eingebaut sein müßten, um dadurch dessen oppressive Kraft zu begrenzen. Barrieren dieser Art sind die Spannung zwischen zeitlichen und eschatologischen Werten, die Ungewißheit darüber, ob Anwendung und Verzicht des Zwanges jeweils mehr Böses schafft, die Unwissenheit darüber, nach welchen Kriterien die Erlösung möglich ist und letztlich die Unberechtigkeit, das Wort der Offenbarung endgültig zu deuten.
B. Welte, em. Prof. für Christliche Religionsphilosophie in Freiburg in Br., bietet im Teil I einen Durchblick zur Theorie der Religionsgeschichte an: vom Ursprung, dem Spielraum, den Konstanten (Symbolen, Ritualen, Mythen und Sprachen), der Bedrohung und der Auseinanderentwicklung der Religionen. Im Teil II wird der Dialog zwischen den Religionen behandelt: grundsätzliches zum Dialog, der interreligiöse Dialog zu den Stammes- und Naturreligionen, mit den indischen Religionen, der jüdischen und islamischen Religion. Im Teil III wird kurz in wesentlichen Strichen der christliche Missionsauftrag gezeichnet. Jede Seite dieses Beitrages atmet den Geist eines abgeklärten Menschen und ist deswegen für den interessierten Leser ein Gewinn. Im 3. Abschnitt wird das Verhältnis von Judentum und Christentum gesondert behandelt. Zunächst bringt *J. Maier,* Prof. für Judaistik in Köln, eine geschichtliche Hinführung. Anschließend *J. Petuchowski,* Forschungsprof. für jüdische Theologie und Liturgik am Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio/USA, das genannte Thema in jüdischer und abschließend *Cl. Thoma,* Prof. für Judaistik in Luzern, in christlicher Sicht. Allen drei Darbietungen ist eine wohltuende Toleranz eigen, wobei Grenzen, bleibende Differenzen, aber auch Möglichkeiten des Dialogs ausgesprochen werden. Ausführliche Literaturhinweise und ein ebensolches Register runden diesen Band ab.

Linz *Josef Hager*

DOGMATIK

SCHNACKENBURG RUDOLF (Hg.), *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche.* (19.) (Patmos-Paperbacks, Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 89.) Düsseldorf 1979. Ppb. DM 14,80.

Das uralte Problem des Bösen, sein Woher, seine Macht, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit seiner Überwindung sind Fragen, die den Menschen nie in die Gleichgültigkeit entlassen. Zu allen Zeiten ist das Böse mit entscheidend gewesen und geblieben, an dem sich nicht zuletzt die Frage berechtigter Hoffnung auf wirkliche, gar erfahrbare Erlösung immer neu entzündet. So nimmt es nicht wunder, wenn diese alte Frage immer wieder angegangen wird, auch wenn es keine ,,endgültige" Antwort zu geben scheint.
Das Buch bringt die Vorträge einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern mit dem Thema ,,Die Kirche und die Macht des Bösen" und die einer Tagung über die Erbsünde in Regensburg zum Abdruck und macht sie damit vielen zugänglich. Der Hg. steuert, neben einem in das Problem einführenden Vorwort (7–10), den wichtigen Beitrag ,,Das Problem des Bösen in der Bibel" (11–32) bei. Er stellt vor, wie die Frage nach dem Geheimnis des Bösen in der Bibel gestellt ist, um dann ,,die Stellung Jesu zum Bösen" wie auch das Problem ,,*das Böse* und *der* Böse" zu behandeln. Zu den von ihm gezogenen ,,theologischen Folgerungen" würde man freilich die Frage wenigstens anmelden, ob die in Röm 8, 38 genannten, ,,unser Dasein bedrängenden und bedrohenden Dinge" wirklich ,,auf einer Ebene stehen" (24) und es eine ,,übermenschlich starke, die Menschen niederzwingende Macht des Bösen auch bei Jesus" gibt (31). Jedenfalls würde

man gern Auskunft darüber haben, wie es dann noch mit der menschlichen Freiheit und also Verantwortlichkeit gegenüber dem Bösen bestellt ist. Sonst ist man aber für die Zusammenstellung Sch.s dankbar, nicht zuletzt auch für die aufgeschlüsselten Literaturhinweise (31 f).
P. Stockmeier gibt Einblick in den ,,Teufels- und Dämonenglauben in der Geschichte der Kirche" (33–55). In behutsamer Darstellung legt W. Kasper ,,Die Lehre der Kirche vom Bösen" dar (68–84), und zwar in ständiger Bezugnahme auf heutige, ja ganz konkrete Fragestellungen auf Grund jüngster Ereignisse. Erfreulicherweise enthält er sich vorschneller ,,Lösungen" im Blick auf solche Anfragen an die Theologen, die eine Klarheit verlangen, die wir wohl in dieser Welt nicht erreichen könnten. H. Bürkle läßt den Blick auf das Problem des Bösen in anderen Religionen richten in seinem Beitrag ,,Schuld und Erbe. Ein Dialog mit anderen Religionen über die Erbsünde" (85–97), wobei Hinduismus, Buddhismus, Islam und Stammesreligionen zur Sprache kommen. Leo Scheffczyk bringt einen gediegenen Überblick über die Lehre der Kirche zur Erbsünde im Beitrag ,,Das Dogma von der Erbsünde. Biblische Grundlagen – geschichtliche Entwicklung – Bedeutung für die Gegenwart" (107–119). Der Titel läßt erkennen, in welchem Sinne das Wesentliche zur Sprache kommt, bis hin zu ,,Versuchen einer Neuaussprache" der Wahrheit von der Erbsünde (118 f).
Zwei Beiträge sind noch nicht genannt: Der von E. Ringel, ,,Das Böse in unserer Gesellschaft" (56–67) und W. Wickler, ,,Biologische Deutung der Erbsünde. Ist die Erbschuld eine nachweisbare Belastung?" (98–106). Der Rez. muß gestehen, daß er über diese beiden Beiträge recht unglücklich ist. Nicht so sehr über das, was diese beiden Wissenschaftler aus ihrem eigenen Wissenschaftsbereich beisteuern, als vielmehr über dessen Einordnung in einem solchen Sammelband. Sie wird eher Verwirrung stiften, zumal, wie es scheint, nicht begriffen ist, worum es in christlicher Lehre vom Bösen bzw. von der Erbsünde eigentlich geht. Das hier im einzelnen aufzuweisen, ist kein Platz. Doch dürfte erkennbar sein, daß Sätze wie ,,Den Willen Gottes zu erfüllen nennt man auch in der Gnade leben. Nach theologischer Lehre ist Gnade das Mittel, die menschliche Unzulänglichkeit auszugleichen. Die Bereitschaft, von dieser Gnade Gebrauch zu machen, bekundet man beim Taufversprechen, und folgerichtig tilgt die Taufe die Folgen der Erbsünde" (!) (102) besser nie gesagt, noch weniger gedruckt worden wären. Zumindest wäre eine theologische Richtigstellung dringend notwendig. Das umso mehr, als Aussagen nichttheologischer Wissenschaftler (leider) automatisch mehr Gewicht bekommen als die besonnener Theologen. Es ist zu wünschen, daß jedenfalls auf jenen Tagungen entsprechend Klarheit geschaffen und grobe Mißverständnisse beseitigt wurden. Man würde sie gern auch in diesem Buch verzeichnet finden.

Wien *Raphael Schulte*

SCHUMACHER JOSEPH, *Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes*. (336.) (Freib. Th. St., Bd. 114). Herder, Freiburg 1979. DM 58.–.

Wir alle kennen die griffige, wenngleich fragwürdige Formel: ,,Die Offenbarung ist mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen." Sie will auf ihre (zweifelhafte) Weise etwas Richtiges unseres christlichen Glaubensgutes zur (Schul)Sprache bringen, nämlich daß es ein verbindliches Offenbarungsgeschehen von Gott her in historisch-einmaliger Ereignishaftigkeit gibt, das sich folglich nicht wiederholt. In dem Maße als Geschichte auf Entschiedenheit hin drängt, zumal die Geschichte Gottes mit dem Menschen, muß es eine Vollendung auch des historisch-verbindlich Vermittelten geben. So stellt sich die Frage nach dem ,,Abschluß" solcher Offenbarung, eine Frage, die seit der Ausbildung des Schriftkanons immer empfunden wurde.
Diesem Problem widmet sich diese Habilitationsschrift. Sie fragt ,,nach dem Begriff und dem Wesen der Offenbarung, nach dem Problem ihres Abschlusses im Neuen Testament und in der Geschichte des Glaubens bis hin zum II. Vaticanum, nach dem Grund und dem tieferen Sinn des Abschlusses der Offenbarung mit dem Christusereignis und mit den Aposteln und nach der Bedeutung der Dogmenentwicklung in diesem Zusammenhang. Endlich unternimmt sie es, den Abschluß der Offenbarung, die Zeit der Apostel, genau zu terminieren" (29). Dieser Zielsetzung entspricht die Gliederung der Arbeit. Im 1. Teil, ,,Die konkret-geschichtliche Offenbarung, das Fundament der Kirche", wird Begriff und Wesen der Offenbarung vorgestellt, mit einem Exkurs über Privatoffenbarungen (31–77). Der 2. Teil ist der ,,Frage des Abschlusses der konkret-geschichtlichen Offenbarung gewidmet"; es wird dazu vorgestellt, was die Schrift und die Geschichte des Glaubens dazu sagen, wie auch der Abschluß der Offenbarung als theologisches Problem (79–194). Der 3. Teil versucht sodann, ,,die zeitliche Fixierung des Abschlusses der konkret-geschichtlichen Offenbarung, das Problem der apostolischen Zeit" zu bestimmen (195–316). Ein ,,Rückblick" faßt das Ergebnis zusammen; ein Register beschließt das Werk, dem übrigens auch ein sehr reichhaltiges Literaturverzeichnis beigegeben ist.
Soll man diese Untersuchung beurteilen, so drängt sich einem ein eigenartig zwiespältiger Eindruck auf. Auf der einen Seite ist dem Vf. eine enorme Fleißarbeit zu bescheinigen; wer über den Begriff der Offenbarung, über den des Apostels, der apostolischen Zeit, der Inspiration u. ä. eine gediegene Zusammenstellung der Auffassungen entscheidender Theologen und der Aussagen des kirchlichen Lehramtes finden möchte, kann auf dieses Buch verwiesen werden. Es bringt eine reichhaltige Zusammenstellung einschlägiger Belege; dem hat sicher auch die sehr umfangreiche Literatur gedient, die aufgearbeitet wurde. Steht freilich zur Frage, wie jener ominöse Schulsatz sinnvoll, und zwar in heutiger Theologie, verstanden sein könnte, dann

stellt sich ein anderes Bild ein. Um das zu zeigen, kann hier aus Raumgründen natürlich nur auf einiges verwiesen werden.
Da ist zunächst die Definition von „Offenbarung", vor allem auch im Blick auf den Ausdruck „Abschluß der Offenbarung". Zwar existiert die Unterscheidung „natürliche Offenbarung" – „übernatürliche Offenbarung". Ob sie aber so angewendet werden darf, wie es Sch. tut, ist zu fragen. Dem in Röm 1,18–21 Gemeinten, als Offenbarung „nur im analogen, d. h. im uneigentlichen, im abgeleiteten Sinn" (46 mit 47), ist kaum theologische Gerechtigkeit widerfahren, ganz abgesehen davon, ob „analog" „uneigentlich" heißen darf! Irenäus z. B. war da prinzipiell anderer Ansicht, wie Sch. selbst weiß (vgl. 85). Und ein Satz wie „Die Notwendigkeit der allgemeinen nicht amtlichen übernatürlichen Offenbarung ist zu folgern aus den ersten Kapiteln der Genesis, die bezeugen, daß Gott irgendwie zur gesamten Menschheit gesprochen hat" (51) wäre in einer theol. Habilitationsschrift lieber nicht geschrieben worden. Wenn man nun fragt, was da „abgeschlossen" und also „offenbart" worden ist, dann begegnet folgende stereotype Formel: „Abgeschlossen ist die Offenbarung als Realitätsübergabe. Die übernatürlichen Realitäten, in denen Gott sich selbst der Menschheit mitgeteilt hat" (143 f); Offenbarung ist „das Ins-Werk-Setzen der übernatürlichen Realitäten und ihre (im erschließenden Wort erfolgende) Übermittlung an die Menschen" (144). Was zu diesen „Realitäten" zu rechnen ist, wird beispielhaft an folgendem Satz klar: „Die ins Werk gesetzte übernatürliche Realität ‚Gemeinschaft mit Gott' war zur Zeit der ‚Himmelfahrt' nicht vollständig durchgeführt, wie Gott es gewollt hat. So kamen unter anderem etwa die . . . der inspirierten Schrift und der Kirche, gewissermaßen Teilmomente der Inkarnation, noch hinzu" (157). Ja, die „revelatio" „besteht in einem ganzen Kosmos von ihm (Gott) geschaffener übernatürlicher Realitäten und in dem diese Realitäten aufschließenden Wort" (197). „In der Inspiration einer Schrift setzt Gott je eine neue übernatürliche Realität ins Werk und tut sie der Menschheit darin kund" (290). Daß diese übernatürliche Offenbarung als abgeschlossen zu gelten hat, ist nochmals Offenbarung Gottes (vgl. 321 u. ö.). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier manche theol. Begriffe, je an gegebener Stelle zu Recht so oder so definiert, so in eins gesehen, so miteinander vermengt werden (wie z. B. Offenbarung und Inspiration; Offenbarung und Dokumentation des Offenbarungsinhaltes usw.), daß das Problem immer wieder verschoben und somit keine heute akzeptable Lösung erreicht wird.
Wenn der Autor des weiteren selbst bemerkt, es sei besser von „Fülle" und „Vollendung" statt von „Abschluß" zu sprechen, warum zieht er nicht die Konsequenzen und bietet, jene unglückliche Schulformulierung überwindend, diese (übrigens vom II. Vaticanum bevorzugten) Ausdrücke an (vgl. 137 u. ö.). Offenbar war er von einer Idee befangen, so daß er sich nicht selten selbst widerspricht (vgl. die Aussagen 91 mit 90; die 140 und 320 mit denen von 137 u. ö.). Auch daß etwas „einschlußweise definiert" sein soll, nämlich seitens des kirchlichen, gar außerordentlichen Lehramtes (Tridentinum!), sollte man nie behaupten, da es einem entscheidenden theologisch-heuristischen Prinzip widerspricht (vgl. 148). Alles in allem: So sehr man viele Darlegungen gern unterschreibt, manches als gute Zusammenstellung gern übernimmt, so wäre man froher, das aufgeworfene Problem nach den heute gegebenen Möglichkeiten beantwortet sehen zu können.

Wien *Raphael Schulte*

KÖSTER HEINRICH, *Urstand, Fall und Erbsünde.* In der Scholastik. (HB der Dogmengeschichte, Bd. II, Fasz. 3b). Herder, Freiburg 1979.

Dieser Faszikel des sich nun erfreulicherweise immer mehr komplettierenden *HB der Dogmengeschichte* behandelt die für das christliche Gottes- und Menschenverständnis wesentlichen Artikel von Urstand, Fall und Erbsünde in einer dem heutigen Verstehen nur schwer zugänglichen Phase der Theologiegeschichte: der Scholastik. Ihre Denk- und Sprachwelt präsentiert sich uns vielfach als eine Art spekulatives „Riesengebirge", mit seiner Tendenz zu intellektuell Verstiegenem, Abstraktem. Dennoch ist K. zuzustimmen, wenn er auf die notwendige Aufgabe des Theologen verweist, diese eigentümlichen Versuche jeder Epoche, die heilsgeschichtliche Erfahrung des Menschen mit Gott mit den ihnen je eigenen Mitteln der Reflexion und Artikulation zu bewältigen, sorgfältig ins Licht des gegenwärtigen Bewußtseins zu heben. Um die Uferlosigkeit des Materials zu reduzieren, beschränkt K. seine Untersuchung ausschließlich auf gedruckte Quellen und legt sich in der Zitation von Texten Sparsamkeit auf. Dennoch überragt seine zusammenfassende Darstellung oft nur wie die Spitze des Eisberges das umfangreiche „Anmerkungsmeer" mit seinen wertvollen Verweisen und Belegen.
Was die Methode betrifft, so wählt hier K. anstelle des wegen unvermeidbarer Wiederholungen raumverschwendenden und auch ermüdenden Verfahrens, die Autoren in chronologischer Abfolge zu behandeln, ein systematisches Verfahren, das „die innere Problematik der Sache zur Leitlinie" erhebt und notiert dann innerhalb dieser Problemaspekte chronologisch den Beitrag der verschiedenen Autoren. Das erscheint dem Rez. nicht nur sparsamer, sondern auch in anderer Hinsicht vorteilhaft und sympathisch. Die außergewöhnliche Klarheit und Übersichtlichkeit, mit der alle wichtigen Beiträge dieser Epoche in 28 Paragraphen zur Darstellung kommen (bei aller nur wünschenswerten Sorgfalt in der Notierung der vorkommenden Lehrdifferenzen), ist dafür ein gutes Zeugnis. Nach einer knappen Einleitung, die auf die wichtigsten Veränderungen im theol. Denken und seinen Voraussetzungen hinweist – wie des gewaltigen Einstromes und der Neubelebung des Rationalismus der Antike, der sich neben der lectio

(Schrift und Väter) deutlicher formulierenden quaestio etc. – behandelt K. unter den drei schon im Buchtitel angezeigten Begriffen – Urstand, Fall und Erbsünde – das Thema.
Das 1. Kapitel macht die vielfachen Gründe der Theologen verständlich angesichts der aktuellen Heillosigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen über einen der Güte und Allmacht des Schöpfers entsprechenden Urstand mit all seinen Prärogativen zu reflektieren. Erkenntnisleitend ist dabei (und ist auch der Grund der Hyperkompliziertheit der Reflexion) der streng historisch verstandene Genesisbericht. Das 2. Kapitel befaßt sich mit den für die spekulative Vernunft nicht weniger anstrengenden Fragen der bibl. Tradition: des Prüfungsverbotes, Art der Versuchung und des Versuchers, des verschiedenen Anteils der Frau und des Mannes an der Schuld . . . Das 3. Kap. dokumentiert schließlich den breiten Raum und das starke Interesse dieser Epoche an den Fragen der Folgen der Übertretung der Stammeltern für die nachfolgenden Generationen, wobei sich gerade hier das Gewicht der augustinischen Tradition als determinierend erweist.
K. ist große Sachkenntnis, Sorgfalt und eine außerordentliche Fähigkeit, die oft komplizierten Theorien verständlich darzustellen, zu bescheinigen. K. erliegt auch nicht der naheliegenden Versuchung, Prinzipien und Methoden seiner Autoren zu problematisieren, er stellt exakt die Fakten dar und ordnet sie ein. Schließlich verdient die sprachliche Eleganz Erwähnung, mit der K. das archivalische Material schmackhaft macht. Man darf daher mit Interesse auf die Darstellung der weiteren geschichtlichen Entwicklung dieses Themas bis zur Gegenwart durch den selben Autor warten.

Graz *Otto König*

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. Th. St., 16.) Grünewald, Mainz 1980.

Daß wir Konzilstexte wie auch andere verbindliche Aussagen der Kirche jeweils aus ihrer Zeit, aus ihrem konkreten Anlaß und unter Berücksichtigung des theologiegeschichtlichen wie auch konkret-lebendigen Kontextes im Leben der Kirche der betreffenden Zeit zu verstehen, zu interpretieren und ihre Verbindlichkeit für heute zu erheben haben, ist heute klarer erkannt als zu anderen Zeiten. Das impliziert freilich die Notwendigkeit entsprechender historischer und theol. Arbeit, diesen Kontext zu erheben und für uns heute relevant darzustellen. In diesem Sinn ist man immer dankbar und muß es sein, wann immer ein Theologe diese (sehr entsagensvolle!) Arbeit auf sich nimmt, um für eine bestimmte Frage jene Einsicht zu erreichen und anderen zu vermitteln. Das vorliegende Buch ist in diesem Rahmen zu sehen. Es ist eine minutiöse Untersuchung zu dem im Thema recht ausführlich umschriebenen Fragepunkt, als Dissertation an der Gregoriana in Rom angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet.
Weil „Erfahrung" heute ein viel gebrauchter, nicht selten auch mißbrauchter Begriff mit einem oft schillernden Inhalt darstellt, war von vornherein der Gefahr zu wehren, mit diesem heutigen Begriff Fragen an die Texte des vergangenen Jh. heranzutragen, die sie selbst damals keineswegs vor Augen hatten. So hat Vf. den Fragepunkt seiner Untersuchung aufs genaueste eingeschränkt, ihn präzis genannt und, was in solchen Fällen nicht immer glückt, ihn auch bis zum Schluß durchgehalten. Das hat freilich zur Folge, daß in seinem Buch nicht nur keine Antworten auf heutige Fragen zu erwarten sind, sondern auch für das vergangene Jh. nur das zur „inneren Erfahrung" erhoben wird, was sich auf den präzis angegebenen Fragepunkt bezieht. Das ist kein Manko der Arbeit, wohl aber eine Warnung an die Leser, nicht etwas zu erwarten, was die Arbeit nicht zum Ziel hatte.
Nach der klärenden Einleitung bespricht das 1. Kap. „die Problematik der ‚experientia interna' am Collegium Romanum vor dem I. Vaticanum" (17–65); es wird die Lehre besonders des G. Perrone (1794–1876) wie auch bestimmter schriftlicher Dokumente herausgearbeitet, die den weiteren Horizont des Problems bestimmten. Im 2. Kap. kommen „Franzelin und die Problematik der ‚experientia interna'" zur Sprache. Damit ist schon die nähere Vorbereitung für das Konzil erreicht. Hat doch Franzelin, der sich mit dem Fideismus der Zeit auseinandergesetzt hat, das entsprechende Votum für die theol.-dogmatische Vorbereitungskommission verfaßt (66–104). „Die Auseinandersetzung Franzelins mit Kuhn" stellt den Inhalt des 3. Kap. dar, woraus ein konkreter Hintergrundanlaß für den von Franzelin verfaßten Votumstext klarer hervortritt, als es bis jetzt bekannt war. Das 4. Kap. legt „die Problematik der ‚experientia interna' auf dem I. Vaticanum" selbst dar (170–247). In minutiöser Auseinandersetzung mit den Quellen der Zeit, zumal den in Rom erreichbaren, kann auf diese Weise die Aussageabsicht des Konzils klar erkannt werden; sie weicht nicht wenig von dem ab, was ursprünglich Franzelin in seinem Votum angepeilt hatte. Das 5. Kap. bringt schließlich „die Aussage des Konzils vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Kontextes" ins Licht (248–266). 2 Anhänge liefern sonst schlecht zugängliche Quellentexte (u. a. 2 bisher unveröffentlichte Briefe Kleutgens). Ein reichhaltiges Quellen- und Literaturverzeichnis wie ein Namensverzeichnis schließen das Buch ab. Wie schon angedeutet, kann dem Vf. eine intensive, sauber erarbeitete Untersuchung mit entsprechendem Ergebnis bescheinigt werden. Sie wird für die konkrete Frage nach sachgerechter Interpretation der Konzilsaussagen ein unentbehrliches Opus darstellen und hat ihren Wert besonders in der Erhebung der theologiegeschichtlich wichtigen Prämissen, Fragepunkte und kath.-innertheol. wie kontrovers-theol. Lehrverschiedenheiten. Darüber hinaus kann sie einige Kor-

rekturen an gängigen Meinungen anbringen und daher zur besseren Interpretation des I. Vatikanums beitragen, nicht zuletzt auch für eine theol. Weiterentwicklung der behandelten Frage.

Wien *Raphael Schulte*

MÜLLER ALOIS, *Glaubensrede über die Mutter Jesu*. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive. (150.) Grünewald, Mainz 1980. Kst. DM 18,80.

Mit diesem Buch will der Autor eine gewisse Schuldigkeit einlösen, die, wie er sagt, auf ihn aufgrund der neueren theologischen Entwicklung zugekommen ist. Er schrieb für die heilsgeschichtliche Dogmatik „Mysterium Salutis" den mariologischen Teil (in Bd. III/2), der, 1963 verfaßt, „noch wesentlich auf dem Boden der ‚alten' Theologie steht", wenngleich kritisch (vgl. 10). Demgegenüber ist es jetzt „die Absicht dieses Buches, die Theologie über die Mutter Jesu mit den Mitteln und Methoden darzustellen, welche für die großen Themen in der Theologie (gemeint sind: Gott, Christus, Kirche usw.) bereits angewandt wurden" (9). Damit will der Autor freilich keine „‚allgemeingültige' katholische Marienlehre proklamieren", vielmehr „aus der Sicht und im Dienst eines bestimmten theologischen Denkens" seinen Beitrag leisten und diesen entsprechend verstanden wissen (vgl. 10). Von daher versteht sich Inhalt und Aufbau des Buches. Im 1. Teil geht es um die Frage: „Was ist theologische Rede?" (17–48). Darauf gibt M. die Antwort, die dann für das Weitere maßgeblich werden wird. Im 2. Teil wird „Maria als bisheriges Thema der Theologie" dargestellt (49–85), genauer „Maria im Neuen Testament" (51–74) und „die Geschichte der theologischen Rede über Maria" (75–85). Der 3. Teil schließlich bringt den „Entwurf einer heutigen Glaubensrede über die Mutter Jesu" (87–150), wobei folgende Hauptpunkte vorgelegt werden: „Marias Messiasmutterschaft; Marias Heiligkeit; Marias soteriologische Bedeutung; Marienverehrung; Ergebnisse." Es muß nicht erst betont werden, wie froh man ist, wenn sich ein Theologe besonnen diesem Kapitel unseres christlichen Glaubens zuwendet, nämlich dem, wo von Maria unausweichlich die Rede sein muß, will man dem historisch-heilsbedeutsamen Handeln Gottes gerecht werden; denn leider gibt es nach wie vor unbesonnene Zugänge und Darstellungen, um von unbrauchbaren oder unverantwortlichen zu schweigen. Desgleichen ist zuzugestehen, daß es mehrere Zugangs- und Darstellungsweisen für ein und denselben Glaubensinhalt gibt, die nebeneinander und miteinander bestehen können und sollen. So gesehen ist M. zuzustimmen, daß sein Entwurf unter den von ihm ausgearbeiteten Grundlinien theol. Rede zu beurteilen ist. In vielem kann man ihm beipflichten. Was freilich nicht hindert, daß der Wunsch aufkommt, er hätte sich noch viel radikaler dem heute methodisch, exegetisch und theol. Möglichem zugewendet und es zur Wirkung kommen lassen, was sicher nicht zum Nachteil einer christlich vertretbaren Rede von Maria gereichen würde.

Es sei hier nur auf ein Element hingewiesen. Es ist nicht einzusehen, wieso in Bezug auf Mt 1–2 und Lk 1–2 doch immer noch und wieder von „Kindheitsgeschichten" die Rede ist. Warum nehmen wir den Exegeten nicht endlich ab, was sie herausgearbeitet haben (freilich auch selbst immer wieder zu vergessen scheinen), daß diese Kapitel Prologe sind! Wir kennen weder Kindheits- noch Jünglings- noch Mannesgeschichten Jesu, sondern eben das Euangelion (vgl. dazu R. Schulte im selben Band „Mysterium Salutis"). Läßt man das einmal gelten, dann stellen sich prinzipiell andere Fragen für die Textaussagen dort. Dann wird man erkennen, daß es unsinnig ist, von „vaterloser Lebensentstehung Jesu" u. ä. zu reden, auch wenn der Ausdruck, wie bei Schürmann in seinem Lukaskommentar, immer noch oft begegnet. Dann würde man endlich aufhören, von so Absurdem wie „Jungfrauengeburt" zu sprechen, vielmehr endlich davon, daß Maria, die sich laut Lk 1,34 als jungfräuliche Braut versteht (was Mt 1,18 ff auf seine Art bestätigt), die Mutter Jesu, des Sohnes Gottes war (und ist), und zwar auf die Weise, wie sie, läßt man die Texte wirklich selbst sprechen, bei Mt und Lk (und nicht nur dort) vorgestellt wird. Läßt man diese Stellen wirklich sagen, was sie selbst sagen wollen (und das haben uns die Exegeten erkennen lassen), dann wird auch klar, daß es eine unverantwortliche theol. Verkürzung ist zu sagen, bei Mk, Paulus, Johannes sei davon nirgends die Rede. Natürlich hatte z. B. Paulus kein Interesse an „Jungfrauengeburt", aber nicht deswegen, weil er sich bei dem, was mit diesem schon sprachlich absurden Ausdruck gemeint sein soll, um ein für ihn theol. „Uninteressantes" handelt, sondern deswegen, weil er von Jesus Christus genau in der Weise spricht, wie es Mt und Lk tun. Das näher nachzuweisen ist hier kein Raum. Jedenfalls erscheint es nach wie vor dringlich, diesem Komplex endlich die theol. Behandlung zuteil werden zu lassen, die ihm als Teil des Euangelion gebührt. Dann könnte dem prinzipiell zu begrüßenden Anliegen und Ansatz im Buch M.s viel mehr Erfolg beschieden sein, als es wahrscheinlich jetzt der Fall sein wird. Danken wir dem Autor für den Mut, sich selbst nach vorne hin zu korrigieren und einen Weg versucht zu haben; er war seinerseits gemeint als Anstoß, der hier aufgegriffen wurde (vgl. 10).

Wien *Raphael Schulte*

VORGRIMLER HERBERT, *Hoffnung auf Vollendung*. Aufriß der Eschatologie. (176.) Herder, Freiburg 1980. Kart. DM 25,80.

Als eine Einführung in die Probleme der Eschatologie will dieses Buch in der Reihe der „Quaest. disp." verstanden sein. Der 1. Teil bringt eine Rückfrage nach der bibl. Eschatologie. Es wird das AT in seinen sehr verschiedenen Aussagen befragt, die zuerst einen innerweltlichen Durchbruch der Herrlichkeit Jahwes kennen, dann aber auch zusehends immer mehr die Überwindung

des individuellen Todes bis zur vollen Aussage der Auferstehung bringen. Die nt Aussagen bauen auf den atl. Motiven und Begriffen auf. Wenn von einer Eschatologie Jesu gesprochen wird, muß zuerst seine Thematisierung des Reiches Gottes in den Blick genommen werden. Jesus verstand sein Wirken als ein „Endzeitgeschehen", qualifiziert als Zeit der Entscheidung. Die Rede vom Reich Gottes ist spannunggeladen: Jesus erwartete offensichtlich, daß das Reich Gottes in absehbarer Zeit offenbar würde, u. z. in Verbindung mit seiner Person und seinem Wirken. Wenn die Naherwartung am Nichtgelingen der Israelmission scheiterte, ist dieser Tatbestand nicht einem „Irrtun" Jesu zuzuschreiben, sondern der unkalkulierbaren Freiheit des Menschen.

Wie ist aber der Tod Jesu zu diesem Scheitern zu verstehen? Hat Jesus seinen Tod als heilseffizient gesehen? Darüber streiten die Exegeten. Ohne näher auf die Pro- und Kontraargumente, die V. bringt, eingehen zu können, seien einige grundsätzliche Erwägungen gebracht, die dem Buch von H. Schürmann „Jesu ureigener Tod" (Herder 1975) entnommen sind. Schürmann stellt bei den negativen Aussagen einen Einfluß von R. Bultmann fest, der erklärte: „Ob oder wie Jesus in ihm (dem Tod) einen Sinn gefunden habe, können wir nicht wissen." Schürmann nennt das ein „theologisches Vorurteil" und stellt ganz lapidar fest: „Es ist ganz unwahrscheinlich, daß die nachösterliche Gemeinde nicht in entscheidender Weise vom Verhalten und vom Wort Jesu geprägt sein soll" (23). „Die Möglichkeit, daß Jesus seinen Tod und diesen sogar als Heilstod mit seiner Basileiaverkündigung zusammendenken konnte, kann schwerlich in Abrede gestellt werden" (41). Sehr treffend argumentiert Schürmann weiter: „Was heißt in der Geschichtswissenschaft ‚Nachweis' der Tatsächlichkeit? Seit wann bedarf es in ihr der ‚Belege', seit wann sind Konvergenzgründe nicht ausreichend, um Möglichkeiten in den Blick zu heben, um zu Wahrscheinlichkeiten oder evtl. sogar zu moralischen Gewißheiten zu führen" (52). Diese Aussage Schürmanns scheint sehr beachtenswert zu sein gegenüber allzu forschen Behauptungen der Exegeten, wie z. B. auch in diesem Buch: Das Streitgespräch Jesu mit den Sadduzäern über die Auferstehung sei nicht Jesus selbst zuzuschreiben (42).

Der Vf. behandelt dann die nachösterliche Eschatologie, aufgeschlüsselt nach den bibl. Befunden, vor allem bei Paulus. Aufs Einzelne einzugehen, ist hier nicht möglich, nur die gemeinsame Linie soll angedeutet werden: Das Eingreifen Gottes in der Auferweckung Jesu bestätigte seine Sendung und warf sein Licht auch auf das Endschicksal der Jesusanhänger: Sie würden bei der bald zu erwartenden Parusie mit Jesus leibhaft erscheinen.

Im 2. Teil bringt Vf. systematische Grundpositionen zur Eschatologie. Er stellt fest: Die eschatologischen Aussagen der Bibel lassen sich nicht zu einem geschlossenen System zusammenbringen. In Bildern wird ein Vielerlei disparater Aussagen gebracht, die jeweils gedeutet werden müssen. Das Verstehen sucht, wie Bultmann richtig sagt, den Sachgehalt in der Sprachgestalt. Was das konkret heißt, hat K. Rahner einmal herausgestellt: Eschatologie ist keine antizipierende Reportage später erfolgender Ereignisse. Es ist vielmehr ein Vorblick des Menschen aus seiner, durch das Ereignis Jesu Christi bestimmten heilsgeschichtlichen Situation auf die endgültige Vollendung dieser seiner Daseinssituation. Sein Wissen um die Eschata bedeutet keine Enthüllungen über die Zukunft, die nicht in den Erfahrungen Jesu grundgelegt sind. Weder die hl. Schriften noch die Theologen bieten uns genügend Licht, um das zukünftige Leben nach dem Tod richtig zu beschreiben. Leben und Liebe sind die hermeneutischen Schlüsselworte für diese Zukunft. Es geht um die Frage, wie Gott in diese Welt eingreift und ob die Menschen das Heil einfach passiv zu erwarten haben oder es mitgestalten dürfen, ja sollen. Die moderne Theologie, die von Gott als der Zukunft des Menschen spricht, will Gott sehen als die größere, unseren eigenen Entwürfen jenseitige Zukunft unseres geschichtlichen Lebens. Die Welt ist nach ihr erfahrbar als eine entstehende, auf die Zukunft Gottes hin entstehende Welt, für die auch die Hoffenden Verantwortung tragen. Die Orthodoxie des Glaubens sei in einer solchen Welt ständig umzusetzen in die Orthopraxie der Veränderung dieser Welt im Horizont der verheißenden Zukunft Gottes. Die aus ihr entstehende „politische Theologie" versucht die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren. Zukunft ist dann zu sehen als produktive Weltveränderung und als Annäherung an den kommenden Gott in einem.

Ein weiterer Abschnitt behandelt „eschatologische" Entwürfe. Die heutige systematische Theologie erkennt die umfassende Dimension der Eschatologie und sie sieht in der Christologie ihre Mitte: In der Auferweckung Jesu ist das Heil der Menschheit irreversibel begründet. Aus der Auferweckung Jesu ergibt sich die Offenbarung Gottes, daß er sich die Zukunft als Vollendung des einzelnen Menschen und der Menschheitsgeschichte vorbehalten hat. Aber damit ist nicht die Alleinwirksamkeit Gottes beim Prozeß der zu vollendenden Erlösung mit ausgesprochen. Die frühere Schultheologie hat diesen Prozeß mißverständlich als bloße Zuwendung der schon fertig bereiteten Erlösung beschrieben. Die christliche Hoffnung richtet sich gewiß, aber nicht nur darauf, daß Gott „meine Zukunft" ist und „meine" Sinn- und Glücksfrage lösen wird. Die Welt gehört zum Menschen. Er ist gesellschaftlich verfaßt, und daher muß Welt, Materie und Geschichte positiv mit in die Vollendung eingehen. Zwar stelle – so Vf. – die biblische Offenbarung weder eindeutig eine neue Schöpfung als zweite, von der ersten verschiedenen Welt in Aussicht noch verheiße sie eine Erneuerung dieser von Kontingenz und Gesetzmäßigkeit geprägten Welt; aber es stelle sich die Frage, inwieweit die äußere menschliche Schöpfung so untrennbar

zum Menschen gehört, daß dessen Vollendung ihre Vollendung ist. Nach Teilhard de Chardin trifft das sicher zu, weil die Evolution nicht bloß eine Vergöttlichung der Menschheit kennt, sondern auch eine Aufnahme aller guten Impulse auf Erden in das Reich, das Christus einmal dem Vater übergibt.
K. Rahner bekennt sich ausdrücklich zu einer abschließenden Vollendung der Menschheitsgeschichte. Die Materie sei dabei mit einbezogen, weil es Materie an sich nicht gebe, sondern nur als unverzichtbarer und integrierbarer Bestandteil der Menschheit. Eine absolute Zukunft ist nach K. Rahner das, worauf nicht wir zugehen, sondern was von Gott auf uns zukommt, das Nichtevolutive, Nichtgeplante, das Unverfügbare. Ein Sichöffnen auf diese Zukunft hin geschehe im Werk der konkreten Liebe.
Die heutige Eschatologie ist nicht mehr denkbar ohne eine erneuerte Theologie der Hoffnung. Anstöße dazu hat E. Bloch gegeben. Seine Zukunftsphilosophie hat sehr viel Positives aus der jüdisch-christlichen Hoffnungstheologie übernommen. Ihr Mangel aber liegt darin, daß sie nur ein ,,Prinzip der Hoffnung" kennt, während die jüdisch-christliche Religion sich zum ,,Creator ex nihilo" bekennt, der in der Auferweckung Jesu die Überwindung des Todes grundgelegt hat. J. Moltmann hat dieses Defizit Blochs aufgearbeitet. Vf. bringt dann den Beitrag der heutigen Befreiungstheologie: Die Verwirklichung der eschatologischen Verheißungen Gottes sind nicht bloß das Ergebnis des ausschließenden Handelns Gottes, sondern auch Suchen nach menschlicheren Lebensformen als Praxis des Glaubens. Die gegenwärtige Situation ist von Angst um die Zukunft geprägt: Mit einem bevorstehenden Ende der Welt wird gerechnet. Aufgabe der Christen kann es nicht sein, mit in dieses Horn zu blasen, sondern in der Nachfolge Jesu eine lebbare Zukunft zu gestalten.
Im 3. Teil des Werkes behandelt Vf. die eschatologische Einzelthematik, u. z. in der Aussage der Bibel, des kirchlichen Lehramtes und der Theologie: Der Tod wird in seiner traditionellen Beziehung zur Sünde gesehen, aber auch aktiv als Mitsterben mit Christus und endgültige Begegnung mit Gott. Auch zum Phänomen der Todesangst wird Stellung genommen. Das Thema Unsterblichkeit wirft viele Fragen auf: Gibt es einen Zwischenzustand für eine zu einem ,,Krüppelwesen" entstellte Seele? Die Vertreter der ,,Auferstehung im Tod" kommen hier zur Sprache. Aber auch die gegnerische Ansicht, die von J. Ratzinger angeführt wird. Was das Thema ,,Gericht" anlangt, so besteht die Überzeugung von der heilsentscheidenden Bedeutung der individuellen Entscheidung, der eine individuelle Rechenschaft entspricht. Die Frage der Verwerfung und einer evtl. Versöhnung (Origenes!) wird dann behandelt und das, was man biblisch unter Läuterung verstehen müßte. Himmel und Auferstehung des Fleisches stehen am Schluß der Abhandlungen des Buches. V. will sein Buch an interessierte Leser adressieren, nicht an Fachleute in Eschatologie. Dazu ist zu sagen, daß diese Leser schon theologisch sehr versiert sein müssen. Man kann sehr viel aus diesem Buch lernen, müßte aber doch manches kritisch lesen.

Linz *Sylvester Birngruber*

MADEY JOHANNES, *Der von Dir, Vater, ausgeht und von deinem Sohne nimmt.* Der Hl. Geist im Beten der Syro-Antiochenischen Kirche. (Oecumenismus Spritualis III). (255.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1980. Ppb. DM 8,80.

Das kleine Büchlein verdient mehr Aufmerksamkeit als viele andere Bd., die einseitig die westliche Problematik behandeln; führt es doch an die Quellen der altorientalischen Kirche zurück, näherhin in jene Stadt Antiochien, in der die Jünger Jesu das erstemal Christen genannt wurden (Apg 11,26). Nach dem Untergang Jerusalems (70 n. Chr.) verbreitete sich von hier aus das Christentum, auf den ,,Flügeln" des Paulus getragen, in den ganzen Mittelmeerraum – was im Bewußtsein aller lebendig ist –, aber auch von Thomas und vielen anderen getragen, über den ganzen Orient bis hin nach Indien. Für diese Ausstrahlung war gerade die Zweisprachigkeit dieser Stadt eine historische Vorbestimmung. Erst im 5. Jh. löste die syrische Kirche zum Großteil ihre Verbindung mit Byzanz und Rom und ging ihre eigenen Wege. Heute kämpft sie, von der großen Weltöffentlichkeit wenig beachtet, einen tragischen Todeskampf. Die Klöster in den hl. Bergen (Tur-Abdin) sind verödet, die letzten Christendörfer in der östlichen Türkei werden systematisch ausgerottet. Die kleinen Reste, darunter nicht zu vergessen die mit Rom unierten Syrer, ,,verharren in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet" (Apg 2,42).
Das *apostolische Erbe* hat sich wohl am besten in den Gebeten der Liturgie niedergeschlagen, gemäß dem Leitsatz: *lex orandi lex credendi*. Die Gebete, und vor allem die orientalischen, zeichnen sich durch Wortreichtum aus. Scharfe und präzise Formulierungen, wie in den klassisch römischen Orationen wird man vergeblich suchen. Aber gerade durch die vielen Wiederholungen und Umschreibungen wird eine Glaubenswahrheit von verschiedenen Seiten immer neu beleuchtet und prägt sich dadurch unauslöschlich dem Bewußtsein des Beters ein.
Das Büchlein will daher anhand von Gebeten aus der *Pfingstliturgie* Texte herausheben, welche die eigenartige Theologie des Hl. Geistes betreffen. Daher wurde der Titel des Buches wörtlich aus der I. Nokturn (Qaum–o) des Pfingstsonntags genommen. Der Hauptteil des Buches (27–94) bringt Eigentexte (*propria*) aus den drei Nacht- und drei Tageshoren zum Pfingstsonntag, -montag und -dienstag, und einen Auszug aus dem Sonntag nach Pfingsten. Dann folgen noch ausgewählte Texte zu verschiedenen Anlässen (95–143). Der Anhang (144–156) bringt Quellen und Notizen, ferner ein syrisch-deutsches Glossar, und Bemerkungen zu den Autoren der syrisch-liturgischen Texte.
Wie man ein lateinisches oder deutsches Brevier

nicht in einem Atemzug lesen kann, so auch nicht diese Auswahltexte. Man muß sie, wie es dem Charakter eines Stundenbuches entspricht, kleinweise meditierend nachbeten. Dann wird man gewahr, welch universale Bedeutung die altsyrische Theologie dem *Wirken des Hl. Geistes* beimaß. Pfingsten ist das Fest der Neuschöpfung im Hl. Geist, der Beginn der Kirche als des Neuen Israel. Die entscheidenden Lebensäußerungen der Kirche sind daher notwendigerweise geistgewirkt. Dies gilt vor allem von den *Sakramenten,* angefangen von der Taufe über das Sakrament der „Vollendung" (Firmung) bis zum Bußsakrament und zur Priesterweihe. Höhepunkt des Geistwirkens ist aber die Feier der Eucharistie. Der juristische Aspekt, den man in Gebetstexten ja gar nicht erwartet, taucht nirgends auf. Was soll aber durch den als Titel gewählten Satz ausgesprochen werden? Sicher etwas, das für die *syrische Theologie* als typisch betrachtet wird. Es soll doch auf die innertrinitarische, heilsgeschichtlich ausgerichtete Bewegung (processio) hingewiesen werden. Der Geist geht vom Vater aus, nimmt vom Sohn und teilt an die Kirche aus. Eine Polemik gegen den Hervorgang des Geistes von Vater und Sohn (filioque) kann man im syrischen Text nicht annehmen, da diese Fragestellung einer späteren Zeit angehört. Woher stammt dann diese Formulierung?

Die Kirche von Antiochien rühmt sich, von Apostel Paulus gegründet worden zu sein. Petri Stuhl-Feier in Antiochien wurde daher auch in der römischen Kirche als eigenes Fest begangen. Am Schluß der Pfingst-Predigt Petri (Apg. 2,33) findet sich das Wort „nehmen", aber in einem anderen Sinn als im Leitsatz dieses Buches; denn hier heißt es: „der erhöhte Kyrios *nimmt* den vom Vater verheißenen (ausgehenden) Geist und schüttet ihn auf alles Fleisch aus". Petrus bringt also eine christozentrische Formulierung der trinitarischen Hervorgänge, der Syrer dagegen eine pneumazentrische. Beide stehen keineswegs im Widerspruch zueinander. Das Leitwort *„nehmen"* verwendet Johannes in bezug auf das Wirken des Geistes in seinem Evangelium in mehrfacher Abwandlung. „Der Geist spricht nicht aus dem Eigenen, sondern was er hört, wird er sprechen; denn er wird aus dem *Meinigen* nehmen (er nimmt also vom Sohn!) und euch verkünden" (Joh 16,13.14). Diese Spur wäre wert, weiter verfolgt zu werden. Jedenfalls muß man sagen, daß die altsyrische Formulierung tatsächlich auf apostolischem Fundament aufruht und gerade deshalb besondere Beachtung verdient.

Abschließend eine philologische Notiz: Das syrische Wort *rûh*–o (westsyrisch), *rûh*–a (ostsyrisch), ist ursprünglich feminin/weiblich. Bis in das 5. Jh. haben die syrischen Schriftsteller dieses Hauptwort auch mit dem femininen Verbum konstruiert, erst unter griechischem Einfluß hat sich der masculine Gebrauch (*der* Geist) durchgesetzt, obwohl das Griechische das Neutrum, *das* pneuma, verwendet. Zum Verständnis der Geist-Theologie dürfte aber wertvoll sein, im Stillen mitzudenken, daß *der* Geist eigentlich *die* Lebenskraft, *die* von Gott ausgehende, alles neu schaffende *dynamis* ist (*die* Macht, *die* Kraft, *die* Liebe). Manche Moderne, die unbedingt einen weiblichen Aspekt im Wesen Gottes betont haben möchten, würden in den Schriften, in denen die altsyrischen Theologen über den Geist handeln – und das Syrische ist nur eine Weiterentwicklung des Aramäischen, der Sprache Jesu – eine ergiebige, aber wegen der Sprachschwierigkeiten schwer zugängliche Quelle vorfinden. Einen Einblick in den *Thesaurus Sancti Spiritus* vermittelt schon die in diesem kleinen Büchlein vorgelegte Auswahl.

Graz *Claus Schedl*

ÖKUMENIK

ÖKUMENISCHES FORUM, Grazer Hefte für konkrete Ökumene. Nr. 3. (161.) Hg. vom Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie Univ. Graz. Graz 1980. S 60.–.

Das 1. Thema dieses Heftes ist „Schrift und Überlieferung". In dieser Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition ist es im 16. u. 17. Jh. durch die Betonung des prot. Grundsatzes der „sola scriptura" und der kath. Betonung der Tradition im Konzil von Trient zu einer Polarisierung gekommen. Aus evang. Sicht behandelt der Wiener Neutestamentler Gottfried Fitzer diese Frage und zeigt auf, wo das ökumenische Gespräch in der Frage der Anerkennung und Achtung der Tradition durch die evang. Christen offen ist; aus kath. Sicht setzt Peter Knauer (Frankfurt) Schrift und Tradition gleich hoch an hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit, weist aber auch darauf hin, daß sie nicht additiv zu verstehen seien.

Das 2. Thema, „Mission und Ökumene", wird von Manfred Müller (Rom) und vom evang. Missionsdirektor Reinhard Müller (Hermannsburg) behandelt; über Ökumene in der Schule, also von der Praxis her, spricht aus kath. Sicht Justinus Greifeneder (Graz). Im Abschnitt „Selbstdarstellung" stellen Wilhelm Dantine (Wien) die evang. Kirche A. B. in Österreich und Erwin Liebert (Wien) die evang. Kirche H. B. in Österreich vor. In den „Informationen" befaßt sich Gregor Larentzakis (Graz) mit dem Besuch des Papstes Johannes Paul II. im November 1979 beim ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. in Konstantinopel; Erzpriester Nikolai Schiwaroff (Sofia) berichtet über den Beginn des theol. Dialogs der röm.-kath. und der orthod. Kirche auf der Insel Rhodos im Mai/Juni 1980; Maximilian Liebmann (Graz) stellt in einer Bilanz zur Anerkennungsdiskussion die Frage, ob die Confessio Augustana nicht durch die sog. Confutatio ohnehin schon anerkannt worden ist. Wolfgang L. Gombocz (Graz) unterzieht Hans Küngs „Existiert Gott?" einer philosophischen Kritik. Den Abschluß bildet eine Stellungnahme zur Frage der Sekten aus der Feder von Wilhelm Zauner (Linz), die von Kardinal König und Bischof Sakrausky unterzeichnet ist und der sich 10 weitere Kirchen angeschlossen haben.

Linz *Peter Gradauer*

BROWN/DONFRIED/FITZMYER/REUMANN (Hg.), *Maria im Neuen Testament.* Eine ökumenische Untersuchung. (304.) KBW Stuttgart 1981. Ppb., DM 32.–.

Maria ist und bleibt ein ökumenisches Thema ersten Ranges, obgleich sich in den letzten Jahren andere Themen in den Vordergrund geschoben haben. 1973 war eine Gruppe kath. und prot. USA-Exegeten mit einer Gemeinschaftsstudie über den „Petrus der Bibel" hervorgetreten. Nun legt die gleiche Gruppe ein Werk vor (1978 in den USA erschienen), das in vorzüglicher Weise über die Marienfrage im NT orientiert. Die Autoren setzen die historisch-kritische Arbeitsweise mit ihren gängigen Methoden voraus. Im Blick steht vornehmlich das theol. Interesse der ntl. Schriftsteller, deren Schriften nicht vorschnell in Harmonie gebracht werden dürfen.
Die Vf. befragten die ntl. Zeugnisse in ihrer vermutlichen historischen Abfolge. Über das NT hinaus wird das Marienthema auch in der Literatur des 2. Jh. verfolgt. Nach dem Urteil der Autoren ist weder bei Paulus noch auch bei Markus ein mariologisches Interesse bemerkbar. Matthäus ist bestrebt, die dürftigen Angaben des Markus zu füllen, Lukas dagegen zeichnet sehr deutlich Maria als Jüngerin. Die matth und luk Kindheitsgeschichten werden eingehend befragt und als Zeugnisse der jungfräulichen Geburt Jesu aus Maria gewürdigt. Die Vf. rechnen mit einer vorevangelischen Tradition von der Jungfrauengeburt, lehnen jedoch die Herleitung aus Jes 7,14 LXX ab. Die Erzählung von der vaterlosen Lebensentstehung Jesu sei eine bis zum Lebensanfang Jesu fortgeschriebene Reflexion der hinter Röm 1,3f greifbaren Christologie. In der Brüder-Jesu-Frage ist nach Meinung der Vf. kein eindeutiges Urteil möglich, doch scheint erst das spätere Interesse an der fortdauernden Jungfräulichkeit Mariens die weitere Interpretation von ἀδελφός hervorzurufen. Die joh Kreuzszene wird als Hinweise des Evangelisten auf die eschatologische Jüngerfamilie gesehen, was wohl zu sehr das luk Erzählinteresse in das 4. Ev. einträgt. Die Untersuchung von Offb 12 bleibt für das Marienthema unergiebig. Die interessante Untersuchung der christlichen Aussagen über Maria im 2. Jh. zeigt die schnelle Ausweitung der mariologischen Themen, doch sind nach Auskunft der Autoren keine vom NT unabhängigen Traditionen über Maria greifbar.
Das Gemeinschaftswerk der 12 Autoren verdient hohe Anerkennung, nicht nur hinsichtlich der wissenschaftlichen Gediegenheit der einzelnen Kapitel, sondern auch wegen des irenischen, auf Konsens bedachten Geistes in allen Ausführungen. Die jeweilige Diskussion wird korrekt referiert, notfalls bleiben auch Einzelansichten als Minderheitsvotum stehen. Daß es Fragen gibt, ist selbstverständlich. Um ein Thema herauszugreifen: Fraglich scheint mir die Deutung der Jungfrauengeburt aus einer Christologie gemäß Röm 1,3f. Die luk Erzählung lebt davon, die Geburt des Täufers durch die Geburt Jesu in den Schatten stellen zu lassen. Was hier (schon wunderbar) κατὰ σάρκα geschah, geschah bei Jesus κατὰ πνεῦμα. Die messianische Sohnschaft Jesu (so vielleicht die frühe Erzählung) erhält durch Lukas eine Tiefendimension, die die vaterlose Lebensentstehung Jesu als Tat des neuschaffenden Gottes, also als eschatologische Neuschöpfung versteht. Lukas könnte sich in der alten Christologie von Röm 1,3f erst nachträglich stilistische Anleihen geholt haben. Für eine Hermeneutik der luk Aussagen sollte auch bedacht werden, daß Lukas die Jungfrauengeburt in seinem ganzen Werk an keiner Stelle mehr literarisch auswertet. Gibt uns der „Historiker" Lukas hier auf seine Art einen Hinweis, wie wir seine Schilderung der Geburt Jesu zu verstehen haben? Die vorliegende Studie ist allen zu empfehlen, die sich um die immer tiefere Erfassung des ntl Marienzeugnisses mühen.

Erfurt *Joachim Wanke*

WALLNER LEO/KARNER PETER, *Ökumene zum Weitergeben.* Ökumenische Morgenfeier im ORF. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1980. Ppb.

Seit dem Jahr 1968 gibt es im ORF die beliebte Ökumenische Morgenfeier. Den Initianten und Gestaltern gilt für diese ökumenische Tat die besondere Anerkennung. Das vorliegende Büchlein bringt aus der Sendereihe eine Auswahl mit Themen von vorwiegend ökumenischem Interesse, z. B. Sendungen an Marienfeiertagen. Die Ausführungen sind theologisch sauber erarbeitet. Sie lesen sich leicht und anregend, da sie ja als gesprochenes Wort verfaßt sind. Sie können natürlich nicht den besonderen Eindruck einer Hörsendung vermitteln, in der die verschiedenen Beiträge von verschiedenen Stimmen gelesen werden und von Musik umrahmt sind.

Wels *Eduard Röthlin*

LENGSFELD PETER/STOBBE HEINZ-GÜNTHER (Hg.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung.* (174.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Ppb. DM 28.–.

Von maßgebenden Theologen wird heute ein vielfacher und weitgehender Konsens in den ehemals wichtigsten konfessionellen Streitpunkten festgestellt, als einzigen und letzten noch dringenden nennt K. Rahner das Primatsproblem. Trotzdem ist noch kein Ende der Kirchenspaltungen abzusehen. Die den großen Konfessionen angehörenden 10 Theologen, deren Beiträge in diesem Bd. vereinigt sind, beleuchten die ärgerniserregende Tatsache, daß es zwar nicht wenige Konsenstexte bereits gibt (H. Meyer liefert 15–30 eine gute Bestandsaufnahme), diese aber nicht wirklich rezipiert werden. H.-G. Stobbe steckt jenes „hermeneutische Problemfeld ab, das heute von einer Reihe von Wissenschaften bearbeitet wird: Psychologie, Sozialpsychologie, Psychotherapie, Interaktions- und Kommunikationsforschung, usw. Es besteht kein Grund, diese Entwicklung für einen Irrweg zu halten, schon gar nicht für Theologen, und noch weniger für solche, die sich der Ökumene verschrieben haben. Ihnen vor allem sollte es

vielmehr zu denken geben, daß die Wissenschaft offenbar im Begriffe steht, auf die ihr eigene Erkenntnisweise Einsichten wiederzugewinnen, die zum festen Bestand spiritueller Überlieferung gehören" (51).
Der bekannte Bonner Systematiker G. Sauter wendet sich in gewohnt scharfsinniger Weise dem Phänomen „Konsens" überhaupt zu, findet es bedenklich, „daß Dokumentationen faktischer Übereinstimmung es offenbar verhindern, den Schritt zur verbindlichen Lehre zu gehen. Der Weg zum Lehrkonsens wird durch das Reden von ‚doctrinal elements' oder durch die Gleichstellung von ‚Lehre' und ‚Zeugnis' versperrt" (62). Konsens darf „weder eine Universalkirche als Beweis für die Glaubenseinheit anstreben noch die Einheit des Glaubens mit einem religiösen Pluralismus verwechseln, der aus den verschiedenen Überlieferungen des Christentums gespeist wird" (63). J. Brosseder setzt sich mit dem luth.-kath. Konsenstext „das Herrenmahl" auseinander. Mit dem „Zeugnis" als ökumenische Aufgabe beschäftigen sich M. Spindler und E. Lessing. M. Garijo untersuchte unter Verwertung reicher Bibliographie (doch erg. A. Grillmeier, Konzil und Rezeption, in: Theologie und Philosophie 45 1970, 321–352; J. B. Bauer, The Reception of the Councils, in: Wort und Wahrheit, Suppl. 2 1974, 94–106) den Begriff der Rezeption und sieht katholischerseits die Schwierigkeit, daß in unserem Verständnis von Lehramt eine aktive Rolle der hörenden Kirche im Rahmen eben der Annahme oder Nichtannahme von Glaubensdingen nicht vorgesehen ist.
Der evang. Referent über Rezeption (M. Seils) erklärt, daß man „beim Dringen auf Rezeption ökumenischer Konsensdokumente an die Grenzen der kirchlichen Entscheidungsmöglichkeiten geraten" ist (114). An praktischen Problemen nennt er schon einmal den „Zeitfaktor": Konsensdokumente werden in jahrelanger Arbeit sorgfältig und umständlich ausformuliert und sollen dann von Leitungsgremien in einer verhältnismäßig kurzen Sitzung beschlossen werden, wozu diese sich dann schwer entschließen können und den „Verständnisfaktor" (evang. Kirchenleitungen bestehen zur Hälfte aus Nichttheologen, denen die Bedeutung solcher Dokumente erst erklärt werden muß, um sie entscheidungswillig zu machen). Wichtig auch schließlich der Bericht über das „Studienprojekt ‚Ökumene am Ort' des Instituts für ökumenische Forschung in Strasbourg" von André Birmelé, Strasbourg (115f), der Hinweis auf „Ökumenische Spiritualität als Voraussetzung von Rezeption" von Lengsfeld (126ff) und H.-G. Stobbe's „Abschlußbericht der Ersten wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica ‚Theologischer Konsens und kirchliche Rezeption'" (135ff).

Graz *Johannes B. Bauer*

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. (103.) Hg. von den Verlagen: Deutsche Bibelgesellschaft und Katholische Bibelanstalt Stuttgart, 2. Aufl. 1981. Dünndruck, Balacron DM 8.–.

Die 2. Aufl. dieses Verzeichnisses stellt eine ökumenisch überaus bedeutsame Frucht der Arbeit an der Endgestalt der Einheitsübersetzung dar – auch die revidierte Lutherübersetzung verwendet die ökumenischen Namensformen nach den Loccumer Richtlinien. Geringfügige Änderungen gegenüber 1971 betreffen u. a. die Rückkehr zur traditionellen Schreibweise von Matthäus, Matthias, Thomas, Kephas . . . Das Büchlein enthält die Loccumer Richtlinien zur einheitlichen Schreibung biblischer Eigennamen sowie die alphabetische Übersichtstabelle mit über 3000 bibl. Namen (mit Notierung abweichender Schreibungen von Hebr, Septuaginta, Vulgata und Lutherbibel). Bibelleser, Studierende der Theologie, Seelsorger, Religionslehrer, Bearbeiter von bibl. und liturgischen Texten können darin rasch die ökumenisch verbindliche Schreibweise eines bibl. Namens finden. Besonders dankbar sei vermerkt, daß für Lektoren auch die Betonung angemerkt ist. Das preiswerte, sorgfältig gestaltete Taschenbuch verdient als Nachschlagwerk weiteste Verbreitung.

Graz *Johannes Marböck*

BÄRENZ REINHOLD, *Das Gewissen.* Sozialpsychologische Aspekte zu einem moraltheologischen Problem (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, Bd. 12). (256.) Echter, Würzburg 1978. (2. Aufl. o. J.) Ppb.

Wenn sich die Zukunft des Menschen am Menschen der Zukunft entscheidet, wenn mehr und mehr das Schicksal der einen vom Verhalten der anderen abhängt und wenn deshalb das rechte Verhalten der vielen zur (Über-)Lebensbedingung geworden ist, dann verdient die Frage, wie es (zunächst beim jungen Menschen, dann aber auch beim Erwachsenen) zu verantwortlichem, gewissenhaftem Entscheiden und Handeln kommt, höchstes Interesse. Sie ruft nicht nur den Ethiker und Theologen auf den Plan, der die innere Verpflichtung des Menschen gegenüber seinesgleichen bzw. seine Verantwortung vor Gott aufzuweisen hat und dennoch weder argumentativ noch appellativ die defiziente und deviante Verhaltenswirklichkeit einzuholen vermag. Hier bedarf die Theologie ohne Zweifel der Kooperation der Humanwissenschaften, gerade auch um die sozialpsychologischen Daten der Gewissensformung zu rezipieren. Mit dieser Themenstellung unternimmt B.'s Innsbrucker Dissertation einen Ansatz zu der immer dringlicher werdenden „Vermittlung von Humanwissenschaft und Moraltheologie" (Vw; vgl. Geleitwort V. Satura). Dabei „möchte diese Untersuchung zeigen, daß die Gruppe das Aktionsfeld darstellt, in dem der Mensch . . . die entscheidende Inanspruchnahme, Veränderung und Erneuerung in seinen normativen Einstellungen und Haltungen erlebt" (14). Nach einem kurzen ersten, einführenden Kapitel (11–16) werden zunächst einschlägige Begriffe und Sachverhalte

(Gruppe, Bezugsgruppe, Norm) erörtert (17–47), was mit einer ,,theologische(n) Reflexion zur Normfrage" (37–47) beschlossen wird. Sodann bieten zwei umfangreiche Kap. (III u. IV) einen ,,empirisch-positive(n) Aufriß von Sozialisation und Gewissensbildung" (48–148) und eine ,,empirisch-experimentelle Explikation der Prägung und Veränderung normativer Haltungen und Verhaltensweisen des Menschen in aktuellen Gruppensituationen" (149–213). Daran schließt sich ein ,,Aufweis psychologischer Aspekte zur menschlichen Freiheit und abschließender Bisoziationsversuch zwischen Sozialpsychologie und Moraltheologie zum Gewissensphänomen" (214–235). Ein kurzes Schlußwort (236f) resümiert, daß beim Gewissen ,,sowohl empirische als auch transzendentale Aspekte zu unterscheiden sind" und dieses ,,weder als ausschließliches Ergebnis der Prägung durch Gruppennormen noch als eine autonome Instanz absoluter Freiheitserfahrung zu erfassen" ist (236).

Nur umrißhaft, unter Verzicht auf einzelnes, seien die Gedankengänge wiedergegeben. So impliziert die Sozialisation, von B. als ,,soziale Auszeitigung der Personalität des Individuums durch Interaktion im Gruppenverband" definiert (49), ein Lernen der Normen und Werte durch die Gruppe (14, 23 u. ö.), das – ein lebenslanger Prozeß – in der Familie beginnt (76–84) und sich in der nach Regeln agierenden Spielgruppe (84–93), insbesondere aber in der Schule weiterentwickelt (93–98), ohne daß ,,der Übergang von heteronomer zu autonomer Moral . . . genau zu fixieren" ist (92). Im Jugendalter mit seinem erweiterten Interaktionsfeld, wo die Aufgabe der Ichfindung und Ichfestigung ansteht, ist die zutage tretende Autoritätskrise nur Symptom einer tieferliegenden Normenkrise, die nach einer gesunden Gewissensbildung verlangt (98–126). Schließlich ist auch von einer (allerdings begrenzten) Erwachsenensozialisation zu reden, die sich in ihrer Ausrichtung auf eine autonome, ihren Freiheitsraum wahrende Persönlichkeit einer starken ,,Tendenz zur Konformität" (148) widersetzen muß (127–142). Diesem Trend und seinen Kausalzusammenhängen geht B. im Rückgriff auf verschiedene experimentelle Untersuchungen nach. Er fragt nach der Beeinflußbarkeit des Menschen entsprechend seiner Persönlichkeitsstruktur (149–159) und nach der Angleichung an den Gruppendruck (159–171), wobei sich u. a. zeigt, ,,wie wichtig soziale Unterstützung für die Anpassung des Individuums an Gruppennormen . . . ist" (164), welche Rolle ferner der Motivation sowie der Verankerung in einem Wertsystem zukommt (172–191) und wie eng sittliche Einstellungen mit religiöser Bindung kohärieren (191–213). Die ,,Gewissensprägung durch Interaktion" läßt, wie B. betont, dennoch der eigenständigen Gewissensentscheidung Raum, zu deren Freiheit Tiefenpsychologie und Lernpsychologie klärend beizutragen vermögen (214–223), und die wesentlich der Sachrichtigkeit verpflichtet und auf die Zukunft ausgerichtet bleibt (223–235).

Die Relevanz der Sozialpsychologie für die moraltheologische Gewissensfrage, von B. in wiederholten Zusammenfassungen markant herausgestellt (72–74, 122–126, 140–142, 212f, 221–223, 228–235), wird man bis in die praktischen Konsequenzen der Moralverkündigung hinein weiter zu verfolgen haben. Allerdings hätte man diesem Buch aufs ganze gesehen eine sorgfältigere, leserfreundlichere Drucklegung gewünscht. Noch mehr ist freilich zu bedauern, daß die Gelegenheit dieser (übrigens undatierten) Zweitauflage nicht genützt wurde, um die zahlreichen, z. T. ärgerlichen Fehler und Mängel im Typoskript (hat es niemand mehr kontrolliert?) zu beheben.

Linz *Alfons Riedl*

KIRCHENRECHT

PROFESSORENKOLLEGIUM DER PHIL.-THEOL. HOCHSCHULE DER DIÖZESE ST. PÖLTEN, *Juste-pie-fortiter.* (FS. f. Bischof Franz Žak.) (239.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1981, Ln. S 220.–.

Für Bischof Dr. Franz Žak ist 1981 ein Jubiläumsjahr: vor 25 Jahren (1956) erhielt er die Bischofsweihe, seit 20 Jahren (1961) ist er Diözesanbischof von St. Pölten; als solcher ist er auch Rektor und Kanzler der Phil.-Theol. Hochschule. Da er an dieser Anstalt auch selber sein Theol.-Studium absolvierte und mit ihr durch seine bischöfliche Tätigkeit fest verbunden ist, widmen ihm die Professoren und Lehrbeauftragten dieser Studienanstalt eine Festschrift. Die Beiträge kommen aus den Fachgebieten der Lehrtätigen und geben ein breitgefächertes Bild der wissenschaftlichen Arbeit dieser HS: Winfried Blasig, Predigt zwischen Blumen und Blitzlicht; Franz Eichinger, Grundsätzliches zum Verhältnis von Glaube und Politik; Gerhard Fahrnberger, Der Priesterrat nach dem kirchlichen Recht; Walter Graf, Kirchenlied und geistliches Volkslied im Raum der späteren Diözese St. Pölten; Gerhard Holotik, Juste pie fortiter, zum moraltheologischen Verständnis des bischöfl. Wahlspruchs; Alois Hörmer, Kathedra und Altar in der Bischofskirche; Josef Neumayer, ,,Nur einer ist euer Lehrer – Christus"; Karl Pfaffenbichler, Ökumenische Theologie; Johann Reikerstorfer, Theologie als Glaubensrede; Franz X. Roth, Ziel des Religionsunterrichts; Gottfried Roth, Pastoralmedizin im Rahmen von theol. Fakultät und abendländischer Universität; Franz Schmatz, Sterbebeistand – ein aktuelles Problem der praktischen Theologie?; Friedrich Schragl, Kirchen und Kapellen im mittelalterlichen St. Pölten; Franz Sidl, Prinzip Gemeinde – ein Anliegen der St. Pöltner Diözesansynode 1972; Ferdinand Staudinger, ,,Verkünden" als Ereignis im Licht des Neuen Testaments; Theodor Unzeitig, Funktion und Möglichkeiten der Kirche im sozialen Meinungsbildungsprozeß; Heinrich Wurz, Et erit iustitia cingulum lumborum eius, et fides cinctorium renis eius" (Jes 11,5); Wilhelm Zotti, Die Kirchenbauten der Zwischenkriegszeit in der Diözese St. Pölten. Der Rezensent wendet sich bei der Fülle des Materials verständlicherweise

besonders den Beiträgen aus seinem Fach- und Interessengebiet, aus Kirchenrecht und Geschichte, zu und findet gerade diese Beiträge besonders aufschlußreich und gediegen. Die Festschrift stellt eine würdige Gabe für den Jubilar und ein sprechendes Dokument für den wissenschaftlichen Stand der Hochschule dar.

Linz *Peter Gradauer*

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 (= Libr. Ateneo Salesiano), Roma 1981, Kart., DM 29,50.

Die Untersuchung ist an der Fakultät für kanonisches Recht der Päpstl. Universität der Salesianer Don Boscos in Rom entstanden; sie ist aus einer umfangreicheren Inauguraldissertation erwachsen. Das II. Vat. und die nachkonziliare Gesetzgebung berührten in starkem Maße die Liturgie, vor allem in der Neuordnung der Meßfeier und der liturgischen Bücher; zum Teil wurde diese Materie einheitlich von Rom aus geregelt, zum Teil wurden die notwendigen Durchführungsbestimmungen den Bischofskonferenzen oder Bischöfen überlassen, so daß zwischen den Gesetzen der Gesamtkirche und jener der Orts- oder Teilkirchen gewisse Unterschiede bestehen können. Dazu kommt die Bestimmung des II. Vat., daß das Lehrfach Liturgiewissenschaft an den theol. Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen und sowohl unter theol. und historischem wie auch unter geistlichem, seelsorglichem und rechtlichem Aspekt zu behandeln ist. Dem Vf. kommt es besonders auf den rechtlichen Gesichtspunkt an. Schon die Überschriften der einzelnen Kapitel oder Abschnitte zeigen die Weite und Fülle des Stoffes auf: Eucharistie als Rechtsinstitution, Zelebration der Eucharistie, die Neuordnung des Gottesdienstes, Ort und Zeit der Meßfeier, die Verwendung der Muttersprache, die Einführung des deutschen Meßbuches, die Zelebration der Messe: Kirchenraum, ,,celebratio versus populum", Applikation und Bination; die Meßstipendien, die Sonntagspflicht, die Meßfeier in kleineren Gemeinschaften, die Kindermesse, die eucharistische Nüchternheit, der Empfang der hl. Kommunion (Handkommunion, unter beiden Gestalten, Krankenkommunion), die Reihenfolge von Erstbeichte und Erstkommunion, Eucharistie und Ökumene, Zulassung wiederverheirateter Geschiedener und ungültig Verheirateter zur Eucharistie, Mitarbeit der Laien (Kommunionspendung, Laienpredigt). Dazu werden je nach Möglichkeit die gesamtkirchlichen Bestimmungen, die Richtlinien der deutschen Bischöfe und die Richtlinien der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD sowie markante Erlässe einzelner Diözesen beigebracht. Dabei geht es dem Vf. nicht um eine möglichst vollständige Zusammenstellung der einzelnen partikularen Gesetze, sondern vielmehr um das Bemühen, besonders jene Normen zu untersuchen und zu publizieren, die den ausdrücklichen pastoralen Auftrag des II. Vat. Konzils und des Papstes Paul VI. erfüllen. Ebenso steht über diesen Untersuchungen die Einsicht, daß die Verwesentlichung der Seelsorge durch das kanonische Recht geschieht (18 f, 178 f). Die Kanonisten, Liturgie- und Pastoralwissenschafter wissen dem Vf. für diese fleißige und subtile Arbeit aufrichtigen Dank.

Linz *Peter Gradauer*

ADLER MANFRED, *Kirche und Loge*. (112.) Miriam-Verlag, Jestetten 1981. Kart. lam. DM/sfr 6,80, S 54.–.

In den letzten Jahren wurden die Fragen um das Verhältnis der Logen zur Religion, bzw. um die Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei immer lauter. Vf. unternimmt eine Analyse des Ritus der Initiation, des Gottesbegriffes und der Gottesverehrung in der Freimaurerei und kommt zu dem Ergebnis, daß es zwischen Kirche und Logen keine gemeinsame geistige und religiöse Basis gibt und es daher unmöglich ist, gleichzeitig gläubiger Katholik und überzeugter Freimaurer zu sein. Er führt diese Untersuchungen durch im Anschluß an die ,,Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei" vom 12. Mai 1980, deren Kernsatz lautet: ,,Die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei ist unvereinbar." Zu dieser Materie erfloß am 11. Februar 1981 ebenso eine Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre, die betont, daß die bisherige Praxis des Kirchenrechts in keiner Weise geändert wurde und daher voll in Kraft bleibt; es sind daher weder die Exkommunikation nach can. 2335 CIC noch andere vorgesehene Kirchenstrafen abgeschafft worden. Die Broschüre bringt beide Erklärungen im vollen Wortlaut und bietet daher die Möglichkeit, dieses Problem an Hand von amtlichen Dokumenten zu studieren.

Linz *Peter Gradauer*

PASTORALTHEOLOGIE

GRAFF M./TIEFENBACHER, *Kirche – Lebensraum für Jugendliche?* (156.) Grünewald, Mainz 1980.

Diese Veröffentlichung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart bringt 8 Beiträge namhafter Theologen und Humanwissenschaftler zur Jugendpastoral: *G. Schwan*, Prof. für Politische Wissenschaft an der Freien Universität Berlin, legt eine kritische Analyse Berliner alternativer Bewegungen und Versuche, mit dem Problem Zukunft aktiv umzugehen, vor. Dieser Beitrag zeigt, daß der Glaubensverlust nicht zwangsläufig im Absterben der eigenen Lebensdynamik enden muß. Widerstand kann ebensogut Reibungsfläche sein, an der sich Hoffnung entzündet. *W. Jaide*, Prof. für Psychologie an der Universität Hannover, liefert bemerkenswerte

Überlegungen zur Frage „Sind die Grundeinstellungen zwischen Jüngeren und Älteren verschieden?" Diese Fragestellung wird fortgeführt durch *H. Steinkamp* (Pastoralsoziologe in Münster), der nach konfliktlösenden Antworten auf die Frage „Kirche als Ort des Generationengesprächs?" sucht. Kritische Fragen, die nicht immer zur Zufriedenheit aller Leser beantwortet sein dürften, bringt *W. Bartholomäus* (Religionspädagoge in Tübingen) zum „Lernziel: kultivierte Sexualität". Weitere, sehr beachtliche Beiträge liefern der Münchener Moraltheologe *Joh. Gründel* (Mündigkeit und Verantwortung), der Passauer Pastoraltheologe *P. M. Zulehner* (Der Austausch zwischen Kirche und Jugend), der bundesdeutsche Erwachsenenbildner *W. Kuner* (Neue religiöse Gruppen in der BRD – Jugendreligionen) und der Gießener Univ.-Prof. für seelische Gesundheit *M. L. Moeller* (Von der Sektenkritik zur Selbstkritik). Der letztgenannte Artikel ist einer der tiefschürfendsten Beiträge der Gegenwart zur Problematik der Jugendsekten.
Dem Theoretiker wie auch dem Praktiker wird durch die sachkundigen Beiträge dieses Bd. ein breites Spektrum überdenkenswerter und beachtenswerter Überlegungen angeboten. Wer sich durch die gelegentlich anspruchsvolle Sprache nicht von der Lektüre abhalten läßt, gewinnt neben neuen Einsichten auch manche neue Aussicht. Das Bändchen eignet sich auch vorzüglich zum Einsatz in der Aus- und Fortbildung von Seelsorgern, Lehrern, Erziehern und – bei entsprechender Übersetzung in das jeweils gegebene Verständnisniveau – auch als Grundlage für die kirchliche Elternarbeit.

Graz *Edgar Josef Korherr*

EMEIS DIETER, *Die Ehe christlich leben.* Anregungen. Herder, Freiburg 1980.

Die Literatur, die heute den Bereich Ehe–Familie bearbeitet, ist vorwiegend bestrebt, Hilfen anzubieten, damit die Fähigkeiten zur Kommunikation besser entwickelt werden können. Das ist notwendig, weil hier aus der Vergangenheit ein Defizit vorliegt. Dabei entsteht aber ein neues Defizit: Auch in christlich inspirierten Büchern kommt die theol. Dimension häufig zu kurz. In diese Lücke tritt Emeis mit dem Buch ein. Er spricht aus, was in vielen Büchern unausgesprochen hinter manchen Aussagen steht: eine Ehespiritualität, die sich aus dem Glauben ergibt. Die Darlegungen können Grundlage für eine christlich geführte Ehe sein. Bei Bildungsveranstaltungen greifen Eheleute begierig nach Anregungen, wie sie Vf. ausführt. Z. B. was Treue bedeutet, einander verstehen, einander freigeben, miteinander glauben, einander helfen, den Tod anzunehmen . . . Manche der vorgelegten Gedanken sollten noch in eine Sprache übersetzt werden, die eine breitere Schichte von Menschen verstehen kann. Für Multiplikatoren ist das Buch aber uneingeschränkt zu empfehlen. Für die Ehe- und Familienpastoral eine Kostbarkeit.

Linz *Bernhard Liss*

GRABNER-HAIDER ANTON, *Zeit zu leben, Zeit zu lieben.* Selbsterfahrung und Kommunikation. Herder, Wien 1980.

In 30 kurzen Kap. – Lebensfragen, Lebenswerte, Lebensformen – bietet Vf. jeweils informative Darlegungen und Anregungen für Gruppenarbeit, Partnerarbeit, Fantasiearbeit oder Meditation. Dabei werden vor allem auch Erkenntnisse, die in der Gestalttherapie und in der Transaktionsanalyse gewonnen wurden, in verständlicher Form vermittelt. Intensiveres Leben soll ermöglicht werden. Besonders auch dadurch, daß der ganze Mensch (in spezieller Weise ist an die Bedeutung des Gefühls gedacht) in offene Kommunikation mit den anderen Menschen eintritt. Dabei werden Wahrheiten ausgesprochen, die manchem Begeisterten unangenehm sind, z. B. im Kap. über Wohngemeinschaften: „Eine Wohngemeinschaft kann nur als Selbsterfahrungsgruppe leben." Und „Wo emotionsoffene Kommunikation nicht gelingt, kann eine Wohngemeinschaft leicht einen Vorgeschmack von ‚Hölle' vermitteln." So einfach die Anweisungen für Gruppenarbeiten aussehen, dürfte es realistisch sein, für die praktische Durchführung zu fordern, daß eine Person mit einer entsprechenden Ausbildung und Erfahrung mit Gruppen dazu notwendig ist.

Linz *Bernhard Liss*

PESCH/KAUFMANN/MANDEL, *Ehe;* LÜSCHER/BÜCKLE, *Familie.* (152.) (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 7.) Herder, Freiburg 1981, Hln. DM 25,80.

Das Vorhaben kann nicht gelingen, im Rahmen einer 30 bd. enzyklopädischen Bibliothek auf 150 Seiten Ehe und Familie zu behandeln. Vorweg muß zugegeben werden, daß der Bd. viele wertvolle Informationen enthält. Dabei ist der 2. Teil über die Familie – wenn die subjektive Auswahl der Themen akzeptiert wird – bedeutend besser gelungen (und in den Aussagen auch unangreifbar) als der 1. Teil über die Ehe, der in wesentlichen Passagen mißlungen ist, fatale Mißverständnisse verursachen kann und bei einer Neuauflage gründlich überarbeitet werden müßte. Weil Herder einen guten Ruf zu verlieren hat und deshalb eine Neufassung dringend erwünscht ist, werden hier vorwiegend die bedenklichen Punkte angeführt. Nach dem Theologen und dem Soziologen kommt der Therapeut (Karl Herbert Mandel) zu Wort. Er spricht auch über „Verheiratete, die nicht zueinander gehören" (74–75). Wortreich wird dargestellt, wie die Entwicklung einer ehelichen Beziehung dazu führen kann, daß die beiden Partner erkennen, sie passen vom Wesen her nicht zusammen. Dann wird der Gedanke ausgesprochen, die Annullierungspraxis der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit auch auf „solche Fälle eines Irrtums in der Person" auszudehnen. Bei allem Verständnis für gescheiterte Ehen und pastoralen Bemühungen um eine menschenwürdige Behandlung Geschiedener würde eine solche Tendenz die klaren Orien-

tierungen des Evangeliums total aushöhlen. Fatal ist, daß unmittelbar danach der Theologe davon spricht, daß Kirche und Theologie die Aussagen der Humanwissenschaften besonders auch bezüglich scheiternder Partnerschaft zur Kenntnis nehmen müssen. Trotz einschränkender Bemerkungen, die auch gemacht werden, muß einem solchen Aussagenkonzept energisch entgegengetreten werden.
Daneben gibt es noch kleinere Mängel. Beim Problem der wiederverheirateten Geschiedenen bleibt die Darstellung beim Stand der Diskussion auf der Würzburger Synode stehen (42). Die Aufzählung neurotischer Fehlhaltungen (69, 70) setzt ein so spezielles Fachwissen voraus, daß der Rahmen dieses Buches damit überfordert ist. Abwertende Aussagen sind geeignet, beim Leser Ärger zu wecken, z. B. ,,die derzeit modischen ‚systemischen' Denkmodelle" (70). (Es ist in der Therapieszene zwar weit verbreitet, die jeweils andere Richtung schlechtzumachen, aber muß Herder dabei mittun?) Oder ,,. . . viele katholische Theologen, die sich der Bilderfülle unseres Glaubens zu schämen scheinen und sich verpflichtet fühlen, zeitgeistgerechte exegetische Aufklärerei zu verbreiten . . ." (73). Wer solche Aussagen in einem seriösen Buch machen will, muß schon den Mut haben, die Bösewichter beim Namen zu nennen. Aus österreichischer Sicht darf darauf hingewiesen werden, daß im Kap. über die Familie Aussagen enthalten sind, die voraussetzen, daß das Buch nur in der BRD gelesen wird. Z. B. der Hinweis auf einen Entscheid ,,des" Bundesverfassungsgerichtes (111) oder die Abkürzung BMJFG (127) – eine Aufgabe für die Lektoren, auch an die Minderheiten unter den Lesern zu denken.
Wer in der kirchlichen Ehe- und Familienarbeit engagiert ist, wird hoffen, daß eine überarbeitete 2. Auflage empfohlen werden kann.
Linz *Bernhard Liss*

LUKAS ELISABETH, *Auch deine Familie braucht Sinn.* Logotherapeutische Hilfe in Ehe und Erziehung. (219.) (II) Herderbücherei 86 Hln., Freiburg 1981. Kart. lam. KM 9.90.

Vf. steht auf der Ebene der von V. Frankl entwikkelten Logotherapie und propagiert die darin enthaltenen Grundsätze und Methoden, also z. B. paradoxe Intention und Dereflexion. Für jedermann verständlich wird etwa dargestellt, daß ,,Glück" nicht direkt angestrebt werden kann, sondern sich als Nebeneffekt ergibt, wenn der Blick auf sinnvolle Ziele, z. B. die Erfüllung sozialer Aufgaben, gerichtet wird. So betrachtet, sind in diesem Buch viele brauchbare Anregungen für die Bewältigung von Lebensproblemen zu finden.
In Kauf nehmen muß der Leser die vielen negativen und eher depressiven Bemerkungen über den schlechten Zustand, in dem sich die Welt gerade in unserer Zeit befindet. Für ein Taschenbuch, das weit gestreut werden soll, würde ich mir im ganzen einen ermutigenden Stil wünschen. Unverständlich erscheinen die gehässigen Aussagen über andere Methoden der Psychotherapie. Es ist unqualifiziert, die Karikatur einer Familientherapie zu schildern (79–80), um dann durch ein gelungenes Beispiel logotherapeutischer Beratung die eigene Methode als strahlende Siegerin darzustellen.
Linz *Bernhard Liss*

CYRAN WOLFGANG, *Verantwortete Elternschaft.* Kritische Anmerkungen zur Enzyklika ,,Humanae vitae". (1.) Knecht, Frankfurt 1981.

Der 70jährige Gynäkologe und Journalist bringt sein Buch, das als eine Sammlung von Anmerkungen zu ,,Humanae vitae" verstanden werden will, zur rechten Zeit heraus, obwohl bereits 13 Jahre seit Erscheinen der Enzyklika vergangen sind. Die Diskussion über die Methoden der Familienplanung hat nämlich einen neuen Punkt erreicht. Getragen von der ,,grünen Welle" kann eine gewisse ,,Pillenmüdigkeit" bei Frauen festgestellt werden, wobei die liberalisierten Abtreibungsgesetze der verringerten Sicherheit nach Absetzen von Ovulationshemmern entgegenkommen. Gewisse kath. Kreise sehen in der gegenwärtigen Situation eine Chance für die sog. natürlichen Methoden, was eine späte Rechtfertigung von ,,Humanae vitae", eine Blamage für die Bischöfe, die 1968 differenzierende Erklärungen abgegeben haben und ein triumphales Gefühl für traditionalistische Katholiken bringen könnte.
C. weist aus der ärztlichen Erfahrung nach, daß die verschiedenen Zeitwahlmethoden auch in ihrer letzten Entwicklung nur für eine Minderheit anwendbar sind (äußerst optimistische Schätzungen gehen bis 35 %), womit den illusionistischen Propagandisten ,,natürlicher" Empfängnisverhütung die harte Frage gestellt ist, wie sie es mit der Ablehnung der Abtreibung halten. Eine christlich inspirierte Ethik kann sich nur für den umfassenden Schutz des menschlichen Lebens entscheiden, was aber die Zulassung wirksamer Methoden für alle Paare bedingt. Vf. widerlegt auch die Theorien, daß nur mit der Zeitwahl eine partnerschaftliche Lebensform verbunden sei und daß es sich dabei um einen wertvolleren Weg handle.
Das Buch ist Eheleuten, aber auch allen, die beruflich mit der Problematik der Familienplanung zu tun haben, uneingeschränkt zu empfehlen. Ein mündiger Christ, der fachlich kompetent ist, stellt hier in einer Zusammenschau aller relevanten Aspekte verantwortungsbewußt und klar den gegenwärtigen Stand des Wissens dar. Dabei sind auch die neueren Fragestellungen, z. B. über die sogenannte Spirale oder die Sterilisation von Mann oder Frau, berücksichtigt. Es ist zu hoffen, daß diese Publikation einen Beitrag zur Entkrampfung des Gesprächs leisten kann, damit in einer angstfreien Atmosphäre der Freiheit alle Paare jenen Weg finden können, der ihnen den optimalen Ausdruck von Liebe und einen verantwortlichen Dienst am Leben ermöglicht.
Linz *Bernhard Liss*

KELLER ALBERT, *Zeit – Tod – Ewigkeit.* Der Tod als Lebensaufgabe. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Ppb. S 140.–, DM 19,80.

Zu den vielen Büchern, die gegenwärtig über diese Thematik veröffentlicht werden, fügt K. ein weiteres hinzu; allerdings eines, das man nicht vermissen möchte. Vom Fach her mit kritischem Blick geschult, geht der Prof. für Philosophie (München) an die schwierigen Fragen heran. Zunächst wird das Problem dargelegt und – falls zutreffend – werden Denkanstöße dazu aus der Bibel, der Wissenschaft und Dichtung angeboten. Im 1. Teil wird die Zeit bedacht in ihrer Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft; im 2. Teil der Tod in seiner Anwesenheit im Leben. Der ansprechendste ist der 3. Teil. Zunächst werden veraltete und zudem unsinnige Vorstellungen ausgeräumt, z. B. daß die Ewigkeit nicht eine unendlich lange Zeit ist, sondern Zeitlosigkeit, oder, daß Sterben bedeuten muß, die Verendgültigung hinein in die Zeitlosigkeit u. s. w. Besonders dankbar ist man für die glaubwürdige Darlegung dessen, was Hölle, Fegefeuer und Himmel genannt wird. Diese letzten Dinge werden dem Menschen nicht von außen – etwa von einem strafenden Rachegott – zugesprochen, sondern der Mensch selber spricht sich hier und jetzt das Gericht. Auf jeden Fall regt das Buch dazu an, das Diesseits wieder mehr ernst zu nehmen und die lächerlichen und lästerlichen Phantastereien über das Jenseits aufzugeben.

Linz *Josef Hager*

WIENER J./ERHARTER H. (Hg.), *Gemeindekatechese.* Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde. (143.) Herder, Wien 1981. Kart. lam. S 152.–.

Zu den recht zahlreich erschienenen Publikationen über Gemeindekatechese liegt nun auch der Tagungsbericht (1980) über Gemeindekatechese vor. Neben den 5 Hauptreferaten und 2 Erfahrungsberichten sind auch die Ergebnisse der Plenumsdiskussionen und der 22 Arbeitskreise abgedruckt.

Weit ausholend ist der Bericht von *Bischof Weber* (Graz) über die Situation unserer Gemeinden vor dem Hintergrund des konziliaren Kirchenbildes, gründet er doch auf über 500 Visitationen und noch weiteren 1000 Pfarrbesuchen. Durch das Konzil wurde die Kirche in eine bestimmte Richtung gesteuert wie z. B. Liturgiereform, Ökumene, Volk Gottes, Vertrauen auf die Führung durch den Hl. Geist. Das Bistum steht vor der Gemeinde) und Demokratisierung heißt mehr Nachfolge. Kirche ereignet sich im Volk, das nicht nur betreut wird, sondern auch den Herrn antreibt. Es ist der Humus kirchlicher Erneuerung. Gemeinden müssen volkhaft sein. Am Anfang unseres Glaubens steht die Zuneigung Gottes in der Menschwerdung von Jesus Christus. Die Kirche als Sakrament und die Sakramentenpastoral gewinnen an Bedeutung. Es wachsen das Verständnis für das Amt und die geistlichen Berufungen. Leitbild ist ein radikales Christentum. Kritische Situationen sieht Bischof Weber in der Liturgie, in der Gremienmüdigkeit und in der Sprache durch den schulmeisterlichen Ton. Elend und Hoffnung der Pastoral liegen in der Entmutigung und Erschöpfung einerseits, in der Mitarbeit der ganzen Gemeinde am Apostolat andererseits. Nach einigen Bemerkungen zu Ökumene, Familienstrategie, Priesternachwuchs und Übereinstimmung mit der Weltkirche weist Bischof W. auf die Armut als dem geheimen Thema des Konzils hin. Jeder ist arm, der Christus nicht kennt und die Kirche als Heimat verloren hat.

Adolf Exelers Beitrag über „Die Sorge um einen dialogfähigen Glauben" wurde zur Grundlage für die ganze Tagung. Mißverständnisse werden ausgeräumt: Dialogfähiger Glaube heißt nicht eine schwätzende Kirche, Gemeindekatechese soll Priester nicht zusätzlich belasten und ist auch keine Kapitulation vor einem immer schwieriger werdenden Religionsunterricht. Sie ist auch nicht der vielgesuchte neue Rettungsanker. Ein dialogfähiger Glaube führt zu subjektiven Entdeckungen, stellt die Glaubensaussagen in den Lebenszusammenhang und leitet zu Aktionen an. Wichtig ist das Sprechen über den eigenen Glauben, ebenso der eigenständige Ausdruck des Glaubens, die eigene Glaubensbiographie und der Mut zum freimütigen Fragen in Schwierigkeiten. Gemeindekatechese soll die versorgte Gemeinde zu einer engagierten machen, wobei der Familie eine besondere Bedeutung zukommt. Eine dialogfähige Kirche muß über kontaktbereite Gemeinden, über Katechumenat und Vorbereitung für ein distanziertes Christsein den Zusammenhang von Glauben und Leben, von Anthropozentrik und Theozentrik als Korrelationsprinzip festhalten. Nur Gruppen können die Gemeinden lebendig erhalten. Sie bedürfen der Zusammenarbeit von Kirchenleitung, Fachtheologie und dem Glaubenszeugnis des Volkes, um im Apostolat voranzukommen. Wir müssen an die Charismen glauben und sie in ihrer Verschiedenheit wirken lassen, vor allem die Frauen sollten sich der Größe ihrer Sendung bewußt werden.

Karl Heinz Schmitt entwirft „Grundformen der Gemeindekatechese und Elemente eines Gemeindekatechumenates" und begründet den pastoraltheol. Ansatz bei der Sakramentenkatechese mit der großen Bedeutung der Sakramente als Kontaktzonen und mit der theol. Verantwortung für die Kirche als Grundsakrament. Im Gesamtprozeß der Evangelisierung fällt der Gemeindekatechese die Rolle der Vertiefung zu. Ihre elementaren Ziele sind die Deutung der Lebenssituationen in Verbindung mit dem Heilswerk Christi als Zeichen der liebenden Zuwendung Gottes zu uns Menschen. Damit werden die Sakramente als Feiern des Glaubens erschlossen und als Wegweisung für das Glaubensleben angeboten. Gemeindekatechese richtet sich an größere Zielgruppen und berücksichtigt mehr Lebensbezüge als die Schulkatechese. Die Mitarbeiter sollen ihr Leben aus dem Glauben gestalten, andere mit ihrem Glaubenszeug-

nis begleiten und Interesse, Neigung und Zeit für den katechetischen Dienst aufbringen. Ohne Bildung von Glaubensgruppen und Kreisen, wie Nachbarschafts- und Familienkreise, Jugend- und Seniorenrunden wird die Katechese nur von kurzer Wirkung sein.

Wilhelm Zauner sieht „Die Feier des Sonntags als Katechese für die Gesellschaft". Es handelt sich dabei nur um eine kleine Katechese, um eine organische Darbietung der christlichen Lehre. Zunächst soll das Verständnis des 7. Tages als Erinnerung an den Exodus, als Befreiung von der Sklaverei wachgerufen werden. Der Sonntag ist eine Neuschöpfung des Christentums durch die an diesem Tag erfolgte Auferweckung Jesu, die von Anfang an gegen große Widerstände an diesem Tag gefeiert wurde. Er wurde zum Tag des Herrn, zum Tag der Befreiung vom Arbeitsdruck, vom sozialen und politischen Joch. Er ist eine Botschaft für die Welt: Jesus ist die Mitte der Welt. Die Sonntagsfeier ist durch die Versammlung der Christen ein Zeichen des Glaubens. Durch den Wandel der Lebensgewohnheiten wird heute der Sonntag zum Reise-, Sport- oder Vergnügungstag umgewandelt. Wo bleibt da die Katechese für die Gesellschaft? Christen sollten wieder den ganzen Sonntag und durch die Eucharistie feiern.

Josef Müller entwirft Perspektiven eines gemeindekatechetischen Programms für die 80er Jahre. Es geht um einen Prozeß des Christwerdens, um eine vielfältige Bezeugung des Christusereignisses. Priorität haben die Erwachsenenkatechese und die Ausbildung der verschiedenen Mitarbeiter. Katechese ohne Gebetserziehung versandet, Glaube ohne Feier der Liturgie und Sakramente bleibt ohne Tiefe. Die Gemeindekatechese muß Welt und Kirche als Horizont haben und soll in Apostolatsbewegungen einmünden. In Pastoralplänen soll die Katechese einen festen Platz haben. Neue Lern- und Lebensräume des Christseins tun sich auf und der Lebenszusammenhang von Martyria – Koinonia – Diakonia kennzeichnet die Nachfolge Christi.

Die beiden Erfahrungsberichte vom Ehepaar Hackauf über Brautgespräche und der Jugendführung von Vorau über Glaubensgespräche von Jugendlichen zeigen Anwendungsmöglichkeiten der Katechese auf. Sehr brauchbar sind für die Pfarrpraxis die systematisch geordneten Berichte aus den 22 Arbeitskreisen. Vom Tagungsgeschehen selbst könnten viele Impulse für eine Evangelisierung unserer Gesellschaft ausgehen.

Graz *Karl Gastgeber*

SCHOBE PAUL, *Dem Fließband ausgeliefert.* Ein Seelsorger erfährt die Arbeitswelt. (152.) (Gesellschaft und Theologie/Sozialethik, Nr. 12.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1981. Ppb. DM 16,80.

Der Böblinger Betriebsseelsorger geht bei Daimler-Benz-Sindelfingen 3mal zwei Monate arbeiten und schreibt darüber einen Bericht. Was man liest, ist das gewöhnliche Leben der Fließbandarbeiter und das ist schlimm genug: Akkorddruck, Schweiß, Hektik, Konflikte, Streß, Druck von oben. Was würde die Welt erst erfahren, könnten die Arbeiter schreiben, die ein ganzes Leben in der Montagegrube stehen und über Kopf montieren. In ein paar Interviews kommen sie zu Wort. Der Priester kann weggehen und ein Buch schreiben. Sch. hat dafür zwar Werksverbot bekommen, aber er konnte weggehen. Der Bericht hat 2 Teile. Im ersten wird die Welt der Produktionsarbeiter geschildert. Es wird dabei offenbar, daß die Lage der Menschen in einem Konzern, der Nobelautos erzeugt, nicht besser ist als in anderen Fabriken. Diese Verhältnisse prägen die Menschen in jeder Hinsicht. Die Heimatlosigkeit tut bei den Gastarbeitern noch das Ihre. Im 2. Teil wird versucht, ein soziales und ein pastorales Resümee zu ziehen: Die Arbeit hat ihr Gesicht verloren, wurde der Verantwortung entleert. Der Arbeiter wird des Denkens und der Kreativität beraubt, er wird selbst zur Maschine. Was heißt das für die Kirche? Caritas ist zu wenig und ihr Verhältnis zu den Gewerkschaften ist nach wie vor gestört. Die Arbeiter sagen: „Die Kirche steht auf der ‚anderen' Seite". Die Konsequenz? Der Autor fordert eine prophetische Kirche. Damit dies kein Schlagwort bleibt, schildert er aus der eigenen Arbeit, was das heißen kann. Das Buch ist eine gute Schilderung dessen, was sich heute in den Fabriken abspielt; eine Lektüre für jene, die sich für Arbeiterpastoral interessieren und etwas tun wollen.

Linz *Hans Gruber*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

BOCHINGER ERICH/PAUL EUGEN, *Einführung in die Religionspädagogik.* (196.) (studium theologie 5) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1979, DM 22.–.

Das Buch ist eine Koproduktion eines evang. (Bochinger, Reutlingen) und eines kath. (Paul, Augsburg) Religionspädagogen. Es will am Beispiel des Religionsunterrichts in die religionspädagogische Fragestellung einführen. Trotz dieser Konzentration auf den schulischen RU sind die Autoren sich bewußt, daß Religionspädagogik als Wissenschaft nicht nur den schulischen RU, sondern das weite Feld der religiösen Erziehung – von der Familie bis hin zum Erwachsenwerden – zum Gegenstand hat. Auch wenn in Anbetracht der „Einführungsfunktion" des Buches keine explizite Wissenschaftstheorie geboten wird, geht doch deutlich hervor, daß der wissenschaftliche Standort stark von einer Theorie des religiösen Lehrens und Lernens mitbestimmt wird. Die Autoren schließen sich damit jenem Trend der gegenwärtigen Erziehungswissenschaft an, der Vokabel wie erziehen, bilden u. ä. immer häufiger durch lehren und lernen (in jenem weiten Sinn, wie es die englische Sprache versteht) ersetzt.

Innerhalb des genannten Bezugsrahmens bilden den Inhalt des Buches folgende große Kap.: Religionsunterricht im Widerstreit vielfältiger Erwartungen und Erfahrungen; Lehren und Lernen im

Unterricht; Konzeptionen für den Religionsunterricht; Religionsunterricht – Kirche – Theologie; Religionsunterricht – Erziehungswissenschaft – Schule; Ziele – Inhalte – Aufgaben; das Arrangement des Unterrichtsprozesses; Planung von Unterricht und Religionsstunden; Erfolgskontrolle (Evaluation), Kritisch könnte man hier fragen, ob die so ausschließliche Hinwendung auf den schulischen RU bundesdeutscher Prägung der günstigste Einstieg in die religionspädagogische Fragestellung ist. Wird dadurch nicht der Blick allzusehr auf innerdeutsche Probleme und Problemchen gelenkt und weltweite Perspektiven und Entwicklungen übersehen? Die beiden Autoren sind mit der innerdeutschen wissenschaftlichen Fragestellung und Diskussion bestens vertraut. Zählen aber die Probleme, an denen Religionspädagogik als Wissenschaft erläutert wird, wirklich zu jenen gravierenden Fragen, denen sich Religionspädagogik heute stellen müßte?

Die deutschen Konzepte des schulischen RU werden sachlich richtig, vorurteilsfrei und dennoch kritisch dargelegt und kommentiert. Es wird auch richtig erkannt, daß die unterschiedlichen Konzepte und Auffassungen vom RU durchwegs nicht Gegensätze sein müssen, die einander ausschließen, sondern daß es eine wechselseitige Beziehung der in einzelnen Konzepten vorherrschenden Determinanten gibt. (Daß diese Sicht allerdings schon von anderen Wissenschaftlern vor nahezu einem Jahrzehnt bewußtgemacht wurde, wird nirgendwo expressis verbis gesagt!) Als Grunddeterminanten für eine religionspädagogische Konzeption werden Schüler – Schule – Kirche/Evangelium genannt. Die Aufgabe der Kirche wird allerdings primär in ihrer Eigenschaft als „Ort der Glaubensverwirklichung" gesehen. Für den kath. Religionspädagogen wird damit die Frage des Glaubens der Kirche als Norm für den RU oder die Aufgabe des kirchlichen Lehramts im Hinblick auf einen von der Kirche mitverantworteten RU zu sehr übergangen. Sätze wie „Die Institution Kirche ist – auch im Religionsunterricht – daran zu messen, ob sie ihrem Auftrag und Wesen, Ort der Glaubensverwirklichung zu sein, gerecht wird", können manche Bedenken hervorrufen. Wer und nach welchem Maßstab mißt im schulischen Unterricht die Kirche? Bleibt nicht trotz aller einschränkenden Bemerkungen (Seite 67f) dann die subjektive Auffassung, die Religionslehrer und Schüler von Jesus Christus und dem Evangelium haben, der (im letzten doch äußerst bedenkliche) Maßstab? Ähnliche kritische Fragen könnte man noch an einigen anderen Stellen des Buches anmerken. Dessen ungeachtet ist aber beiden Autoren das Bemühen um kritische Objektivität und um einen ausgewogenen Standort zu bescheinigen. Letzterer kommt etwa in den Stellungnahmen zur kirchlichen Mitverantwortung für den RU angesichts der weltanschaulichen Neutralität des Staates gut zum Ausdruck. Im Hinblick auf Methode und Adressatengruppe (Studenten) kann festgestellt werden: Das Buch kennzeichnet eine konkrete Sprache und ein Ausgehen jeweils von einem Problemhorizont, der zu eigenem Nachdenken anregt. In die Überlegungen und Fragestellungen der Autoren werden immer wieder Aufgaben eingeschaltet, die mit Worten beginnen wie: Vergleichen Sie . . ., Was halten Sie . . ., Schreiben Sie . . ., Beurteilen Sie . . .

Der Einsatz in der religionspädagogischen Ausbildung (Seminare etc.) wird gemindert durch Mängel wie die folgenden: Die Literaturhinweise am Schluß jedes Absatzes sind dürftig und einseitig. Oft wird nur ein einziger Titel genannt. Österreichische Stellungnahmen zur Thematik scheinen den Autoren nicht bekannt zu sein. Die Literaturliste am Schluß des Bandes (1,5 Seiten) ist schlechthin ungenügend für ein Werk, das der Einführung in eine Wissenschaft dient. Namhafte Religionspädagogen werden bestenfalls ein einziges Mal und auch dann nicht mit ihrem Hauptwerk (Exeler, 21; Nastainczyk, 28) oder aber überhaupt nicht (Sauer R., Jungmann u. a.) im Personenregister angeführt. Für eine solide wissenschaftliche Einführung würde man auch ein Verzeichnis zumindest der deutschsprachigen Fachzeitschriften und gelegentliche Blicke über den Zaun hin auf die Entwicklung in anderen Sprach- und Kulturkreisen erwarten. So bleibt das Buch *ein* möglicher Einstieg in die religionspädagogische Fragestellung, der trotz mancher Vorzüge des kritischen Kommentars und der Ergänzung bedarf. Im Hinblick auf die formale Einführung in eine Wissenschaft würde man auch wünschen, daß die Autoren sich an vielen Stellen nicht mit Argumentationen, Fragen u. ä. begnügen, sondern sich auch der mühevollen Aufgabe unterziehen, im Einzelfall hinzuweisen, wer eine Frage oder ein Problem als erster gesehen und bewußt gemacht hat. Ein Zurückgehen und Benennen der Primärquellen macht die Arbeit für den Studenten zwar mühevoller, zählt aber zur Einübung in wissenschaftliches Arbeiten.

Graz *Edgar Josef Korherr*

GILA HERTZOG/RACHEL BARNEA-BRAUNSTEIN, *„Beroschim" – eine Schule für gestörte Kinder*. Reinhardt-V., München 1980.

Das Buch schildert den Alltag einer Halbtagesschule in Tel Aviv. Das Autorenteam führt dem Leser an Hand von vielen Fallbeispielen ein anschauliches Bild der konkreten Arbeit mit seelisch gestörten Kindern vor Augen. Der rehabilitative Ansatz der Beroschim-Schule basiert auf der Überzeugung, daß die psychische Entwicklung seelisch gestörter Kinder und Jugendlicher nur in einer Atmosphäre gedeihen kann, in der sie sicher sind und sich dauerhaft akzeptiert fühlen und in der die positiven Aspekte ihrer Persönlichkeit verstärkt werden. Interessant ist auch zu verfolgen, wie in dieser Schule Prinzipien der Psychoanalyse, der Lerntheorien und der Handlungstheorien in die tägliche Arbeit integriert werden. Rudolf Dreikurs begleitete den Fortgang der Schule stets mit großem Interesse, um zu se-

hen wie sich die Theorie der Erziehung in die Praxis umsetzen läßt.
Ziel des Buches ist es, einen Weg aufzuzeigen, wie vielen Kindern geholfen werden kann, ihre Probleme zu bewältigen ohne sie aus ihrer Lebensrealität herauszunehmen. Bei der zunehmenden Zahl von „Problemkindern" in unseren Schulklassen ein aktuelles und ermutigendes Buch.
Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

VERSCHIEDENES

WILSON IAN, *Eine Spur von Jesus.* Herkunft und Echtheit des Turiner Grabtuchs. (343 S., 40 Abb.) Herder, Freiburg 1980. Kln.

Vf., geboren 1941 in London, studierte in Oxford Geschichte und ist heute als Journalist tätig.
Die Existenz des Grabtuches von Turin läßt sich urkundlich bis etwa 1350 zurückverfolgen. Ungeklärt ist, wie dieses Bild einer menschlichen Gestalt mit Merkmalen einer Kreuzigung entstanden ist, wo es vorher war und (falls es sich um das echte Grabtuch Christi handelt) wieso eine so wichtige Reliquie vorher jahrhundertelang unerwähnt geblieben ist. Bisher Gegenstand unsicherer Spekulationen, ist das Grabtuch Forschungsobjekt von naturwissenschaftlichem, historischem und theologischem Interesse geworden.
Nachdem man lange Zeit hindurch nur auf das Studium von Photografien und Experimente über die mögliche Entstehung dieses Tuches angewiesen war, konnten erstmals 1973 Gewebsproben untersucht werden, worüber das Buch berichtet. Auch an den Stellen der vermuteten Blutflecken wären keine Spuren von Blut oder Farbe nachzuweisen. An der Oberfläche der Fäden findet sich dort eine gelbliche Granulation, wie sie durch eine physikalische Einwirkung entstanden sein könnte. Prof. Max Frei vermochte 49 Pollenarten zu identifizieren, teils von Pflanzen, die lediglich im vorderen Orient bekannt sind. Auffallend ist, daß ab dem 6. Jh. das Antlitz Christi meist so dargestellt wird, wie es auf dem Grabtuch von Turin zu erkennen ist. W. versucht nun eine historische Brücke von der Zeit Christi bis 1350 durch eine neue These herzustellen. Das Tuch sei möglicherweise mit dem besonders in der Ostkirche verehrten Mandylion (Schweißtuch der Veronika) ident, welches seit der Plünderung von Konstantinopel durch die Kreuzfahrer 1204 verlorengegangen ist. Diesem historischen Nachweis widmet W. fast die Hälfte seines Buches mit Berichten über das Edessatuch. Der Apostel Thaddäus hätte dem König Abgar von Edessa (heute Urfa, SO-Türkei) ein Tuch Christi überbracht, dieses sei später in der Kirche St. Maria von Blachernai in Konstantinopel bis 1204 zu sehen gewesen. Nachdem sich das Grabtuch um 1350 im Besitz einer Familie von Nachkommen aus dem Kreuzritterorden der Templer befand, könnte es durch sie nach Frankreich gebracht worden sein.
1978 konnten nach Beendigung der Ausstellung des Grabtuches in Turin nochmals Gewebsteile entnommen und an verschiedene Institute mehrerer Länder zur eingehenden Untersuchung geschickt werden. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen, insbesondere der Kohlenstoff-14-Methode bezüglich des Alters des Tuches, lagen beim Erscheinen des Buches noch nicht vor. Viele Fragen sind noch ungeklärt. Abbildungen, Quellenhinweise und Literaturangaben ermöglichen eine eingehendere Beschäftigung mit der Frage des Turiner Grabtuches.
Grieskirchen *Kurt Niel*

ZINNHOBLER RUDOLF, *Der heilige Severin.* (24.) Veritas, Linz 1981, brosch., S 18.–.

Gerade rechtzeitig zur Einleitung des „Severinus-Jahres" im Lande Oberösterreich und in der Diözese Linz erscheint diese Kurzbiographie des „Apostels von Noricum" aus der Feder eines Fachmannes. Am 8. Jänner 1982 sind es genau 1500 Jahre, seit dieser große Heilige gestorben ist. In populärwissenschaftlicher, für alle leicht verständlicher Form, und doch geschichtlich fundiert informierend wird das Lebensbild des Organisators, Abtes und Helfers in der schweren Zeit der Völkerwanderung gezeichnet. Diese Kurzfassung bietet eine gute Unterlage für die Predigt, für Runden und für den Schulunterricht. Diese Broschüre verdient daher weiteste Verbreitung.
Linz *Peter Gradauer*

landauf-landab

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

Paul Michael Zulehner

„Leutereligion“

Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Wege durch die 80er Jahre
ca. 140 Seiten, Paperback, ca. S 120.–/ca. DM 16,80

Bei einer großangelegten Untersuchung „Religion im Leben der Österreicher“ (1980) drängte sich dem Autor das Schlagwort „Leutereligion“ auf, um mit einem Wort die religiöse Situation der Kirche in Österreich zu charakterisieren. Dieser Ausdruck knüpft bei dem ebenfalls von Zulehner geprägten Ausdruck „Auswahlchristen“ an (das Kirchenpublikum ist überwiegend dadurch charakterisiert, daß es aus dem Glaubensinhalt das auswählt, was ihm sympathisch ist) und konstatiert, daß dieser Trend fortgeschritten ist und man geradezu von einer „Entpersönlichung“ des Christentums sprechen kann: die „Leute“, die anonyme Masse, konsumieren Religion, äußern gewisse Bedürfnisse, verlangen nach Sicherheit, Aufputz, Emotionalität, Zugehörigkeit – sie sind aber nicht mehr bereit, sich im Sinne eines personalen Glaubens dem Anspruch des Evangeliums mit allen Konsequenzen zu stellen, überlassen das einer Elite von „Berufschristen“. Wie die Kirche mit dieser Situation fertig werden könnte, dazu bietet das kleine, allgemeinverständlich gehaltene Büchlein wichtige Hinweise.

Paul Michael Zulehner

Religion im Leben der Österreicher

Dokumentation einer Umfrage

220 Seiten, Paperback, ca. S 168.–/ca. DM 24,–

Mit diesem Buch, dessen Datenzahlen nur aus dem kleinen Land Österreich stammen, das aber trotzdem für die kirchlich-religiöse Situation in Mitteleuropa typisch sein dürfte, liegt nun ein umfassendes neues Material zugleich mit einer in die Zukunft weisenden pastoraltheologischen Erläuterung eines der führenden deutschsprachigen Pastoraltheologen(soziologen) vor.
Eine repräsentative Untersuchung der religiösen Situation in Österreich, beruhend auf empirischem Material von 1980 – ein Pendant zu „Was glauben die Deutschen?“.

Verlag Herder Wien · Freiburg · Basel



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

Friedrich Lotter:	Severin von Noricum, Staatsmann und Heiliger
Maximilian Liebmann:	NS-Kirche: Bischof Gföllner verhält sich anders
Horst Bürkle:	Die Herausforderung des Christentums im Blick auf den Aufbruch der nichtchristlichen Religionen
Wilhelm Zauner:	Soll es bei der Kindertaufe bleiben?
Johann Bergsmann:	Telefonseelsorge-Notrufdienst
Hugo Schwendenwein:	Die rechtliche Ordnung des konfessionellen Privatschulwesens
Marcus Gossler:	Zur Frage der Reform des Osterdatums

130. Jahr 1982 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1982

Seite

Gruß und Dank 109

Abhandlungen

Friedrich Lotter: Severin von Noricum, Staatsmann und Heiliger 110
Maximilian Liebmann: NS-Kirche: Bischof Gföllner verhält sich anders 125
Horst Bürkle: Die Herausforderung des Christentums im Blick auf den Aufbruch der nichtchristlichen Religionen 132

Pastoralfragen

Wilhelm Zauner: Soll es bei der Kindertaufe bleiben? 145
Johann Bergsmann: Telefonseelsorge-Notrufdienst 151

Mitteilungen

Hugo Schwendenwein: Die rechtliche Ordnung des konfessionellen Privatschulwesens 158
Marcus Gossler: Zur Frage der Reform des Osterdatums 163

Berichte

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 165
Paulus Gordan: Kirche in der Welt von heute 168

Literatur

Eingesandte Bücher 173
Buchbesprechungen 174

Bibelwissenschaft AT, Bibelwissenschaft NT, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Kirchengeschichte, Religionswissenschaft, Ökumenik, Liturgik, Missionswissenschaft, Spiritualität, Verschiedenes

Bezugsbedingungen und Impressum ..... letzte Seite

Redaktion: DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprof., A-4010 Linz Herrenstraße 37. Dr. Johannes Marböck, o. Univ.-Prof., A-8010 Graz, Bürgergasse 2. Dr. Rudolf Zinnhobler, a.o. Univ.-Prof., A-4040 Linz, Petrinumstraße 12.

Anschriften der Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Friedrich Lotter, D-3500 Kassel-Wilh., Heideweg 1. Univ.-Prof. Dr. Maximilian Liebmann, A-8010 Graz, Schubertstraße 23. Univ.-Prof. Dr. Horst Bürkle, D-8130 Starnberg. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29. Mag. Johann Bergsmann, A-4040 Linz, Petrinumstraße 12. Univ.-Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, A-8020 Graz, Mariengasse 24. Dr. Marcus Gossler, A-8010 Graz, Universitätsplatz 3. P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Postfach 113.

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

Gruß und Dank

Am 17. Dezember 1981 wurde der Abt des Benediktinerstiftes St. Lambrecht und Abtpräses der Österreichischen Benediktinerkongregation,

Maximilian Aichern,

zum Bischof von Linz ernannt und am 17. Jänner 1982 im Linzer Dom zum Bischof geweiht.

Als Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz und Herausgeber der Theologisch-praktischen Quartalschrift begrüßen wir den neuen Diözesanbischof und Magnus Cancellarius der Hochschule herzlich. Die Quartalschrift verband uns schon bisher; ungleich fester ist jetzt die Verbundenheit im gemeinsamen Dienst am Evangelium. Als einen solchen verstehen wir auch die Quartalschrift. Wir wünschen und erbitten unserem Bischof die Kraft, gemäß seinem Wahlspruch zum Heil vieler „in Liebe zu dienen".

Dem ehemaligen Mitglied unseres Kollegiums und Altbischof DDr. Franciscus Salesius Zauner danken wir für das immer bewiesene Wohlwollen und ungetrübte Einvernehmen. Wir wünschen ihm nach einer rastlosen Tätigkeit für die Sache des Herrn einen frohen Feierabend.

Dem jetzigen Kurienbischof Dr. Alois Wagner, unserem früheren Professor der Pastoraltheologie, danken wir für die unermüdlichen Bemühungen um die Erhebung zur Katholisch-Theologischen Hochschule. Seinem Wirken auf Weltebene Gottes Segen!

Für die Herausgeber:
Dr. Johannes Singer
Rektor der Katholisch-Theologischen Hochschule

FRIEDRICH LOTTER

Severin von Noricum, Staatsmann und Heiliger

Das Severinbild der Vita

Wenn wir heuer das Gedächtnis des hl. Severin begehen, dessen Todestag nun eineinhalb Jahrtausende zurückliegt, so sind wir uns dessen bewußt, daß dieser Mann nicht nur von außergewöhnlicher Bedeutung für die Geschichte dieses Landes gewesen ist, sondern in der Vorbildlichkeit seines Handelns und Wirkens zugleich ein hervorragendes Zeugnis christlich geprägter Menschlichkeit von allgemeiner Geltung darstellt. Dieses Wissen verdanken wir vor allem seinem Biographen Eugipp, der als späterer Vorsteher der von Severin in der römischen Ostalpenprovinz Ufernorikum gegründeten Mönchsgemeinde um 511, dreißig Jahre nach dem Tod Severins und fern von dessen Wirkungsfeld, in Neapel, dessen Leben und Taten beschrieben hat[1].

Dennoch wird unser Bild und unsere Wertung der Person und Tätigkeit Severins sich von der Darstellung des Eugipp erheblich unterscheiden. Dieser hat den von ihm verehrten Heiligen vornehmlich in der Perspektive spezifischer Glaubensvorstellungen seiner Epoche, unter dem Aspekt einer Mentalität und Weltsicht dargestellt, die nicht nur der nach objektiver Erkenntnis strebende Historiker als Wissenschaftler, sondern auch der gläubige Christ unserer Tage nicht mehr oder kaum noch nachzuvollziehen vermag. Um daher die Persönlichkeit Severins in ihrer vollen geistigen und politischen Bedeutung wirklich erfassen und verstehen zu können, ist es erforderlich, die historische Interpretation der Quelle, der Severinvita Eugipps, auf eine umfassende Werkanalyse des Textes zu stützen, welche über die Erhellung von geistigem Standort des Autors und literarischer Tradition hinaus auch die Entstehungsbedingungen der Überlieferung einbezieht. Wo die Möglichkeit einer Kontrolle der Einzelnachrichten durch Parallelüberlieferung nicht gegeben ist –, und dies ist hier fast durchwegs der Fall –, müssen sie – jede für sich – mit Hilfe von Kriterien überprüft und korrigiert werden, die sich aus dieser umfassenden Werkanalyse ergeben.

Der Autor, Eugipp, bezeichnet die Severinvita in durchaus konventioneller Autorenbescheidenheit übrigens nur als indicia vel commemoratorium, d. h. als eine Art Materialsammlung oder Verzeichnis als Gedächtnishilfe[2]. Obwohl er, wie nachgewiesen wurde, den Stoff durchaus künstlerisch gestaltet und insbesondere die Regeln der Kunstprosa, des rhythmischen Satzschlusses, in reichem Maße zur Anwendung gebracht hat, liegt in dieser abwertenden Aussage ein Kern von Wahrheit. Eugipp hat nämlich keinen eigentlichen Lebenslauf Severins

---

[1] Eugippius, Vita Severini, ed. P. Knoell, CSEL 8, 2, 1886. Diese Ausgabe ist der von Th. Mommsen, SSRG 26, 1898 vorzuziehen, da sie die ältere Handschriftenklasse II zugrundelegt, siehe dazu E. Vetter bei R. Noll, Das Leben des hl. Severin, 1963, S. 27–35. Noll legt seiner Ausgabe mit Übersetzung leider – trotz der guten Einführung von Vetter – wiederum Mommsens Text zugrunde. Daß Nolls Buch mit Kommentar und Literaturverzeichnis von 1963 durch den Passavia-Universitätsverlag im Severinjahr 1981 unverändert und ohne jede Ergänzung nachgedruckt wurde, hat Verlag und Autor zu verantworten. Zur Severinforschung siehe im übrigen F. Lotter, Die historischen Daten zur Endphase römischer Präsenz in Ufernorikum, in: Von der Spätantike zum frühen Mittelalter, V. u. F. XXV, Hg. J. Werner u. E. Ewig, 1979, S. 36–52, ebd. auch die wichtigsten neuen Ergebnisse und Korrekturen an Nolls Severinbild, siehe insb. S. 46–49.

[2] F. Lotter, Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit (Monographien zur Gesch. d. MA, hg. K. Bosl u. F. Prinz, Bd. 12) 1976, insb. S. 21–59.

in der Form einer biographischen Entwicklung gestaltet, sondern die von den älteren Mönchen und Augenzeugen ihm übermittelten Erzählungen aus dem Leben Severins mehr oder weniger unverbunden und inhaltlich kaum verändert in den äußeren Rahmen einer Heiligenvita eingefügt[3].

Der sich aus den erwähnten Episodenerzählungen zusammensetzende Hauptteil der Vita hebt sich einmal ab von den beiden beigefügten Briefen, dem Widmungsschreiben an den römischen Diakon Paschasius und dessen Antwortschreiben, die über eine eingehende Rechtfertigung des Werkes hinaus auch Angaben aus früheren Lebensabschnitten des Severin enthalten, zum andern von einem Schlußteil c. 40–46, der die Beschreibung des Todes Severins, der Ereignisse bis zur endgültigen Evakuierung Ufernorikums durch Odoaker um 488, der Überführung des Leichnams nach Italien und seiner endgültigen Beisetzung enthält. Der Hauptteil umfaßt Gestalt und Tätigkeit des Heiligen mit den einleitenden und abschließenden Aussagen in c. 1 und 39: Indem Eugipp nämlich in c. 39 die virtutes Severins im Doppelsinn der asketischen Tugenden und der segensreichen Gnadengaben, nämlich der Wundertaten, noch einmal zusammenfassend beschreibt, nimmt er den Gedanken des einleitenden Satzes von c. 1 auf: Er lebte nach der Lehre des Evangeliums und der Apostel, begabt mit aller Frömmigkeit und Sittenreinheit, und erfüllte im Bekenntnis des wahren Glaubens seinen ehrenwerten Vorsatz durch heilige Taten. Auch sonst werden die Episodenerzählungen dieses Abschnitts gelegentlich durch Partien unterbrochen, die die asketischen Züge beschreiben, so c. 4, 6 ff.; 9, 4 f; 17, 1 ff., zu denen auch die Abschiedsrede Severins an seine Mönche c. 43 zu zählen wäre.

Von anderen christlichen und klassischen Viten unterscheidet sich die Severinvita nun vor allem dadurch, daß sie Herkunft, Jugendzeit und den gesamten Werdegang des Helden vor seiner Ankunft in Ufernorikum verschweigt. Eugipp begründet dies einerseits mit Unkenntnis, andererseits aber auch mit einer nachdrücklichen Anweisung Severins selbst. Dieser habe nämlich seine Umgebung und insbesondere seine Mönche eindringlich ermahnt, daß, wer Bürger der himmlischen patria werden und alle guten Werke vollbringen wolle, nicht nach irdischer Herkunft und patria fragen dürfe. In diesem Sinne fordert er von seinen Schülern, den Blick niemals rückwärts zu richten wie Loths Weib, sondern dem Vorbild der heiligen Väter, der Anachoretenmönche zu folgen, die ihre Angehörigen und diese Welt für immer verlassen hätten[4].

Diese Haltung bedingt zugleich auch einen gewissen Gegensatz zum veräußerlichten Christentum der inzwischen christianisierten Laienwelt und auch der Amtskirche, der ebenso in der Haltung Severins selbst wie in der seines Biographen zutage tritt. Wir fassen ihn etwa in der Begründung, mit der Severin das ihm angetragene Bischofsamt ablehnt, oder in seinem Konflikt mit dem Priester aus Batavis-Passau, der die strengen Bußforderungen Severins zurückweist, andererseits aber auch in der Polemik Eugipps gegen andere literarische Formen der Lebensbeschreibung und damit andere Auffassungen christlicher Vollkommenheit[5]. Eugipp betont, daß solche Autoren eine schwer verständliche Rhetorik be-

---

[3] Eugipp., Ep. ad Pasch., 2, S. 2: . . . commemoratorium nonnullis refertum indiciis ex notissima nobis et cotidiana maiorum relatione composui; dazu Lotter, Severinus, insb. S. 37–42; 68–77; 111–140.

[4] Eug., Ep. ad Pasch., 7–10, S. 4 f; V. Sev., c. 4, S. 26; Lotter, Severinus, S. 60–67; 79 ff.

[5] Eug., V. Sev., c. 9, 4; 22, 3; S. 26; 40; Lotter, Severinus, S. 42; 59; 81; 173 f.

vorzugten und die durch Gottes Wirken vom Heiligen vollbrachten Wundertaten im Dunklen ließen. Gerade sie aber machen offensichtlich für Eugipp die Heiligkeit aus.

Gewiß zieht sich durch die ganze Darstellung der Taten Severins wie ein Leitmotiv die ständig wiederholte Aufforderung, dem Vorbild und den Lehren des Heiligen zu folgen und sich in unablässigem Gebet, Fasten und Almosengeben Gott zuzuwenden. Diese Lehre wird im einzelnen untermauert durch den Nachweis, daß nur der Gehorsam gegenüber den Forderungen des Heiligen vor Not, Gefahr und Tod bewahren könne, Ungehorsam jedoch unweigerlich Strafe und Verderben nach sich ziehe. Dieser Nachweis wird nun geführt durch die Fülle der aufeinander folgenden Episodenerzählungen, die entweder als Hilfswunder Belohnung für gläubigen Gehorsam oder als Strafwunder Ahndung von Unglauben und Zweifel verheißen. Die Fülle der Hilfswunder läßt sich typologisch als Krankenheilungs-, Prophezeiungs-, Befreiungs-, Nahrungsvermehrungs-, Schutz-, Abwehr- und Schlachtenhilfswunder definieren ganz im Sinne jenes Wunderglaubens, wie er auch bei anderen Autoren der Spätantike auftritt[6]. Diese Beziehung tritt nicht nur in typologischer Verwandtschaft der Wunder Severins mit solchen aus alt- und neutestamentlicher Überlieferung, den Lebensbeschreibungen der orientalischen Anachoretenväter und spätantiker Heiligenviten zutage, sondern auch in direkten Entlehnungen der Severinvita aus den Martinsschriften des Sulpicius Severus, der Ambrosiusvita des Paulinus und den Viten der Bischöfe von Arles, Honoratus und Hilarius, die durch das Inselkloster Lérins geprägt sind[7]. Beziehungen zum martinischen und lerinensischen Mönchtum sind auch sonst ebenso für Severin wie für Eugipp zu belegen[8].

Die Folge der Episodenerzählungen des Hauptteils ist nun, soweit die Erinnerung der Augenzeugen dies noch zuließ, chronologisch geordnet und beginnt mit dem Eintreffen des Heiligen in Ufernorikum, wie Eugipp sagt, während der Wirren, die dem Tode Attilas folgten. Aus einer kritischen Analyse der in den ersten Kapiteln geschilderten Vorgänge ergibt sich jedoch, daß diese nicht vor 467 angesetzt werden können und mit dem Ausgreifen der Ostgoten von Unterpannonien aus in den Ostalpenraum zusammenhängen[9]. Aus der chronologischen Anordnung der Episodenerzählungen lassen sich nun drei Phasen wechselnder Präsenz Severins in den verschiedenen Regionen Ufernorikums ableiten. In der ersten Phase, die von c. 1–10 reicht, bewegt sich Severin ausschließlich im Umkreis der Ortschaften der Ostregion unterhalb der Enns, wo er in der Nähe von Favianis sein Hauptkloster und eine Eremitenzelle errichtet hatte. Diese Phase entspricht der besonderen Bedrohung Norikums von Osten her durch die Goten und reicht daher von 467 bis zum Zeitpunkt ihres Abzugs aus Pannonien um 472. Eine zweite Phase, die die cc. 11–31 umfaßt, schildert offenbar einen längeren Aufenthalt Severins in den Ortschaften der Westregion oberhalb der Enns und ist bedingt durch die zunehmende Bedrohung dieses Landesteils vor allem durch die Alemannen, sie reicht bis zu der von Severin verfügten offiziellen Räumung der Donaukastelle oberhalb von Lauriacum zu einem Zeitpunkt, der zwischen 476

---

[6] F. Lotter, Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, HZ 229, 1979, insb. S. 314–320; 328–337.

[7] Eug., V. Sev., c. 36, 2f; S. 53f; Lotter, Severinus, S. 119f; 139f und passim.

[8] Lotter, Severinus, S. 33f; 61; 140; 177; 223ff.

[9] Lotter, Severinus, S. 67f; 156ff; 189ff; 201ff; 210–222.

und 480 anzusetzen wäre. Auch in diesem Raum besaß Severin Stützpunkte in Klöstern, so zumindest in der von ihm bei der Basilika von Boiotro-Innstadt gegründeten cellula, vermutlich jedoch auch in entsprechenden Klöstern bei den Basiliken vor den Mauern von Iuvavo-Salzburg und Lauriacum-Lorch. Die dritte Phase, beginnend mit der neuerlichen Übersiedlung Severins in die Ostregion, leitet schon bald zu der Beschreibung seines Ablebens über. Die Wundererzählungen von c. 34–38 sind hier offenbar nur eingefügt, weil sie sich chronologisch nicht mehr festlegen ließen.

Das hermeneutische Problem

Für den Historiker ist es nun hilfreich, daß die formgeschichtliche Forschung die Entstehungsbedingungen, Struktur und Eigengesetzlichkeit dieser Wunderepisoden einigermaßen aufzuhellen vermochte. Es handelt sich demnach in der Regel um Erzählformen ähnlich der Volkssage, denen jedoch bestimmte religiöse Glaubensvorstellungen zugrundeliegen und die im wesentlichen in mündlicher Überlieferung ausgeformt und ständig weiterentwickelt worden sind. Für diesen Vorgang hat der französische Historiker Jacques Fontaine den Begriff der typologischen Stilisierung geprägt[10]. Dabei werden bestimmte Ereignisse im Umkreis des Heiligen bei der mündlichen Weitergabe und auch der späteren schriftlichen Fixierung – meist wohl unbewußt – gewissen biblischen und hagiographischen Typen oder Modellen angeglichen und auf sie hin stilisiert. Auch konnten Erzählungen von Verhaltensweisen und Taten Heiliger von einem auf den andern übertragen werden, ohne daß dabei bewußte Erfindung oder Betrug vorausgesetzt werden muß. Für die Severinvita läßt sich die Umformung des Traditionsguts in der mündlichen Überlieferung durch die Existenz einer Anzahl von Dubletten nachweisen, die der Autor Eugipp als solche nicht mehr erkannte[11]. Solche Dubletten wie die von der Reliquienauffindung, dem Kerzenwunder, der Heilung des Leprakranken und einer weiteren Heilung einer Todkranken sind durch Austausch von Einzelheiten, insbesondere die Einfügung neuer Namen von Personen oder Örtlichkeiten, entstanden, so daß schließlich ein Ereignis in mehreren Versionen wiedergegeben wird, wodurch sich zugleich die Zahl der dem Heiligen zugesprochenen Wunder vermehrt.

Daß im übrigen das Wunder vielfach nur in der Sicht und Deutung des Berichterstatters existiert und dessen Darstellung vor allem als Zeugnis für eben die dieser Darstellung zugrundeliegende Glaubenshaltung und Mentalität zu dienen vermag, soll ein Beispiel verdeutlichen, das der wunderbaren Ölvermehrung in c. 28[12]. Severin hatte demnach in Lauriacum alle Armen in der einen Basilika versammelt, um an sie Speiseöl zu verteilen, das trotz erschwerter Verkehrsbedingungen von Kaufleuten angeliefert worden war. Eugipp berichtet nun, daß sich das Öl, das Severin durch seine Helfer in Gefäße füllte, sich auf wunderbare Weise vermehrt habe. Damit sei der Heilige den Spuren des Heilands gefolgt – sequens vestigia salvatoris –, ein deutlicher Hinweis auf das biblische Wunder der Brotvermehrung. Doch während nun alle das Wunder fassungslos bestaunten,

---

[10] Lotter, Severinus, S. 1–20; J. Fontaine, Vie de St. Martin, I (Sources chrét. 133), 1967, S. 97–170, insb. S. 123–134.
[11] Lotter, Severinus, S. 141–155.
[12] Lotter, Severinus, S. 115f.

hätte einer der Anwesenden seine Verwunderung offen ausgedrückt. Deshalb sei das Öl sofort versiegt, der Heilige habe den Sprecher getadelt und Gott um Vergebung gebeten, da durch seine Schuld viele Arme die kostbare Gabe entbehren mußten. Was war geschehen?
Offensichtlich war das Öl ausgegangen, bevor alle Armen versorgt werden konnten. Den Widerspruch zu dem eigentlichen Wunder, der Vermehrung der kostbaren Nahrung, löst der Berichterstatter durch die Einführung eines auch aus Märchen und Volkssage bekannten Motivs, des magischen Schweigegebots. Die Worte des Anwesenden haben den magischen Bann gebrochen, das Öl versiegt, die Wunderkraft des Heiligen erlischt. Auch diese Deutung des Geschehens setzt Eugipp zu einem alttestamentlichen Vorbild in Beziehung, dem Ölwunder des Elisaeus, das er ebenfalls magisch interpretiert. Als der Knabe seiner Mutter mitteilte, daß alle Gefäße gefüllt seien, habe er damit das magische Schweigen gebrochen, das Öl sei versiegt. Der Historiker entnimmt dieser Episodenerzählung eine Fülle von wichtigen Fakten und Aussagen: Zu dem betreffenden Zeitpunkt nicht lange nach 476 gab es noch immer eine, wenn auch erschwerte Handelsverbindung zwischen dem Mittelmeerraum und der oberen Donau. Severin erwarb, offenbar gegen Bezahlung, von Kaufleuten importiertes Öl, um damit Arme zu versorgen, doch reichte der Vorrat nicht aus. Dennoch assoziierte der wundergläubige Anhang Severins den Vorgang mit einem neutestamentlichen Nahrungsvermehrungswunder. Er offenbart dabei zugleich Glaubensvorstellungen, die ein magisches Wirklichkeitsverständnis zugrundelegen, das wir in gleicher Weise bei den Berichterstattern wie bei Eugipp selbst voraussetzen dürfen, selbst jedoch nicht mehr nachvollziehen können.
Im übrigen können wir davon ausgehen, daß unsere Beurteilung der Glaubensvorstellungen und damit auch der Heiligkeitsauffassung, wie sie Eugipp vertrat, durchaus von kirchlichen Autoritäten, nicht zuletzt auch seiner Zeit, geteilt wurde. Während Eugipp sich durch seine Verbindung mit Paschasius als Anhänger des Gegenpapstes Laurentius offenbart[13], verurteilt gerade die rechtmäßige Papstkirche seiner Zeit im sogenannten Decretum Gelasianum mit einer Fülle apokrypher Werke auch den um sich greifenden Wunderglauben. Schließlich betonte gerade auch Augustin, dessen Werke Eugipp bekanntlich exzerpierte, daß auch der Teufel durch ihm sich verschreibende Menschen Wunder verrichten könne und diese dadurch ihre Mitmenschen vor einer Überschätzung des Wunders warnten. Und Gregor der Große prägte den im Mittelalter ständig wiederholten Satz, daß Wunder die Heiligkeit nicht bewirken, sondern nur bezeugen: miracula sanctitatem non faciunt, sed ostendunt[14].
Mit diesen Feststellungen möchten wir uns zugleich jedoch auch von Auffassungen distanzieren, die das Wunder grundsätzlich rational-materialistisch erklären oder mit Vorliebe als Erfindung und Betrug abqualifizieren. Der Historiker würde als Wissenschaftler in jedem Fall seine Kompetenz überschreiten, wenn er eine Entscheidung darüber träfe, ob es Wunder im Sinne eines göttlichen Eingriffs in den natürlichen Lauf des Geschehens gibt oder nicht, da dies eine reine Glaubensfrage ist.
Dennoch sind die Wunderberichte für den Historiker historische Aussagen, die

---

[13] Lotter, Severinus, S. 34–37.
[14] Lotter, Erkenntnisse, insb. S. 314–320 und Anm. 78 mit weiterführenden Hinweisen.

eben so ernst zu nehmen sind wie jede beliebige andere Überlieferung. In jedem Falle bleibt es seine Aufgabe, auf der Basis einer intersubjektiv überprüfbaren Erfahrung, aus der zeit- und situationsbedingten Perspektivität und der die Wirklichkeit in bestimmter Weise deutenden Sicht des Autors das objektive Geschehen, soweit dies möglich ist, herauszuarbeiten, mit einem Wort, die Quellen anders zu lesen, als sie geschrieben worden sind. Hier beginnt, um Helmut Beumann zu zitieren, die geschichtliche Frage im eigentlichen Sinne[15], ein reines Registrieren, Auswählen und Addieren von Daten und Fakten, so wie sie die Überlieferung bringt, kann nicht zum eigentlichen Verständnis führen, es verdient nicht den Namen einer Wissenschaft.

Aus der Frage nach dem der Überlieferung zugrundeliegenden Wirklichkeitsverständnis ergibt sich das methodische Prinzip, das letztlich jeder kritischen Interpretation von literarischer Überlieferung zugrundezulegen ist: Im Sinne der Tendenz und Perspektivität des Autors typische Aussagen sind per se verdächtig, solange sie nicht durch unabhängige Parallelüberlieferung bestätigt werden können, dementsprechend gewinnen tendenzneutrale oder atypische Aussagen an Gewicht, auch wenn ihre Glaubwürdigkeit damit noch keineswegs immer erwiesen ist. Dies sei wiederum an einem Beispiel erläutert, dem Bericht vom Schlachtensieg der Limitantruppe von Favianis in c. 4[16]. Danach hätten dem Befehlshaber dieser Truppe nur wenige und unbewaffnete Soldaten zur Verfügung gestanden, dennoch habe er, da Severin ihn ermutigte und den Sieg voraussagte, eine Barbarenschar angegriffen, sie besiegt und ihre Waffen erbeutet. Wiederum entsprechen die näheren Umstände, die den Vorgang zum Wunder machen, einem hagiographischen Typus: dem Sieg unbewaffneter Gläubiger gegen zahlenmäßig überlegene Feinde, ein Motiv, das schon im Alten Testament entwickelt wird und uns in zahllosen Beispielen der frühchristlichen Hagiographie immer wieder entgegentritt. Diese Züge sind demnach als historische Aussage nicht brauchbar, so wahrscheinlich sie auch zunächst klingen. Demgegenüber ist die Tatsache des Sieges der Limitantruppe an sich und die Beteiligung Severins an dem Vorgang sicher authentisch. Tatsächlich bestätigt eine unabhängige Quelle, ein Panegyricus des Apollinaris Sidonius gerade für das Jahr 467, d. h. in etwa dieser Zeit, daß die Noriker einen Abwehrerfolg über die Ostgoten errungen hätten, und auch die Vita selbst läßt erkennen, daß die Limesorganisation in Ufernorikum bis zum Zeitpunkt der Usurpation Odoakers um 476 durchaus noch funktionierte und erst danach, infolge Einstellung der Soldzahlungen, zusammenbrach[17].

Der Prophet und Nothelfer

Die gezeigten Beispiele lassen schon zur Genüge erkennen, wie das ganz anders gerichtete Interesse des modernen Historikers aus der Darstellung des Eugipp

---

[15] Wer eben dieses Vorgehen zum Vorwurf macht, muß sich die Frage nach seinem Methodenverständnis stellen lassen, vgl. H. Wolfram, MIÖG 85, 1977, S. 353, dazu Lotter, Daten, S. 352, Anm. 83; ders., Erkenntnisse, S. 301f.; zum folgenden vgl. H. Beumann, Methodenfragen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: ders., Wissenschaft vom Mittelalter, Ausg. Aufsätze, 1972, S. 3ff.

[16] Lotter, Severinus, S. 121–125; 213.

[17] Apollinaris Sidonius, Carm. II, 377, ed. A. Loyen, 1960, S. 18: Noricus Ostrogothum quod continet . . .; dazu Lotter, Severinus, S. 204–210; 266ff und passim; ders., Daten, S. 76f.

Aussagen zu erschließen vermag, die den Autor selbst gar nicht oder nur am Rande interessierten und ihm eigentlich nicht mitteilungsbedürftig schienen. Andererseits tritt aber auch in Eugipps eigener Konzeption ein deutlicher Widerspruch zutage. So kann der aufmerksame Leser kaum übersehen, daß die asketischen Züge, deren Beschreibung die Darstellung der Taten des Heiligen einrahmt und wiederholt durchbricht, auch nur eine kompensatorische Funktion haben. Eugipp selbst unterstreicht mehrmals, daß der brennende Wunsch des Heiligen, sich ganz von den Angelegenheiten dieser Welt zurückzuziehen und allein seinen asketischen Neigungen zu frönen, im Gegensatz stand zu den wiederholten Offenbarungen Gottes, die ihm befahlen, den bedrängten Menschen in Norikum zu Hilfe zu kommen. Dadurch wird Severin zu einem frühen und überzeugenden Beispiel jener für das Abendland fortan charakteristischen Auffassung, die eine volle Verwirklichung aller christlichen Tugenden und der Forderungen des Evangeliums nur von tätiger Nächstenliebe, dem aktiven Wirken für die Mitmenschen erwartet.

Die Darstellung dieser tätigen Nächstenliebe erfolgt nun bei Eugipp entsprechend dem vom Vorbild der Taten orientalischer Anachoretenmönche bestimmten Wunderglauben. Dennoch ist Severin letztlich nicht ausschließlich Asket und Thaumaturg oder, wie eine Eugipp mißverstehende Interpretation ihn nannte, ein ,,schlichter Mönch"[18]. Trotz aller Vorliebe für das beispielhafte Leben der orientalischen Anachoreten stilisiert Eugipp seinen Helden letztlich weniger nach deren Modell als vielmehr nach dem der alttestamentlichen Patriarchen, Propheten und Bußprediger, die häufig auch mit Namen genannt werden: Abraham, Jakob, Joseph, Elisaeus. Unübersehbar ist auch das Modell des Moses, auch wenn auf diesen nur indirekt verwiesen wird[19]. Die Prophezeiungen Severins sind in der Regel verbunden mit Predigten, Mahnungen und Warnungen, die nicht nur die Provinzialen zur Buße rufen, sondern auch die Barbarenfürsten dazu bewegen, den Frieden zu wahren und die Römer zu schonen. Hier leitet das konventionelle Bild des prophetischen Gottesmannes und Bußpredigers über zu dem des Helfers und Retters der bedrängten Mitmenschen.

Im Vordergrund steht dabei freilich zunächst das System der sozialen Fürsorge, daß sich letztlich – wenn auch in einzigartiger Ausweitung – aus der Forderung des Almosengebens ableitet. Severin widmet sich der aktiven Linderung der Not seiner Schutzbefohlenen durch die auch für die Heiligkeitsvorstellungen seiner Epoche ganz ungewöhnliche Organisation der Versorgung der Bedürftigen, der Armen und der Flüchtlinge mit Nahrung und Kleidung. Severin stützt sich dabei auf die Mithilfe der gesamten Bevölkerung beider norischer Provinzen, die er durch die Realisierung des biblischen Zehntgebots erreicht, wie es auch in den frühchristlichen Gemeinden des 3. Jahrhunderts schon praktiziert wurde. Der zehnte Teil des Ertrages an landwirtschaftlichen Erzeugnissen, Lebensmitteln und Textilien wurde in den einzelnen Gemeinden Binnen- und Ufernorikums gesammelt, an zentralen Punkten gelagert und zur Versorgung der Bedürftigen verwendet. Die verschiedenen Bezüge auf diese Organisation in den cc. 17, 18 und 29 deuten darauf hin, daß Textilien vor allem in Binnennorikum, Feldfrüchte

---

[18] R. Noll, Hl. Severin, S. 21. Zu der dort fixierten ‚fable convenue' siehe Lotter, Daten, S. 34 ff.

[19] Lotter, Severinus, S. 83–89; 113–118; 128; 164 ff; M. Van Uytfanghe, La bible dans la Vie de St. Séverin' d'Eugippius, Latomus 33, 1974, S. 324–351.

dagegen in Ufernorikum abzuliefern waren. Dies kann vielleicht als Hinweis darauf gewertet werden, daß in Binnennorikum Vieh- und insbesondere Schafzucht, in Ufernorikum dagegen der Getreidebau dominierte. In c. 18 erfahren wir, daß aus Binnennorikum eine beträchtliche Menge von Kleidungsstücken eingetroffen war, dagegen die Übersendung der in der Hauptstadt Tiburnia selbst aufgebrachten Spende sich verzögert hatte und diese daher den die Stadt belagernden Goten in die Hände fiel. In c. 29 ist von einer Transportkolonne die Rede, die unter Führung eines Beauftragten Severins eine solche Kleiderspende mitten im Winter von Binnennorikum über die Alpenpässe in das Donauuferland schafft. Demgegenüber berichtet Eugipp in c. 18, daß die Stadt Lauriacum, die zu dieser Zeit, d. h. vor 476, in Ufernorikum eine Hauptstadtfunktion innehatte, den Zehnten von Feldfrüchten abzuliefern hatte und damit ebenfalls in Verzug geraten war. Diese Nachrichten, die einmal in Zusammenhang mit einem Tierhilfewunder, zweimal mit einem Strafwunder überliefert werden, lassen erkennen, daß die Ablieferung zeitlich terminiert war und von den Gemeinden selbst – ähnlich wie ein Steueraufkommen – organisiert wurde. Tatsächlich war die ausgehende Antike weithin wieder zu einer Naturalsteuer übergegangen[20]. Möglicherweise konnte aber die Ablieferung des Zehnten auch durch Geldzahlungen abgelöst werden, jedenfalls standen Severin auch Geldmittel zur Verfügung, mit denen er, wie wir bereits wissen, das ebenfalls zur Versorgung von Notleidenden bestimmte Olivenöl von Kaufleuten erworben hatte.
Festzuhalten bleibt, daß eine derart durchorganisierte und zentral gelenkte Armenfürsorge für eine Heiligenvita, auch für die Bischofsvita des Frühmittelalters, ganz singulär ist. Damit wird nicht nur die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung – trotz fehlender Kontrollmöglichkeiten – unterstrichen, sondern es stellt sich auch die Frage, ob eine so perfekte Organisation, die auch das von den Aktionszentren Severins weiter entfernte Binnennorikum umfaßte, allein durch die Autorität eines Heiligen ins Leben gerufen werden konnte.

Der Protektor und Politiker

Wie wir bereits oben sahen, ist die Hilfstätigkeit Severins ganz wesentlich bedingt durch die Bedrohung und Heimsuchung des Landes, denen es durch die Barbarenstämme in der näheren und weiteren Umgebung ausgesetzt war. Diese hatten es nicht nur auf die Habe der Bevölkerung, sondern auch auf die Menschen selbst abgesehen. Die der Eigenproduktion vielfach entwöhnten Kriegergenossenschaften hatten einen nahezu unbegrenzten Bedarf an Arbeitskräften zum Aufbau einer Subsistenzökonomie, die ihren Lebensstandard auf Dauer absichern konnte. Daher ist die Gefangenenbefreiung in den Bekenner- und insbesondere Bischofsviten der Völkerwanderungsepoche ein nahezu unverzichtbares Motiv geworden, das in bestimmten mirakulösen Typen schon wiederholt, insbesondere von František Graus, eingehend untersucht worden ist[21].
Auch in der Severinvita tritt dieses Motiv in verschiedenen Formen auf, wobei der Übergang von ganz realen Befreiungsaktionen zu den durch Wunder bewirkten Freisetzungen fließend ist. Zu den Vorgängen, bei denen Severin selbst den Räu-

---

[20] Lotter, Severinus, S. 88; 197f; 276f.
[21] F. Graus, Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die Gefangenenbefreiungen, Jb. f. Wirtschaftsgesch. 1961, I, S. 61–156; F. Lotter, Severinus, S. 125–129.

bern nachsetzt und ihnen die Gefangenen wieder abjagt, gehört die bereits erwähnte Erzählung vom Schlachtensieg der Limitantruppe von Favianis. Severin befreit dabei nicht nur die gefangenen Römer, sondern schenkt am Ende auch den barbarischen Gefangenen die Freiheit, unter der Bedingung, fortan das römische Gebiet nicht mehr heimzusuchen[22].

Damit leitet dieser Typ bereits über zu jenem anderen, in dem Severin durch persönliche Verhandlung mit Germanenfürsten die Herausgabe römischer Gefangener erwirkt. Auch hier finden sich typische Züge, die in dem mutigen Auftreten alttestamentarischer Propheten oder frühchristlicher Märtyrer vor weltlichen Machthabern und Richtern bereits ausgebildet worden sind. Hierhin gehört der Bericht von dem Treffen Severins mit dem Alemannenkönig Gibuld in der Nähe von Passau in c. 19. Nach dem Bericht Eugipps verehrte Gibuld den Heiligen aufs höchste und verlangte selbst danach, ihn zu sehen. Als ihm dieser mit der Forderung entgegentrat, seine Krieger von weiteren Einfällen in das römische Gebiet abzuhalten und die Gefangenen freizulassen, soll den König Furcht und Zittern wie nie in seinem Leben befallen haben. Auch wenn wir diese dem Typus entsprechenden Züge streichen, ist doch die Begegnung selbst und das erfolgreiche Eintreten Severins für seine Schutzbefohlenen als historischer Kern des Vorgangs glaubwürdig.

Dies ist umso wichtiger, als es sich bei Gibuld offenbar um den einzigen Stammeskönig der Alemannen handelt, den wir mit Namen kennen, denn er tritt in einer anderen Quelle etwa zur gleichen Zeit, zwischen 470 und 478, auch am Westrand des damaligen alemannischen Herrschaftsbereiches, im Raum von Troyes, in einer vergleichbaren Situation auf[23]. Während nun bei den Alemannen im 4. Jahrhundert noch eine Vielzahl von Kleinstammkönigen nachzuweisen ist, bezeugen mehrere Quellen unabhängig voneinander für die Zeit der Alemannenkriege Chlodwigs zwischen 496 und 506 die Existenz eines Großstammkönigtums, das mit dem Untergang des Alemannenreiches ebenfalls sein Ende findet[24]. Das Auftreten Gibulds zugleich am Ost- und am Westrand des alemannischen Expansionsbereiches um 470 bezeugt, daß dieses Großstammkönigtum schon zu dieser Zeit bestand. Weit eingehender noch als die Beziehungen Severins zum alemannischen Stammeskönig schildert Eugipp die zu dem Königshaus der Rugier, die damals nördlich der Donau im Wald- und Weinviertel saßen und wohl in einem Bundesverhältnis zu dem weströmischen Reich standen. Bei dem König Flaccitheus, der etwa zur Zeit der Ankunft Severins um 467 die Herrschaft antrat, hat Severin nach Eugipps Angaben geradezu eine Art Beraterfunktion ausgeübt.

Nach der Niederlage der donaugermanischen Koalition gegen die Ostgoten am Flusse Bolia in Pannonien um 469 war die Lage für die Rugier kritisch geworden.

---

[22] Eug., V. Sev., c. 4, 1–5, S. 16ff.

[23] V. Lupi ep. Trec., c. 10, ed. B. Krusch, SSRM III, 1896, S. 123 und VII, 1919/20, S. 301; dazu E. Ewig, Bemerkungen zur Vita des Bischofs Lupus von Troyes, in: Geschichtsschreibung und geistiges Leben im MA, FS H. Löwe, hg. H. Hauck / H. Mordek, 1978, S. 14–26.

[24] R. Wenskus, Die Alemannen, in Hb. d. europäischen Geschichte, hg. Th. Schieder, Bd. 1, 1976, S. 227ff mit Lit.; E. Ewig, Die fränkische Reichsbildung, ebd., S. 255f; dagegen B. Behr, Das alemannische Herzogtum bis 750, Geist und Werk d. Zeiten 41, 1975, S. 13–67; ferner K. F. Stroheker, Die Alemannen und das spätrömische Reich (1973), in: Zur Geschichte der Alemannen, hg. W. Müller, W. d. F. 100, 1975, S. 20–48, insb. Anm. 62; Lotter, Severinus, S. 128f; 225f mit Anm. 170.

Flaccitheus soll damals den Heiligen immer wieder „wie ein himmlisches Orakel" um Rat gefragt und während seiner ganzen Herrschaft nie gewagt haben, irgendetwas gegen Severins Willen zu tun. So rät ihm Severin, die Goten nicht zu provozieren und die Donau nicht zu überschreiten, auch kann er seine Befürchtungen durch die Ankündigung zerstreuen, daß die Goten Pannonien räumen würden, was 472 tatsächlich geschah[25].
Auch Feletheus, der zwischen 472 und 476 die Nachfolge seines Vaters antrat und bis zu seinem Sturz durch Odoaker im Jahre 488 über die Rugier herrschte, soll Severin häufig aufgesucht und aus Ehrfurcht vor dem Heiligen seine boshafte Gattin, die Königin Giso, von ihrer Absicht abgebracht haben, Katholiken gegen ihren Willen durch eine zweite Taufe zur arianischen Häresie zu bekehren[26]. Als sich nach dem Sturz des letzten weströmischen Kaisers Romulus durch Odoaker um 476 Norikum oder zumindest Ufernorikum von der Herrschaft und Schutzgewalt des italischen Mutterlandes löste, übernahm der Rugierkönig den militärischen Schutz der Ostregion, die ihm dafür Abgaben zu entrichten hatte. Dadurch gewann die Rolle Severins als Fürsprecher und Protektor der Provinzialen gegenüber dem König Feletheus eine neue Dimension. Eugipp stellt es freilich so dar, als ob der König so etwas wie ein Befehlsempfänger Severins gewesen sei. Demnach beschied Severin kurz vor seinem Ableben das Königspaar zu sich: ad se venire commonuit. Er ermahnte den Herrscher, auch in Zukunft immer daran zu denken, daß er für seine Untertanen vor Gott Rechenschaft ablegen müsse[27]. Der Bruder des Königs, Ferderuchus, der, wie es heißt, dem Heiligen gewöhnlich seine Aufwartung zu machen pflegte, wurde strengstens verwarnt, nach dem Tode des Heiligen den Besitz des Klosters anzutasten. Als er dies dennoch tat und einige Zeit später inneren Auseinandersetzungen zum Opfer fiel, konnte dies von Eugipp als Strafe für seinen Ungehorsam gegenüber dem Heiligen gewertet werden[28].
Während Severin in seinen Begegnungen mit Königen und Fürsten der Alemannen und Rugier als prophetischer Fürsprecher der notleidenden Schutzbefohlenen dargestellt wird, sind die Berichte über seine Beziehungen zu dem Skirenfürsten Odoaker, der uns als historische Persönlichkeit gut bekannt ist, von anderer Art. Odoaker ist der Sohn Edikos, der am Hofe Attilas eine führende Stellung einnahm, neben dem pannonischen Römer Orestes, dem späteren Heermeister, der seinen Sohn Romulus im Jahre 475 zum letzten weströmischen Kaiser machte. Es handelt sich dabei um eben den Romulus, den wiederum Odoaker stürzte, doch mit seiner Mutter begnadigte und nach Castellum Lucullanum bei Neapel verbannte. In der Severinvita tritt Odoaker erstmals auf, als er nach der Niederlage an der Bolia auf der Flucht vor den Goten mit seinem Gefolge nach Ufernorikum kam, um dort, wie es heißt, Severins Segen zu verdienen: promerendae benedictionis . . . intuitu[29]. Severin fordert den Skirenfürsten auf, nach Italien zu gehen, und weissagt ihm Reichtum, Macht und zahlreiches Gefolge. Die Verbin-

---

[25] Eug., V. Sev., c. 5, S. 20f; vgl. H. Wolfram, Geschichte der Goten v. d. Anfängen b. z. Mitte des 6. Jh., 1979, S. 329–335.
[26] Eug., V. Sev., c. 8, S. 23f; Lotter, Severinus, S. 158f.
[27] Eug., V. Sev., c. 40, S. 56f.
[28] Eug., V. Sev., c. 42 und 44, S. 58f und 62f; dazu Lotter, Severinus, S. 159ff.
[29] Eug., V. Sev., c. 7, S. 22f; zu Edeko und Odoaker siehe L. Schmidt, Die Ostgermanen, ²1941, Ndr. 1969, S. 98f; 288f; 315–336; M. A. Wes, Das Ende des Kaisertums im Westen des Römischen Reiches, 1967, insb. S. 52–88; 149–160.

dung zwischen ihm und Severin riß auch dann nicht ab, als Odoaker die Macht in Italien usurpiert, Orestes getötet und Romulus verbannt hatte. In einer c. 32 erwähnten Korrespondenz mit Odoaker legt Severin erfolgreich Fürsprache für einen gewissen Ambrosius ein, zweifellos einen Anhänger der gestürzten Partei des Orestes. In einem Gespräch mit römischen nobiles seiner Umgebung sagt Severin jedoch den Sturz Odoakers voraus. Offensichtlich mißbilligte er dessen Vorgehen gegen Orestes.

Obwohl auch in diesen Episoden die Tendenz unübersehbar ist, nachzuweisen, daß dem Gehorsam Lohn winke, der Ungehorsame dagegen der Strafe nicht entrinne, ergeben sich für den Historiker gerade hier die bemerkenswertesten Aufschlüsse. Severin nimmt gegenüber den erwähnten germanischen Heerführern und Machthabern nicht nur eine erstaunlich selbständige Stellung ein, sondern vermag auch ihr politisches Handeln nicht unwesentlich zu beeinflussen.

Auffällig bleibt demgegenüber, daß in der Severinvita nirgends, wie dies sonst in Bekennerviten ein geradezu unverzichtbares Motiv darstellt, dem Heiligen eine übergeordnete römische Autorität gegenübertritt. Andererseits beweist nicht zuletzt die Vita Severini selbst, daß die römische Staatsorganisation im Ostalpen-Donauraum nach dem Untergang des Hunnenreiches um 454 wiederhergestellt worden war. Auffällig ist auch, daß wiederholt römische nobiles, Laien und Geistliche, in der engeren Umgebung des Heiligen, dem consortium sancti viri, zu finden sind[30]. Im Zusammenhang mit der oben geschilderten Organisation ist man fast versucht, an eine Art Verwaltungsstab zu denken. Auch im Zusammenhang mit der Position, die Severin gegenüber den germanischen Stammesführern einnimmt, drängt sich nahezu zwingend der Schluß auf, daß er selbst – unbeschadet der ihm von Eugipp zugeschriebenen asketischen Ideale – diese höchste Instanz des römischen Staatsapparates im Ostalpenraum bis 476 verkörperte. Freilich ist nach dem Zusammenbruch des Attilareiches in Norikum die römische Zivil- und Munizipalverwaltung nicht wiederhergestellt worden, vielmehr wurden deren Aufgaben wie auch anderswo jetzt von der weitgehend unangetasteten kirchlichen Organisation übernommen, an deren Spitze die Bischöfe standen. Es entspricht nun der von uns angenommenen Stellung Severins, wenn er gerade den Bischöfen von Lauriacum in Ufernorikum und Tiburnia in Binnennorikum ebenso wie auch den die Verteidigung der kleineren Kastelle leitenden Presbytern wiederholt Anweisungen gibt, die weit über das rein religiöse Anliegen hinaus den militärischen Schutz der Bevölkerung vor Überfällen germanischer Kriegerscharen betreffen[31]. Severin ist es auch, der nicht nur den Ausbau der militärischen Anlagen in der von den Alemannen bedrohten Westregion veranlaßt, sondern der auch in Binnennorikum ein Warnsystem organisiert, das es ermöglicht, bei feindlichen Einfällen Bevölkerung, Vieh und Vorräte in den befestigten Kastellen in Sicherheit zu bringen und so den Feinden die Möglichkeit einer Versorgung aus dem Lande zu nehmen[32]. Auch hier bestätigt sich wiederum, daß Severins Kompetenzen sich auch auf Binnennorikum erstrecken.

---

[30] Eug., Ep. ad Pasch., 8, S. 4: . . . Multi sacerdotes et spiritales viri necnon et laici nobiles atque religiosi, vel indigenae vel de longinquis ad eum regionibus confluentes . . .; V. Sev., c. 21, 1; 32, 2; S. 39 und 51.

[31] Eug., V. Sev., c. 24; 25; 30; S. 41ff; 48f; vgl. c. 1, 2; 4, 2f; S. 13; 16f.

[32] Eug., V. Sev., c. 11, 2; 25, 2f; 30; S. 27; 43; 48f.

Der Staatsmann

Im Lichte der oben getätigten Beobachtungen gewinnen nun jene tendenzneutralen Aussagen der Vita an Gewicht, die auf Severins Stellung in der römischen Gesellschaft dieser Spätzeit Licht werfen. So lassen schon Severins Verbindung mit Odoaker und sein Eintreten für Ambrosius auch auf Bekanntschaft mit der aus Pannonien stammenden Familie des Orestes und Romulus schließen. Diese Vermutung wird dadurch gestützt, daß der aus einer vornehmen Familie Italiens stammende Presbyter Primenius, der ein väterlicher Freund des Orestes war, nach dessen Ermordung gerade bei Severin Zuflucht sucht[33]. Schließlich hören wir auch, daß Severin mit einem ungenannten vir illustris und dessen Frau Barbaria besten Kontakt hatte und brieflich verkehrte. Der Rangtitel des vir illustris wurde nur Inhabern der höchsten Hof-, Verwaltungs- oder Militärämter verliehen[34]. Eben die genannte Barbaria tritt uns nun – inzwischen verwitwet – während der Überführung des Leichnams Severins nach Italien auch noch in den ersten Jahren der Herrschaft Theoderichs unter Papst Gelasius (492–496) als Inhaberin einer Villa in Castellum Lucullanum entgegen, wo sie dem Leichnam des Heiligen ihr Mausoleum und der Mönchsgemeinde Raum für eine Klostergründung zur Verfügung stellt. In Castellum Lucullanum war aber auch Romulus ein Ruhesitz von Odoaker zugewiesen worden. Wenn wir ein von Cassiodor im Namen Theoderichs für einen gewissen Romulus und seine Mutter zwischen 507 und 511 ausgestelltes Reskript auf ihn beziehen, wurde ihm auf Fürsprache des Patricius Liberius, der schon unter Odoaker ein hohes Verwaltungsamt ausübte, ein ihm früher zugesprochenes Privileg bestätigt[35]. Demnach dürften beide noch zu dieser Zeit gelebt haben, und nichts liegt näher, als in jener Barbaria aus Castellum Lucullanum die Gattin des Orestes zu sehen, obwohl auch dies letztlich nicht zwingend zu beweisen ist. Doch wie dem auch sei, der enge Kontakt Severins auch zu den Spitzen der spätrömischen Gesellschaft und Staatsführung steht außer Zweifel. Dies bestätigt die schon dem Widmungsbrief zu entnehmenden Andeutungen, wonach Severin jede Auskunft über seinen Stand und seine Herkunft verweigerte: significatio loci vel generis, weil er sich sonst dem Verdacht des Hochmutes aussetze[36].

Wenn schon diese Feststellungen die Herkunft auch des Severin selbst aus den oberen Schichten des römischen Senatorenstandes der Spätzeit nahelegen, findet diese Folgerung eine überraschende Bestätigung in einer von der Severinvita

---

[33] Eug., Ep. ad Pasch., 8, S. 4.

[34] Eug., V. Sev., c. 46, S. 65: . . . illustris femina Barbaria beatum Severinum . . . fama vel litteris cum suo quondam iugali optime noverat . . . tunc sancti Gelasii sedis Romanae pontificis auctoritate . . . in Castello Lucullano . . . in mausuleo, quod praedicta femina condidit, collocatum est. Die Errichtung des Mausoleums bezeugt, daß Barbaria schon längere Zeit in Castellum Lucullanum ansässig war und dies als ihren Witwensitz betrachtete. Zur Bedeutung des Rangprädikats vir illustris siehe zuletzt P. Arsac, La dignité sénatoriale au Bas-Empire, RHDFÉ 47, 1969, S. 198–243, insb. S. 218.

[35] Cassiodor, Variae III, 35, ed. Th. Mommsen, MG AA 12, 1894, S. 97: Romulo Theodericus Rex . . . inconcussum esse debet principis votum nec pro studio malignorum convelli . . . ideo . . . censemus, ut, quicquid ex nostra ordinatione patricium Liberium tibi matrique tuae per pittacium constiterit deputasse, in suo robore debeat permanere . . . Immerhin hat es auch gegen Ende der Regierungszeit Theoderichs in Castellum Lucullanum noch einen Besitzkomplex (domus) gegeben, über den er verfügen konnte, siehe Cassiodor, Var. VIII, 25, S. 256.

[36] Eug., Ep. ad Pasch., 9, S. 5: ‚Quid prodest', inquit, ‚servo Dei significatio loci vel generis sui, cum possit id tacendo facilius vitare iactantiam, utpote sinistram . . .; dazu Lotter, Severinus, S. 26ff; 62–67 mit Anm. 161.

ganz unabhängigen Aussage. In der Vita des Mönches Antonius von Lérins, die Ennodius, später Bischof von Pavia, um 506 verfaßte, wird Antonius als Schüler des inlustrissimus vir Severinus in Pannonien bezeichnet. Dieser Severinus ist ebenfalls ein beatus vir, also ein Heiliger, dessen Verdiensten nichts verborgen blieb und der die Zukunft wie die Vergangenheit kannte. In seiner Umgebung tritt ein Bischof Constantius auf, den wir unschwer mit Bischof Constantius von Lauriacum aus der Severinvita identifizieren. Auch die Bedrohung des Landes durch heidnische Barbaren und das Vorgehen der Heruler, die Priester ihren Göttern als Opfer darbringen, stellt eine brauchbare Parallele dar. Demnach ist ein Zweifel an der Identität beider Personen schlechterdings nicht möglich[37].
Bemerkenswert ist dabei, daß Ennodius noch voraussetzt, daß die von ihm nur vage umrissene Stellung des Severinus, für die er Antonius als zukünftigen Mitarbeiter vorgesehen hatte, dem Leser bekannt war und einer näheren Erläuterung nicht bedurfte. Trotz oder gerade wegen des panegyrischen Charakters der Schriften des Ennodius, der ausgesprochen zu dem Typ des Literaten gehört, gegen den Eugipp polemisiert, kann über die Bedeutung des Rangtitels illustrissimus vir kein Zweifel bestehen. Ennodius nennt in seinen Werken insgesamt 17 illustres oder illustrissimi, von denen sich alle außer Severin eindeutig als Inhaber der höchsten Staatsämter erweisen. Also gebraucht auch Ennodius, wie dies seit der Mitte des 5. Jahrhunderts allgemein der Fall ist, den Titel ausschließlich im technischen Sinn als Rangtitel. Dies bedeutet, daß Severin – sicherlich vor seiner bei Eugipp erwähnten conversio und der Anachorese in einer östlichen Wüste – ein hohes Staatsamt im Hof-, Verwaltungs- oder Militärdienst innegehabt haben müßte.
Daraus ergibt sich für den Historiker folgerichtig die Frage nach Trägern des Namens, die zur fraglichen Zeit ein betreffendes Amt innehatten. Dabei stößt man unweigerlich auf den Konsul des Jahres 461 namens Flavius Severinus, der tatsächlich mit dem Heiligen identisch sein könnte. Jedenfalls konnte bisher kein stichhaltiger Einwand vorgebracht werden, der diese Identität ausschlösse, während andererseits eine Reihe von Indizien dies eher nahelegen. So streicht der gallische Dichter Apollinaris Sidonius gerade die auffallende Friedfertigkeit dieses Konsuls heraus, der mehreren Kaisern treu gedient habe[38]. Demnach hätte der spätere Konsul nicht nur unter Maiorian, sondern schon unter Avitus und wohl auch schon unter Valentinian III. ein hohes Amt bekleidet. Dabei kann nur an eine Position fern vom Hofe gedacht werden, da mit dem gewaltsamen Sturz dieser Kaiser, wie auch Apollinaris andeutet, normalerweise auch die Spitzen des Hof- und Verwaltungsapparates ausgewechselt wurden. Des weiteren erwähnt Apollinaris einen Charakterzug, zu dem es eine Parallele in der Severinvita gibt. Der Konsul Severinus legt nämlich bei dem Kaiser Maiorian Fürsprache für einen

---

[37] Ennodius, Vita Antonii mon. Lirin., 9, ed. F. Vogel, MG AA 7, 1885, S. 186, dazu und zum folgenden Lotter, Severinus, insb. S. 223–240. Die Identifizierung wird gegen die erdrückende Mehrheit zustimmender Rezensionen von Herrn Dr. D. v. d. Nahmer, Mittelalt. Jb. 15, 1980, S. 234, mit notorisch unrichtigen Behauptungen, u. a. der, ich hätte keine andere Parallele als den Bischof Constantius nachgewiesen, als unbewiesene Hypothese abgetan. Hier tritt ein wiederholt zu beobachtendes Verfahren zutage, daß Rezensenten, die in diesem Zwischenbereich mit Gegenstand und Methodik weder vertraut sind noch sich vertraut zu machen imstande sind, sich dennoch ein hyperkritisches Urteil erlauben und vorschnell ungeprüfte Behauptungen aufstellen.

[38] Apollinaris Sidonius, Epp. I, 11, 10 und 16, ed. Ch. Luetjohann, MG AA 8, 1887, S. 18 ff, dazu Lotter, Severinus, S. 246–254.

Anhänger des von ihm gestürzten Vorgängers, den ehemaligen Prätorianerpräfekten Paeonius, ein, so wie der Heilige bei Odoaker für Ambrosius, einen Parteigänger des Orestes, interveniert. Doch wollen wir diese und weitere Indizien, die letztlich nicht zu zwingenden Schlüssen führen, hier nicht weiter verfolgen. Die Frage, ob der Heilige mit dem gleichnamigen Konsul identisch ist, besitzt bei weitem nicht das Gewicht, das ihrem spektakulären Echo entspräche[39], war doch der spätrömische Konsulat ein reines Ehrenamt, das praktisch keine andere Funktion hatte, als dem betreffenden Jahr die Namen seiner beiden Träger als Datierungsmerkmal zu leihen. Wichtig ist nur, daß der Konsulat als Belohnung für hervorragende Dienste ebenfalls nur an illustres verliehen wurde, also jeweils vorauszusetzen ist, daß der Titelträger zuvor bereits eines der höchsten Staatsämter bekleidet hatte. Dies aber hat für den Heiligen bereits Ennodius in der Antoniusvita bezeugt.

Wenn auch alle weiteren aus den panegyrischen Dichtungen des Apollinaris abzuleitenden Schlüsse, die für die Zeit der Reoganisation Pannoniens nach Attilas Tod die Position eines illyrischen Heermeisters für Severin als denkbar erscheinen lassen, nur hypothetischen Charakter haben[40], reichen dennoch die indirekten Aussagen der Severinvita des Eugipp aus, um die Stellung Severins in der Spätzeit römischer Präsenz im Ostalpen-Donauraum hinreichend erhellen zu können. Severin wäre demnach jenen römischen Heermeistern und Regionalbefehlshabern an die Seite zu stellen, die bei der wachsenden Schwäche der Zentralgewalt, dem zunehmenden Verfall des Staatsapparates und den immer schneller aufeinander folgenden Usurpationen in peripheren Räumen des Reiches sich eine mehr oder weniger autarke und autonome Stellung schufen und mit der Mobilisierung einheimischer Kräfte die Verteidigung ihres Herrschaftsgebietes selbst organisierten, Persönlichkeiten wie Marcellinus und sein Neffe Nepos in Dalmatien, Aegidius, sein Sohn Syagrius und der kaum bekannte Paulus im Norden Galliens, schließlich Ecdicius, der Sohn des Kaisers Avitus, in der Auvergne[41]. Es nimmt nicht wunder, daß auch Gregor von Tours einen der letzten dieser römischen Partikularherrscher, Syagrius, als rex Romanorum bezeichnete und damit im Sinne der gentilen Ordnung mit germanischen Stammeskönigen gleichstellt[42].

---

[39] Dennoch reduziert R. Noll in seinen ohnehin jeder sachlichen Auseinandersetzung ausweichenden „Literaturberichten" im Anz. d. Öst. Ak. d. W. 112, 1975, S. 61–75 und 118, 1981, S. 196–221, seine nur indirekte, zuletzt nur noch aus willkürlich resümierten Zitaten geborgte und umfrisierte Kritik im wesentlichen auf diese Frage, wobei er Zweifel an der Konsulhypothese auf die Identifizierungsthesen insgesamt und schließlich alle Ergebnisse meiner Arbeiten überträgt, die er im übrigen dem Leser vorenthält. Nolls wiederholter Folgerung, daß die verschiedenen jüngeren Deutungen Severins als „Interrex" (E. K. Winter), „Konsul" (Lotter) und „Höfling Attilas" (I. Bóna) den „Wurm in der Methode" entlarvten, muß freilich entgegnet werden, daß diese Deutungen sich keineswegs gegenseitig ausschließen, wohl aber die des von Noll vertretenen Bildes eines „schlichten Mönches", das allerdings unter Verzicht auf jede Methode gewonnen wurde, siehe Lotter, Daten, S. 46 ff mit Anm. 81–88. Da Noll nirgendwo auch nur den Versuch gemacht hat, meine zahlreichen Korrekturen seiner Thesen mit Argumenten zu widerlegen oder seine Thesen mit besseren Argumenten zu verteidigen, kann hier von einer echten Kontroverse, wie sie im wissenschaftlichen Raum üblich und angemessen ist, nicht gesprochen werden. Eine Auseinandersetzung mit den von einigen Rezensenten vorgebrachten Einwänden und Gegenargumenten werde ich demnächst im Mittellat. Jb. vorlegen; vgl. im übrigen auch F. Lotter, Passau im Zeitalter Severins; Ostbair. Grenzmarken 24, 1982 (im Druck).

[40] Lotter, Severinus, S. 241–256.

[41] Lotter, Severinus, S. 244 ff; 261–264.

[42] Gregor ep. Tur., Hist. Franc. II, 27, ed. B. Krusch, SSRM I², 1937, S. 71.

Severins Stärke lag freilich wohl weniger in seinen militärischen Planungen und Unternehmungen, obwohl er auch hier Verdienste hatte. Vor allem tritt er uns als der überlegene Organisator in einer außerordentlich schwierigen Zeit und als der geschickte Diplomat und Politiker entgegen, der die militärisch überlegenen Machtkonzentrationen der germanischen Stämme immer wieder abzulenken oder gar zum Schutz der seiner Obhut anvertrauten Bevölkerung, wenn nicht zur Stabilisierung des wankenden Reichsgefüges, einzusetzen versteht. Freilich konnte er auf die Dauer die gewaltigen Kräfte der umfassenden Unruhebewegung der Völkerwanderung noch nicht bändigen, doch trug das von Severin vertretene urchristliche Ethos, das die germanischen Fürsten und Völker grundsätzlich als gleichrangig ansah und nicht weniger als die rechtgläubigen Römer den strengen Forderungen des Evangeliums unterwarf, auf längere Sicht Früchte und bereitete jene Synthese von römischen, germanischen und christlichen Komponenten geistig vor, die in den Gotenreichen und vor allem im Frankenreich verwirklicht wurde und das europäische Mittelalter begründet hat.
Unsere Sicht der Persönlichkeit Severins nimmt ihr letztlich auch nichts von dem Nimbus der Heiligkeit, mit dem sie Eugipp ausstattete, sie stellt sie nur auf eine Grundlage, die ihr die volle und überzeugende Anerkennung auch des Menschen unserer Zeit sichert. Auf einzigartige Weise verwirklicht Severin eine christliche Grundhaltung in seiner Tätigkeit als Lenker und Protektor jener Bevölkerung, deren Schutz ihm übertragen war. Er war in der Tat ein Staatsmann und ein Heiliger zugleich.

Ein Blick in „Kunst und Kirche", Heft 1/1982: Hat die Moderne Zukunft?

Ein Blick in „Kunst und Kirche", Heft 1/1982: Hat die Moderne Zukunft?

Es gibt genug negative Beispiele, die hoffen lassen, daß eine gewisse Spezies innerhalb der Moderne keine Zukunft haben wird. Das bedeutet allerdings nicht, daß man die Moderne als Ganze abschreiben darf. Was wir brauchen, ist eine Anthropologie der Architektur und Kunst, um wieder Maßstäbe zu entwickeln. Diesem Anliegen ist ein großer Teil des Heftes gewidmet.
Aus dem Inhalt: Hat die Moderne Zukunft? (Günter Rombold). Kritik und Motivierung der modernen Architektur (Adolf Max Vogt). Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (Ingo Bohning). Architektur als Gestaltungsprozeß (Herbert Muck). Genius loci (Christian Norberg-Schulz). Zwei Diskussionsbeiträge zur „postmodernen Architektur" (Vittorio M. Lampugnani und Werner Durth). Kirchenbauwettbewerb Graz-Ragnitz. Neuordnung St. Gabriel. St. Peter in Salzburg.
Preis: Einzelheft öS 84.–/DM 12,–/sfr 11,–; Jahresabonnement (4 Hefte) öS 318.–/DM 45,–/sfr 41,–; alle Preise zuzüglich Porto. Zu beziehen beim Oberösterreichischen Landesverlag, Landstraße 41, A-4020 Linz.

MAXIMILIAN LIEBMANN

NS-Kirche: Bischof Gföllner verhält sich anders

1. Kardinal Faulhaber von München schwärzt Bischof Gföllner in Rom an

Rudolf Zinnhobler hat uns 1979 in seiner Abhandlung „Die Haltung Bischof Gföllners gegenüber dem Nationalsozialismus"[1] über den Stand der Forschung in dieser Causa eingehend informiert. Ausgehend von Gföllners „weltberühmt gewordenem ‚Hirtenbrief über den wahren und falschen Nationalismus' vom Jänner 1933"[2] skizziert Zinnhobler Gföllners klaren Kampf gegen den Nationalsozialismus, speziell bis zum Einmarsch Hitlers in Österreich am 11./12. März 1938. Die Reaktionen auf Gföllners kompromißlose Haltung beim bayerischen Episkopat, vor allem bei seinem Vorsitzenden, dem Münchener Kardinal Michael Faulhaber, sind höchst interessant und bemerkenswert; einleitend sei auf sie kurz hingewiesen. So gibt der Münchener Kardinal am 3. April 1933 dem Linzer Bischof auf eine entsprechende Anfrage geradezu schulmeisterlich „folgendes zu bedenken: Der Heilige Vater hat in seiner Rede im Konsistorium am 13. März 1933 unter den wenigen Punkten seiner Weltbetrachtung den Satz gesprochen: ‚Bis in die jüngsten Zeiten sei die Stimme des römischen Papstes die einzige gewesen, um die schweren Gefahren aufzuzeigen', die der christlichen Kultur durch den Bolschewismus drohen, *und der Heilige Vater hat damit öffentlich dem Reichskanzler Hitler das Lob gespendet, er sei der einzige Staatsmann, der den Aufruf des Heiligen Vaters aufgegriffen hätte*"[3]. Geradezu fatale Züge gewinnt diese Faulhaberische Schulmeisterei, wenn das stimmt, was Stasiewski dezidiert behauptet, nämlich daß die Allokution des Papstes „keinen Beweis für diese Auffassung" Faulhabers enthält[4].

Stasiewski kann sich bei dieser seiner Position mit Recht auf Ludwig Volk berufen, der in einer Abhandlung eigens die Frage untersuchte, ob Pius XI. damals tatsächlich eine Laudatio auf Hitler gehalten hat[5]. Volk spricht in seiner Untersuchung von einer „Vision Faulhabers" und kommt zum Schluß, daß der bayerische Kardinal „in einem Augenblick revolutionärer Hochspannung, kirchenpolitischer Ratlosigkeit und persönlicher Impressionabilität einer *Sinnestäuschung* erlag"[6] (!). Der solcherart sinnesgetäuschte bayerische Kardinal, der, nebenbei be-

---

[1] Zinnhoblers Abhandlung findet sich in: Das Bistum Linz im Dritten Reich. Hrsg.: Rudolf Zinnhobler. Linz 1979, S. 61–73.

[2] Ebd., S. 61. Die Erstausgabe besagten Hirtenbriefes, der acht Auflagen erlebte und bis nach Amerika Beachtung fand, findet sich in: Linzer Diözesanblatt, 1933, 79. Jg., Nr. 1, S. 1–14. Näheres über den Hirtenbrief und die Reaktionen, die er hervorrief, bei: Richard Kutschera, Johannes Maria Gföllner, Bischof dreier Zeitenwenden. Linz 1972, vor allem S. 92–103.

[3] Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bearb.: Bernhard Stasiewski. Bd. I: 1933–1934 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 5). Mainz 1968, S. 48f; Zinnhobler, Die Haltung Bischof Gföllners, S. 64.

[4] Ebd., S. 17, Anm. 9. Zur Untermauerung seiner Behauptung, daß Faulhaber etwas aus der Rede des Papstes herausgehört, was dieser gar nicht gesagt hat, verweist Stasiewski auf die gedruckte Allokution in: AAS. 1933, 25. Jg., S. 106–118.

[5] Ludwig Volk, Päpstliche Laudatio auf Hitler? In: Stimmen der Zeit, 1963/64, 173. Bd., S. 221–229. Vgl. auch: Ders., Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 5). Mainz 1972, S. 64f und: Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (ebd., Bd. 1). Mainz 1966, S. 70ff.

[6] Ebd., S. 227 und 228.

merkt, auf den Berliner Bischof und späteren Kardinal Konrad Graf von Preysing laut dessen eigener Angabe ob seiner ,,hoheitsvollen Kälte stets wie ein nasses Bettuch gewirkt" hat[7], schulmeisterte seinen bischöflichen Amtsbruder in Linz nicht nur, sondern schwärzte ihn ob seiner starren antinazistischen Haltung in Rom beim Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli auch an. Als großen Schaden für die kirchliche Autorität qualifiziert Faulhaber verärgert in diesem seinem Brief an Pacelli vom 10. April 1933, ,,daß die deutschen Bischöfe dem Nationalsozialismus *ihr Vertrauen ausgesprochen haben*, während der Herr Bischof von Linz gleichzeitig *alle Verbote* gegen die Nationalsozialisten neu *verkündet*"[8]. Durch Gföllners Festhalten am antinationalsozialistischen Kurs sah sich Faulhaber außerdem gezwungen, seine bereits fertig ausgedruckten pastoralen Anweisungen an den bayerischen Klerus nicht auszuschicken, ,,weil", so schreibt er am 12. April 1933 ,,seinem" bayerischen Episkopat wörtlich, ,,das Linzer Amtsblatt neuerdings in schärfster Form die früheren Verbote des Nationalsozialismus aufrecht hält . . . "[10].

Es wäre nun sehr interessant, der Frage nachzuspüren, ob, und wenn ja, wie Faulhabers Agieren gegen Gföllner diesen beeinflußt hat[11]. Seine Unterschrift unter die ,,Feierliche Erklärung"[12] der österreichischen Bischöfe vom März 1938 in diesen Zusammenhang bringen zu wollen, wäre allerdings problematisch.

2. Gföllner läßt sich bei Hitler vertreten und kommt mit Schutz zur Bischofsbesprechung am 18. März 1938

Als Hitler bei seinem Einmarsch in Österreich vom 12. bis 14. März 1938 in Linz Station machte, nahm Bischof Gföllner ,,keinerlei Notiz vom Aufenthalt Hitlers"; ja ,,selbst als dieser dem Bischofshof die Mitteilung sandte, er werde den Mariä-Empfängnis-Dom besichtigen, erschien der Bischof nicht persönlich", sondern ließ sich durch einen Prälaten vertreten[13]. Ganz anders verhielt sich der Wiener Erzbischof Kardinal Innitzer. Er stattete Adolf Hitler im Hotel Imperial einen Besuch ab, dessen Wertung in der Literatur von ,,Huldigungsbesuch"[14] bis zu ,,Canossagang"[15] reicht.

Über die Genese der März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahre 1938 und ihre historisch-wissenschaftliche Aufarbeitung habe ich in dieser Zeit-

---

[7] Walter Adolph, Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943. Bearb.: Ulrich von Hehl (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 28). Mainz 1979, S. 15.

[8] Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933. Bearb.: Ludwig Volk (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 11). Mainz 1969, S. 11.

[9] Siehe Linzer Diözesanblatt, a. a. O., Nr. 3, S. 39–41; vgl. dazu Zinnhobler, Die Haltung Bischof Gföllners, S. 61ff.

[10] Akten deutscher Bischöfe, Bd. I, S. 53.

[11] Zum Verhalten bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung siehe: Zinnhobler, Die Haltung Bischof Gföllners, S. 65f, und Erika Weinzierl-Fischer, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus II, 1933–1945. In: Wort und Wahrheit, 1963, 18. Jg., S. 493–526; speziell S. 496ff.

[12] Maximilian Liebmann, Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahre 1938 im Licht neuer Quellen. In: Theologisch-praktische Quartalschrift, 1980, 128. Jg., S. 3–26; Alfred Läpple, Kirche und Nationalsozialismus in Deutschland und Österreich. Aschaffenburg 1980, S. 193ff und 424ff; Oskar Veselsky, Bischof und Klerus der Diözese Seckau unter nationalsozialistischer Herrschaft (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz, Bd. 54). Graz 1981, S. 61ff.

[13] Kutschera, Gföllner, S. 104.

[14] Max Domarus, Hitler, Reden und Proklamationen 1932–1945. Bd. I: Triumph 1932–1938. Würzburg 1962, S. 845. Zweiter Halbband (1935–1938). Wiesbaden 1973.

[15] Viktor Reimann, Innitzer: Kardinal zwischen Hitler und Rom. Wien ²1967.

schrift vor zwei Jahren eine ausführliche und detaillierte Studie vorgelegt. Ihre Kenntnis voraussetzend, sei heute nur die Rolle Gföllners hiebei näherhin beleuchtet. Da Bischof Gföllner sich selber ganz offensichtlich streng an seine berühmten vier Verhaltensweisen: ,,Schweigen, dulden, beten, hoffen"[16] gehalten hat, ist nach anderen Quellen umzusehen. Sein bischöflicher Amtsbruder, der Salzburger Metropolit Sigismund Waitz, vermerkte in seinem Tagebuch höchst erstaunt, daß selbst Gföllner sich die Behandlung durch die Bürckel-Emissäre an jener denkwürdigen Bischofsversammlung im Wiener erzbischöflichen Palais am Freitag, dem 18. März 1938, zwischen 10 und 12 Uhr gefallen ließ. Waitz: ,,Merkwürdigerweise hat keiner der Bischöfe dagegen protestiert[17], auch Linz nicht. Keinem kam ein Bedenken"[18]. Nach dem Mittagessen um 12 Uhr beim Kardinal wurde die vormittägige Bischofsbesprechung rein intern zwar fortgesetzt, ,,aber es kam nichts Rechtes zustande". Dann hat Gföllner sich mit dem Bemerken verabschiedet: ,,Er halte es nicht aus"[19]. Waitz hat die Bischofsrunde alsbald auch verlassen und Gföllner, der mit dem Zug um 17 Uhr nach Linz zurückfuhr, ,,im Kloster"[20] noch einmal getroffen. Waitz, der offensichtlich sehr Böses ahnte und den die Erlebnisse am Vormittag immer mehr beunruhigten, kann das Verhalten Gföllners einfach nicht fassen. Kopfschüttelnd notiert er über das klösterliche Treffen mit ihm: ,,Auch da war keinerlei Aufregung, keine Sorge wegen der Erklärung. Ganz unbegreiflich"[21]. Die Version, daß Gföllner, der ,,vermutlich" . . . die Waitz-Erklärung, ,,eine wesentlich vorsichtigere Formulierung", unterstützt hat, aber nicht durchdrang[22], ist quellenmäßig nicht zu belegen. Betont muß auch noch werden, daß die Waitzsche Behauptung, Gföllner habe verlauten lassen: ,,Da muß man nachgeben", sich nicht auf den Text der ,,Feierlichen Erklärung" beziehen kann[23], weil der zu dem Zeitpunkt, an dem Gföllner dies gesagt haben soll[24], noch gar nicht existiert hat. Verschwiegen darf

---

[16] Tagebucheintragung von Fürsterzbischof Sigismund Waitz am 31. März 1938. In: Jablonka, Waitz, S. 119f. Welche Bewandtnis es mit diesem Tagebuch hat, skizzierte der Editor Jablonka ebd. S. 127. Das ungekürzte Tagebuchmanuskript (11. März bis 12. April 1938) von Sigismund Waitz hat mir sein Neffe, Pfarrer Frajo Waitz, liebenswürdigerweise zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm herzlich danken möchte. Die weiteren Verweise auf das Tagebuch von Waitz beziehen sich – sofern nichts anderes vermerkt ist – auf dieses Tagebuchmanuskript.

[17] Aus dem Textzusammenhang des Tagebuches geht klar hervor, daß Waitz sowohl die Art von Bürckels Oktroi der ,,Feierlichen Erklärung" wie auch Bürckels eigenmächtige und pompöse Textierung dieser meint. Die Edition des Tagebuches von Waitz ist bei Jablonka, Waitz, S. 121, für diesen Tag erheblich gekürzt. Was die Unterschriftenleistung durch die sechs Bischöfe betrifft, muß mit größtem Nachdruck betont werden, daß sie in keiner Weise mit einer wohl auspaktierten Vertragsunterzeichnung unserer Tage verglichen werden kann. Einerseits faßten die Bischöfe den unterzeichneten Text als Hirtenwort zur Kirchenverkündigung auf, das durchaus noch abänderbar ist. – Die Promulgation in den diözesanen Amtsblättern war dementsprechend sehr unterschiedlich –. Anderseits haben Bürckels Emissäre die Bischöfe nicht einmal andeutungsweise darüber informiert – sofern sie selber überhaupt eine Ahnung davon hatten –, daß sie ein ,,Wahlplakat" bzw. einen ,,Wahlschlager" unterschreiben. Näheres Liebmann, Die März-Erklärungen.

[18] Waitz, Tagebuchmanuskript, S. 13; Jablonka, Waitz ebd.

[19] Ebd.

[20] Ebd. Bei dem Kloster, in dem Waitz Bischof Gföllner noch traf, dürfte es sich um das Stammhaus der Barmherzigen Schwestern in Wien VI, Gumpendorfer Straße 108, handeln. Vor allem Waitz, aber auch Gföllner pflegten dort zu logieren, wenn sie nach Wien kamen.

[21] Ebd., vgl. Jablonka, Waitz, S. 121; Zinnhobler, Die Haltung Bischof Gföllners, S. 67.

[22] Zinnhobler, ebd. Was die sogenannte Waitz-Erklärung betrifft, konnte ich sie auffinden und in meiner schon des öfteren zitierten Untersuchung S. 24 veröffentlichen.

[23] Vgl. hierzu Zinnhobler, ebd.

[24] Jablonka, Waitz, S 82f.

in diesem Zusammenhang aber auch nicht werden, daß Waitz von diesem Gföllnerischen Diktum erst drei Jahre später, nach dessen Tod, in seinen Memoiren zu berichten weiß[25]. In seinem Tagebuch hat Waitz kein Wort davon stehen.
Eine Notiz im Waitzschen Tagebuch, Gföllner betreffend, gibt ein kaum zu lösendes Rätsel auf, nämlich der erste Satz seiner Eintragung über jenen fatalen Freitag, den 18. März: ,,Bischof von Linz kommt mit Schutz"[26] zur Bischofsbesprechung.
Wer soll denn einen Bischof in jenen Tagen beschützt haben? Eine NS-Eskorte (die GESTAPO oder die SA)? Hat Bischof Gföllner diese NS-Eskorte als Schutz empfunden? Sollte er beschützt oder eingeschüchtert werden?[27]

3. Gföllner: Ohne Rom keine Verhandlungen um den Kirchenfrieden

a) Die Verhandlungen um den Kirchenfrieden laufen an

Nach der Volksabstimmung am 10. April 1938 verschlechterte sich das Verhältnis von Kirche und neuem Regime rapid. Am 30. Mai deponierte der Kardinal bei einer äußerst frostigen Aussprache mit Gauleiter Bürckel sehr bestimmt den Wunsch: ,,Ich möchte haben, daß ein Verbindungsmann kommt, so wie Himmelreich vor der Wahl"[28]. Ende Juni desselben Jahres ist es soweit, daß Bürckel seinen bewährten Unterhändler in Kirchenfragen, Dr. Joseph Himmelreich, neuerlich nach Wien beruft, damit er mithelfe, ,,den Kirchenfrieden unter Dach und Fach zu bringen"[29]. Am 29. Juni folgte Himmelreich diesem Rufe. Alles Weitere soll uns Himmelreich selber erzählen: ,,In Wien traf ich bei Bürckel Bischof Dr. Hudal[30] aus Rom an, der mir bereits in München angekündigt worden war . . . Bei einer ersten Besprechung mit ihm in Bürckels Privatwohnung erklärte uns der Gauleiter nochmals, er möchte jetzt endlich den alten Wunsch des Kardinals Innitzer erfüllen. Zugleich forderte er mich auf, als ‚ehrlicher Makler' zwischen Kirche und Staat mein Bestes zu tun, um den religiösen Frieden zwischen beiden bald herzustellen . . . Bürckel umriß kurz seine Gedanken über ein Abkommen und überließ Hudal und mir die nähere Abfassung. Nur bat er um möglichst kurze Formulierungen, da der neue Vertrag kein eigentliches Konkordat sein würde, sondern nur ein Dokument im Sinn eines Modus vivendi, das die wesentlichsten Rechte und Pflichten sowohl der Kirche wie des Staates und auch

---

[25] Ebd.
[26] Waitz, Tagebuchmanuskript, S. 13, siehe auch Liebmann, a. a. O., S. 14; Jablonka hat diese doch sehr wichtige Notiz nicht abgedruckt.
[27] Hängt das Gerücht, Bischof Gföllner sei ebenso wie Fürstbischof Pawlikowski verhaftet gewesen, mit diesem ,,Schutz" zusammen? Deutsche Briefe, Bd. II, S. 1101: ,,Die Erklärungen vom 18. März und jene der Tage zuvor und danach erklären zwar alle ihre freiwillige Herkunft. Jedoch muß daran erinnert werden, daß *in den Tagen vor dem 18. März die Bischöfe von Linz und Graz verhaftet und der Fürstbischof von Salzburg in seiner Residenz interniert waren.*" Kutschera, Gföllner, S. 104, entzieht allen derartigen Gerüchten den Boden: ,,Im Gegensatz zu seinem Amtsbruder Bischof Dr. Ferdinand Pawlikowski von Seckau-Graz, der – wenn auch nur für vierundzwanzig Stunden – inhaftiert wurde, und Fürsterzbischof Dr. Sigismund Waitz von Salzburg, den man zwei Tage lang unter Hausarrest stellte, blieb der Bischof von Linz unbehelligt."
[28] Unterhandlungsprotokoll vom 30. Mai, 3/4 12 Uhr – 12 (Original). DAW-BA/I19. Vgl. Reimann, Innitzer, S. 151 ff.
[29] Zusammenfassende Darstellung Himmelreichs, abgedruckt in: Jablonka, Waitz, S. 102.
[30] Vgl. dazu die Aufzeichnungen von Alois C. Hudal, Römische Tagebücher, Lebensbeichte eines alten Bischofs. Graz-Stuttgart 1976, S. 237 ff.

der Partei umreißen sollte . . . Nur so erklärte ich mir auch seine Starrheit, nach meiner Auffassung berechtigte Wünsche der Kirche nach Festlegung zusätzlicher Fragen nicht zu erfüllen . . . In der Nacht vom 29. zum 30. Juni arbeiteten Bischof Hudal und ich im Hotel ‚Meißl & Schadn' in Wien einen ersten Entwurf zu einem ‚Abkommen zwischen Staat und Kirche in Österreich' aus. *Dieser Entwurf fand* nach kleinen Änderungen *die Zustimmung Bürckels und wurde als Verhandlungsgrundlage von den beiden Metropoliten Österreichs, Kardinal Innitzer und Fürsterzbischof Waitz, am 1. und am 3. Juli 1938 unterzeichnet.* Für die Verhandlungen wurde von beiden Seiten Geheimhaltung zugesichert. In diesem Vertragsentwurf ist die ausdrückliche Zustimmung des Führers enthalten. Der endgültige Vertrag, dessen Abfassung nach Fühlungnahme mit Rom vorbereitet wurde, sollte dann im ‚Namen des Führers' von Bürckel unterzeichnet werden. Zu dieser Unterzeichnung ist es bekanntlich nicht gekommen . . ."[31].

b) Gföllner unterschreibt kein zweitesmal

Jetzt sei das Verhalten Gföllners in jenen ersten Julitagen 1938 unter die Lupe genommen, in denen die beiden Metropoliten, wie Unterhändler Himmelreich vorhin berichtet hat, einen *Entwurf* zum Abkommen zwischen Staat und Kirche als Abmachungsgrundlage unterzeichnet haben. Diese erhalten gebliebene *Abmachungsgrundlage* hier abzudrucken, ist aus Platzgründen nicht möglich; sie wurde außerdem unlängst von mir ediert[32]. Über die Genese dieses Textes, seine Paraphierung durch die Metropoliten und die damit zusammenhängenden Ereignisse gibt ein Bericht Auskunft, den kein anderer als Unterhändler Himmelreich im Auftrage Bürckels gleich danach, am 18. Juli 1938, in Wien für diesen verfaßt hat[33]. Am Donnerstag, dem 30. Juni 1938, meldete sich Himmelreich nach einem zehnwöchigen Intervall wieder beim Kardinal Innitzer, um ihm Bürckels Friedensplan in seinen Grundzügen vorzulegen[34]. Der Kardinal, der ob der ganzen Entwicklung in gedrückter Stimmung war, nahm Himmelreichs Bereitwilligkeit, „als ehrlicher Makler für die Schaffung des religiös-kulturellen Friedens einzutreten . . . mit Genugtuung entgegen". Für den nächsten Tag nachmittags verabredeten beide eine „weitere Besprechung". Am späten Nachmittag desselben 30. Juni begannen „im Hause des Gauleiters" sofort sehr intensive Besprechungen über die neue Situation und den Text des ins Auge gefaßten Abkommens. Bei dieser Besprechung nahmen außer Bürckel und Himmelreich noch Minister Hubert Klausner, Bischof Alois Hudal[35] und Pischtiak, dessen Funktion mit „Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden in Österreich" definiert wird, teil. Bischof Hudal versprach in dieser illustren Runde, „daß er sich bei den vatikanischen Stellen mit Hilfe von befreundeten Kardinälen dafür

---

[31] Himmelreich, in Jablonka, Waitz, S. 103 f.

[32] Maximilian Liebmann, Kirchen suchen Frieden und Schutz, Genese der Vertragstexte über den Frieden zwischen katholischer und evangelischer Kirche mit dem nationalsozialistischen Regime in Österreich 1938. In: Wissen, Glaube, Politik. Festschrift für Paul Asveld. Hrsg.: Winfried Gruber, Jean Ladrière, Norbert Leser. Graz 1981, S. 179–207; die in Rede stehende Abmachungsgrundlage: S. 183 f, sie wird des weiteren einfach als Abmachungsgrundlage zitiert.

[33] Der Bericht hat einen Umfang von 17 Seiten, ist maschingeschrieben (Durchschlag) und gezeichnet mit: „Wien, 18. VII. 1938 Dr. J. H." Er befindet sich im Privatarchiv Himmelreich; dafür, daß Himmelreich ihn mir bereitwillig zur Verfügung gestellt hat, sei ihm freundlichst gedankt.

[34] Ebd. Nachstehende Ausführungen basieren – sofern nichts anderes vermerkt wird – auf diesem brisanten Zeitdokument.

[35] Vgl. oben Anm. 30.

einsetzen würde, daß das Friedensabkommen zwischen dem österreichischen Episkopat und dem Reichskommissar nicht gestört würde". Am nächsten Morgen (Freitag, 1. Juli) besprachen Hudal und Himmelreich eingehend ,,den Text des Abkommens", den Himmelreich ,,noch am vorgehenden Abend nach den Richtlinien des Gauleiters verfaßt hatte". Hudal war mit dem Text einverstanden und versicherte seinem Gesprächspartner, ,,daß er dafür sorgen wolle, daß von Rom aus nichts an den Abmachungen geändert würde". Zu Mittag desselben Tages bespricht sich Himmelreich mit Bürckel, wobei dieser ,,das Abkommen mit geringfügigen Abänderungen genehmigte". Mit diesem von Bürckel ausdrücklich gutgeheißenen Abkommen in der Tasche begab sich Himmelreich am Freitagnachmittag verabredungsgemäß zum Kardinal. ,,Innitzer gab", lautet Himmelreichs schriftlicher Bericht weiter, ,,mir bei dieser Gelegenheit bereits die provisorische Unterschrift, durch die er sich mit dem Sinn des Abkommens einverstanden erklärte. Den vorliegenden Text[36] betrachtete er als grundlegend für die endgültige Abmachung". Am nächsten Tag erhält Himmelreich vom Gauleiter den Auftrag, ,,die katholischen Bischöfe, soweit sie zu erreichen seien, zu besuchen, um ihre Meinung zu dem vorgeschlagenen Friedensabkommen in Erfahrung zu bringen". Himmelreich reiste in Ausführung dieses Auftrages noch am selben Tag nach Salzburg ab und konferierte am nächstfolgenden Tag (Sonntag, 3. Juli) am Vormittag mit Fürsterzbischof Waitz. Dieser trug dem Beauftragten Bürckels einige sehr bestimmte Wünsche vor, ,,so beispielsweise muß das Vorgehen gegen die Knaben- und Priesterseminare gründlich eingestellt werden, ferner muß die Abfallshetze unterbleiben und die antireligiöse Einstellung in den Schulen zurückgeschraubt werden und anderes Derartiges"[37]. Da in der von Himmelreich mitgebrachten Abmachungsgrundlage kein Wort vom Religionsunterricht *in der Schule* zu lesen stand, hat Waitz dem Unterhändler gegenüber unmißverständlich zu verstehen gegeben: ,,. . . die Frage erst überlegen zu wollen, ob der Religionsunterricht aus den Schulen heraus in die Kirchen verlegt werden könne." Anschließend unterzeichnete aber auch Waitz, so wie Innitzer tags zuvor, das Schriftstück. Am wärmsten wurde Himmelreich in Klagenfurt aufgenommen. Ähnlich wie sein Metropolit äußerte auch Fürstbischof Adam Hefter diverse Wünsche und unterschrieb. Fürstbischof Ferdinand Stanislaus Pawlikowski in Graz zu besuchen erübrigte sich, er weilte im Ausland, und zwar in Italien. So reiste Himmelreich, der bei seiner Sammlung bischöflicher Unterschriften im Umlaufweg recht erfolgreich war, guten Mutes nach Linz. Hier in Linz erlebte Bürckels Unterhändler am 5. Juli einen Bischof, der ,,eine ganz andere Haltung einnahm, als die übrigen Bischöfe"[38]. Gföllner verweigerte dem verblüfften Unterhändler Bürckels, unter Hinweis auf die bevorstehende Bischofskonferenz (8. Juli), glattweg die Unterschrift auf das Unterschriftenblatt, auf dem bereits die Unterschriften von Kardinal Innitzer, Fürsterzbischof Waitz und Fürstbischof Hefter prangten[39]. Bei Himmelreichs deutlichem Wink, ,,daß er, Bischof Gföll-

---

[36] Abmachungsgrundlage.
[37] Brief Waitz an Innitzer, 4. Juli 1938 (Original). DAW-BIKO.
[38] Wörtliche Formulierung in Himmelreichs Bericht, S. 8. Vgl. oben Anm. 33.
[39] Dieses im Privatarchiv Himmelreich erhalten gebliebene Unterschriftenblatt trägt die Überschrift aus Himmelreichs Hand: ,,Vorliegendes Manuskript wurde prinzipiell als Abmachungsgrundlage anerkannt." Vgl. Liebmann, Kirchen suchen Frieden und Schutz, S. 181f und 207, Anm. 21. Gföllner betreffend hat Himmelreich darauf handschriftlich vermerkt: ,,Bischof Gföllner, Linz, be-

ner, jetzt eine Gelegenheit habe, der Partei gegenüber eine positive Haltung anzunehmen (!), nachdem er früher in seinen Hirtenbriefen die Idee des Nationalsozialismus in keiner Weise anerkannt habe", mag Gföllner an Kardinal Faulhabers seinerzeitige Schulmeisterei gedacht haben; an seinem Nein änderte sich aber nichts.

Von seiten Bürckels wurden nun geradezu hektisch alle Hebel in Bewegung gesetzt, um bei der unmittelbar bevorstehenden Bischofskonferenz eine Vertragsunterzeichnung zu erreichen. Bürckel selbst reiste sofort zum ,,Führer", dem lag offensichtlich auch sehr viel an einem Abkommen mit der Kirche. Jedenfalls genehmigte Hitler nicht nur die Abmachungsgrundlage, sondern gab, um kirchlichen Wünschen entgegen zu kommen, die Order: ,,Bezüglich des Unterrichtsraumes für den Religionsunterricht sollen grundsätzlich im Eigentum des Staates befindliche Räume (Schulräume) zur Verfügung gestellt werden." Diese Mitteilung erhielt Himmelreich am Abend des 7. Juli; sofort wurde die sogenannte Abmachungsgrundlage entsprechend geändert und am nächsten Tag in der Früh, noch vor Beginn der Bischofskonferenz, dem Kardinal für die endgültige Beschlußfassung ausgehändigt. Man war sich nun auf seiten Bürckels ziemlich sicher, daß die zur Konferenz versammelten Bischöfe den Vertrag direkt unterzeichnen, zumindest einen solchen Unterzeichnungsbeschluß fassen würden. Statt dessen kamen die Bischöfe aber überein, den Vatikan ,,von dem Friedensplan zu verständigen, damit möglicherweise nicht etwas Ähnliches geschehe, wie nach der ersten Erklärung der Bischöfe zur Volksabstimmung".

In diesem Beschluß der Bischofskonferenz, Rom in die Verhandlungen einzuschalten, war schließlich und endlich, wie sich in den folgenden Wochen herausstellen sollte, das endgültige Scheitern der Verhandlungen Ende August/Anfang September 1938 inkludiert[40]. Gföllners Unterschriftenverweigerung mag der erste Schritt hierzu gewesen sein. Daß der Linzer Bischof unter den fünf bei der Bischofskonferenz anwesenden Bischöfen – außer den dreien, die bereits unterschrieben hatten, waren nur noch zwei, Gföllner und Michael Memelauer von St. Pölten, anwesend, Pawlikowski weilte nach wie vor in Italien – derjenige war, der auf der alles entscheidenden Einschaltung Roms insistierte, können wir nicht nur mit Fug und Recht annehmen. Auch Unterhändler Himmelreich tat dies; unverhohlen berichtete er über diese erste Verhandlungsphase – im ganzen waren es bis zum endgültigen Scheitern am 7. September 1938 vier deutlich zu unterscheidende Abschnitte – dem Gauleiter Bürckel: ,,*Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, daß er*" (gemeint Bischof Gföllner) ,,*es auch war, der bei der Bischofskonferenz die österreichischen Bischöfe dazu brachte ‚aus formalrechtlichen Gründen', wenn nicht offiziell, so doch wenigstens inoffiziell die Duldung des Friedensplanes durch den Vatikan einzuholen.*"

---

grüßt Friedensschritt, möchte jedoch der Bischofskonferenz nicht vorgreifen. Linz, 5. 8. 38. H" Himmelreich dürfte diesen Vermerk erst später daraufgeschrieben haben, wofür besonders das inkorrekte Datum ,,5. 8." statt recte ,,5. 7." spricht.

[40] Vgl. Weinzierl, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus II und vor allem III in: Ebd., 1965, 20. Jg., S. 777–804; Reimann, Innitzer, S. 154 ff. Läpples dezidierte Behauptung: ,,Was in den wenigen Monaten nach der Volksabstimmung (vom 10. April 1938) in Österreich über einen ‚Modus vivendi' zwischen Kirche und Staat verhandelt wurde, erwies sich als ein einziges Täuschungsmanöver", ist zu allgemein formuliert, um dem tatsächlichen Ringen und Mühen, das mit manchem Täuschungsmanöver verknüpft gewesen sein mag, gerecht zu werden.

HORST BÜRKLE

Die Herausforderung des Christentums im Blick auf den Aufbruch der nichtchristlichen Religionen

Der Beitrag wurde am 13. 11. 1981 als Vortrag bei einem Kongreß in Rom gehalten. Für die Vermittlung der Genehmigung des Vorabdruckes aus einem demnächst erscheinenden Sammelband der Stiftung Weikersheim e. V., „Krise des Westens und die geistigen Aufgabe Europas" sei Herrn Ministerpräsidenten a. D. DDr. h. c. Hans FILBINGER freundlich gedankt.

Wenn wir von einer „Herausforderung" des Christentums durch andere Religionen sprechen, so ist damit eine doppelte Art der Besinnung gemeint: Das von Haus aus und seinem Wesen nach elementar missionarische Christentum begegnet heute zunehmend dem universalen Anspruch anderer Religionen. Die Kirche und jeder einzelne Christ begegnen damit in bisher so nicht bekannter Weise fremdreligiöser Gegenmission. Darin liegt eine Herausforderung zu einer neuen und vertieften Besinnung auf den weltweiten, alle geschichtlich bedingten Grenzen überschreitenden Auftrag, den die Kirche hat.

Mit solcher Erneuerung des Auftragsbewußtseins geht aber noch eine andere Herausforderung Hand in Hand. In den sich verändernden und auf die neue Weltsituation sich beziehenden Fremdreligionen liegen Hinweise auf notwendige Erneuerungsprozesse des Christentums. Angesichts einer Begegnung mit afrikanischem oder asiatischem kulturellem Erbe werden Elemente der christlichen Überlieferung wieder zugänglich und relevant, die im Zuge einer oft einseitigen geschichtlichen Entwicklung im europäischen Bereich eigentümlich rezessiv geworden sind. Die Begegnung und Auseinandersetzung mit den Bewegungen und Reformen im außerchristlichen religiösen Bereich kommt damit die Bedeutung einer dringend notwendigen Wiederentdeckung des Grundlegenden und Wesentlichen am Christentum gleich. Auch hier gilt, was wir bei jeder Begegnung mit anderen Menschen erfahren: Nicht in der *splendid isolation*, sondern in der Zuwendung zu anderen und Fremden läßt sich das je Eigene entdecken und vertiefend gewinnen.

Beide Aspekte unseres Themas hängen engstens miteinander zusammen. Beiden soll darum auch unser Interesse gelten. Dabei wollen wir nach einer knappen Orientierung über die veränderte Lage in den nichtchristlichen Religionen der Gegenwart uns einzelnen Themen zuwenden, die für solche zweifache „Herausforderung" kennzeichnend sind. Angesichts der Fülle des hier anstehenden Materials ist „geistige Askese" geboten. Wir beschränken uns auf einzelne „Modelle". Sie haben die Funktion, uns jeweils eine bestimmte Frage dringend zu machen und so den Blick für die darin sich meldende Herausforderung zu schärfen. Ich beginne mit einer kurzen Skizze über die veränderte Situation in der Welt der nichtchristlichen Religionen.

Es ist gar nicht zu übersehen, daß der geistig-geistliche Aufbruch der anderen Religionen, wie er uns heute in vielen Teilen der Welt begegnet, eine Auswirkung ihrer Begegnung mit dem Christentum und mit dem geistigen Erbe des Abendlandes ist. Die Prozesse der Innovation, die dabei in Gang gekommen sind, lassen sich nicht aus den eigenen Traditionszusammenhängen dieser Religionen heraus

erklären. Man wird hier zu unterscheiden haben zwischen Einflüssen, die von der Präsenz der Kirche und ihren Missionen unmittelbar ausgegangen sind, und solchen, die der Rezeption europäischen Ideengutes und politischer Einwirkungen insgesamt zuzuschreiben sind.

An den Anfängen der Renaissance des Hinduismus in der Neuzeit läßt sich ablesen, wie hier beides Pate gestanden hat: Die Impulse, die von der Präsenz des Christentums in Indien ausgingen in Gestalt seiner Mission und die Herausforderung auf dem Wege Indiens in die Neuzeit. Der Bengale Ram Mohan Roy, der „Vater des modernen Indiens", wie er genannt wurde, war zutiefst vom Geiste der Bergpredigt angerührt. Auf dem Hintergrund traditioneller hinduistischer Verhaltensweisen leuchtet für ihn die neue *humanitas* auf, wie sie in den Seligpreisungen der Bergpredigt zum Ausdruck kommt. Als er im Feuerschein des Scheiterhaufens steht, auf dem seine eigene Schwägerin – alter brahmanischer Sitte folgend – durch *sati* ihrem toten Gatten in die nächste Wiedergeburt folgt, ist es zugleich die Geburtsstunde der Reform des Hinduismus: „Die Gebote Jesu – der Führer zu Glück und Frieden." Mit diesem programmatischen Buch weist Ram Mohan Roy Indien den Weg in das moderne Zeitalter. Aber dieser Weg führt bedauerlicherweise nicht zur Verwurzelung des Christentums in Indien. Er dient dazu, daß sich der Hinduismus den Aufgaben der Gegenwart öffnet. Er verhilft ihm zu einem neuen universalen Selbstverständnis seiner selbst. Von nun an fühlt sich diese Religion nicht mehr nur als eine in Indien beheimatete Geburtsreligion für den indischen Menschen. Hinduistische Reformen nehmen für sich in Anspruch, daß sie eine Botschaft für die Menschheit weiterzugeben haben. „Die Erneuerung aus dem Geiste", um ein Wort Sarvapalli Radhakrishnans aufzunehmen, soll für die ganze Menschheit aus dem Geiste des Hinduismus erfolgen. Was am Beispiel Indiens deutlich wird, zeigt sich auch im Falle anderer sich erneuernder Weltreligionen: Reform, Aufbruch und Erneuerung dieser Religionen vollziehen sich in der Begegnung, Rezeption und Auseinandersetzung mit christlichem Glaubens- und Gedankengut. Es bleibt nicht nur bei den christlich-ethischen Grundwerten, deren es für die inzwischen veränderte gesellschaftliche und politische Situation bedarf. Dazu gehören auch die Entdeckung der personalen Würde des einzelnen, geschichtliche Orientierung und Verantwortung und die Frage nach der gemeinsamen Bestimmung des Menschengeschlechts im Blick auf die Zukunft.

Vieles, das für den Aufbau eines unabhängigen asiatischen oder afrikanischen Staates benötigt wird, wird über die Kontakte politischer und ökonomischer Art mit dem Westen aufgenommen. Das Bildungswesen der jungen Staaten, in vielen Fällen pionierhaft von den christlichen Missionen aufgebaut, wird zum großen Vermittler zwischen den Kulturen. Es ist erstaunlich zu sehen, wieviele der Politiker und Staatsmänner der ersten Generation in diesen jungen Staaten durch diese Bildungseinrichtungen hindurchgegangen sind. In ihren Biographien kann man nachlesen, wie sie unausweichlich in den eigentlichen Konflikt dieses Umbruchs gerieten. So kann Pandit Jawaharlal Nehru in seinem Rechenschaftsbericht „Indiens Weg zur Freiheit" bekennen: „Ich bin zu einer merkwürdigen Mischung des Ostens und Westens geworden, nirgends am richtigen Ort, nirgends zu Hause. Vielleicht sind meine Denkweise und Lebensauffassung dem Abendland verwandter als dem Östlichen. Aber Indien haftet mir, wie dies bei allen seinen Kindern der Fall ist, in zahllosen Eigentümlichkeiten an. In meinem Unter-

bewußtsein sammeln sich die Erinnerungen von vielen Generationen eines uralten Brahmanengeschlechtes. Ich kann mich weder vom Erbe der Vergangenheit noch von meinen jüngsten Errungenschaften befreien. Beide sind Teile von mir, und obwohl sie mir im Osten wie im Westen helfen, erwecken sie ein Gefühl geistiger Einsamkeit, nicht nur bei der Ausübung öffentlicher Ämter, sondern im Leben selbst. Ich bin ein Fremder und Fremdling im Westen. Aber manchmal habe ich auch in meiner eigenen Heimat das Gefühl, ein Verbannter zu sein." (S. 593.)

„Wanderer zwischen beiden Welten" zu sein ist so zum Schicksal vieler Menschen in den Ländern der Dritten Welt geworden. Aufgeweckt aus einer zeitlos mythischen Welterfahrung greifen sie nach dem naturwissenschaftlichen Formelgut, das doch das Geheimnis nicht zu entschleiern vermag, das auch über dieser neuen Erfahrung einer modernen Welt liegt. Pharmazeutische Mittel und heutige Medizin machen den alten religiösen Handlungen im Wirkungszusammenhang von leiblicher Heilung und seelischem Heil das Feld streitig. Aber sie bringen das Empfinden dieser Menschen nicht zum Schweigen, in den Erfahrungen ihrer Väterreligion schon einmal tiefer gelotet zu haben, als es diese Macht der anwendbaren Mittel vermöchte. Politiker eines demokratischen Staates in Afrika oder Asien stoßen sehr schnell auf die Grenze, die deutlich macht, daß die Bindungen an die Ahnen und Götter einer Gemeinschaft stärker sind als die auf Zeit gewährte Autorität einer politischen Wahl. Die Skala dieser Konfliktfelder, in denen heute der Mensch im Umbruch alter Kulturen und Lebenszusammenhänge in Asien und Afrika steht, ließe sich beliebig erweitern. Wer nicht nur mit der Oberflächenschau eines Tagespragmatikers sich diesen Vorgängen zuwendet, kann eines nicht übersehen: Durch diese Entwicklungen und Umbrüche zieht sich die religiöse Dimension. Noch sind die davon betroffenen Menschen nicht bereit, sich diese Dimension von den säkularen Bedürfnissen einer zunehmend religionsloser werdenden Gegenwart verschütten zu lassen. Aber daß sie zusehends auch in diesen Ländern in der Gefahr steht zu veröden, kann ebenfalls nicht übersehen werden.

Welche Herausforderung stellt diese so skizzierte Situation für das Christentum, für die Kirche und ihren Menschheitsauftrag in Gestalt ihrer Sendung dar? Zur Beantwortung dieser Frage, die unser Thema darstellt, bedarf es einer kurzen Vororientierung.

Die Veränderungen und Aufbrüche in den Ländern der Dritten Welt sind ausgelöst durch Einflüsse einer geschichtlichen Entwicklung, wie sie sich im Zusammenhang der Wirkungsgeschichte des Christentums bei uns vollzogen hat. Die neuen Erfahrungen aber, die die Menschen dieser Länder machen, lassen sich nicht aus ihren ursprünglichen religiösen Bindungen und Beheimatungen heraus erklären. Stamm und Kaste, die Welt als Scheinwelt eines darin sich verbergenden Brahman, magische Wirkkräfte oder mythische Zeitlosigkeit – alles dies steht dieser heute so veränderten Welt Asiens und Afrikas nicht nur fremd, sondern auch störend gegenüber. Darum kommt alles darauf an, daß das Christentum seine Zuständigkeit nicht nur als Urheber dieses Neuen, sondern auch als unentbehrliche sinngebende Orientierung und Hilfe zu verdeutlichen vermag. Dieses aber eben kann nicht in bloßer Übertragung seiner europäischen Gestalt geschehen. Es bedarf der Metamorphose und der noch ausstehenden Verleiblichung des neuen Seins in Christus unter den Voraussetzungen und Vorgaben, die diesen

Völkern mit ihren Kulturen und in ihren Religionen selber in die Wiege gelegt wurden. Das ist keineswegs nur ein sprachlicher Vorgang. Vielmehr schließt dieser langwierige Prozeß ein, daß der Mensch in seiner durch eine lange Geschichte geprägten Andersartigkeit an diesem Prozeß der Christusteilhabe selber beteiligt wird. Dies eben macht den oft so mißverstandenen „Dialog" mit seiner Vätertradition bis in die Wesensgehalte seiner religiösen Erfahrung hinein notwendig. Aber auch diese seine „Religion" ist – wie wir bereits andeuteten – kein statisches religiöses System. Es ist selber „herausgefordert" durch die Fremderfahrung einer veränderten Gegenwart. Es trägt seinerseits bereits deutlich die Spuren der Begegnung mit bestimmten Aspekten des Christentums an sich. Wir können darum von einer Reaktion anderer Religionen in der Gegenwart nicht nur auf die Herausforderung der säkularen Umweltsituation in den betreffenden Ländern sprechen. Immer wieder stoßen wir auf christliche Wahrheitselemente in diesen sich erneuernden Fremdreligionen. Sie sind übernommen und in den Dienst der eigenen religiösen Sache gestellt. Sie sollen sie erweitern, bereichern und für die anstehenden Fragen der Gegenwart aktualisieren. So begegnen wir nicht selten dem Phänomen des Synkretismus, also religiösen Mischformen, in denen uns Bekanntes und Fremdes zugleich enthalten sind. Alles dies macht die missionarische Begegnung und Auseinandersetzung in dem oben beschriebenen Sinn nicht leichter. Es erfordert Eingehen auf diese partiellen Anleihen und den Versuch, gerade diese Innovationen innerhalb fremder Religionen zum Ausgangspunkt einer weiterführenden und vertiefenden Vermittlung christlicher Wahrheit werden zu lassen.

Daß die Kirche sich durch ihre Mission, d. h. durch ihre Zuwendung und Grenzüberschreitung zu Menschen anderer Kulturen und Religionen, selber erneuert, hat das Zweite Vatikanische Konzil zum Ausdruck gebracht. Diese Erfahrung aus der Geschichte der Kirche gewinnt neue Gültigkeit heute. Wir stehen als Europäer und als Deutsche in einem bestimmten geschichtlichen Rahmen, der auch den universalen Ausdrucksweisen christlicher Wahrheit seine besonderen und spezifischen Konturen verliehen hat. Die Reformation des 16. Jahrhunderts war ebenso wie die hochmittelalterliche Scholastik eine Gestalt christlicher Wahrheit, wie sie den besonderen Bedingungen abendländischer Geschichte entsprach. Daß die Kirche im Verlauf der Neuzeit unter der Einwirkung von Rationalismus, Aufklärung und säkularer Weltentwürfe – um nur diese drei zu erwähnen – vieles einbüßte, was zur neutestamentlichen und urchristlichen Gestalt christlicher Wahrheit gehört und ihre Ganzheit ausmacht, eben dies wird erst in seinem ganzen Ausmaß deutlich, wenn dieser Kommunikationsprozeß im Sinne einer grenzüberschreitenden missionarischen Zuwendung zu Menschen in anderen Kulturen und Religionen einsetzt. Das europäische Christentum in seiner gegenwärtigen Gestalt ist – indem es Menschen anderer Traditionen herausfordert zu dieser Wahrheit, die nicht in seiner eigenen Gestalt aufgeht, selber herausgefordert. In welchem Sinne gilt das? Indem es sich mit seinem Zeugnis auf die von anderen Religionen offen gehaltenen Dimensionen beziehen muß, werden Defizite und Verluste deutlich, die, von uns kaum bemerkt, von der Kirche des Neuen Testaments unterscheiden. Unter der Brille vermeintlicher Fortschrittlichkeit sind wir „Modernen" elementaren religiösen Sachverhalten gegenüber oft betriebsblind geworden. Afrikaner und Asiaten können so auf Grund ihrer noch ganz selbstverständlich gelebten und praktizierten religiösen Tiefen auf das Unveräu-

ßerliche aufmerksam machen, das auch zum „Wesen des Christentums" gehört. Dies ist dann eine ganz andere „Partnerschaft" als diejenige, die sich nach den am Tage liegenden Maßstäben der Entwicklungspolitik oder bloß interkultureller Begegnung bestimmt. In der Zuwendung zu diesen Menschen mit ihren noch fremden, außerchristlichen Traditionen liegt dann neuer Reichtum und Zuwachs für jene oft dürftig gewordene Religiosität unserer Tage und Breiten, die sich nur allzu selbstverständlich den Bedingungen ihrer säkularen Lage angepaßt, ja – unterworfen hat.
Im folgenden wollen wir uns an einzelnen Beispielen diesen verheißungsvollen Vorgang vor Augen führen. Sie sind zugleich Hinweise auf einen geschichtlichen Prozeß, in dem sich jetzt schon etwas von der „Fülle" abzeichnet, die dem durch die Zeiten und Völker sich sammelnden Gottesvolk an endzeitlicher Erfüllung verheißen ist.

In der Tiefe liegt Wahrheit

Der Aufbruch nicht-christlicher Religionen in der Gegenwart ist gekennzeichnet durch zwei sich anscheinend widersprechende Richtungen. Zum einen beziehen sie die Fragen ihrer jeweiligen Gesellschaft, die Verantwortung für den Menschen und auch die Aufgaben, die sich heute der Menschheit als Ganzer stellen, in ihren Auslegungshorizont mit ein. Buddhistische Klöster in Thailand z. B. und anderswo bieten sich als „Schule der Nation auf Zeit" an. Vom jungen Mann wird erwartet, daß er, ebenso wie er seinen Wehrdienst ableistet, einige Zeit als Mönch auf Zeit in einem solchen *sangha* gelebt hat und sich allen Disziplinen unterzieht, die den buddhistischen Weg des Heils ausmachen. In Japan begegnete ich bei einem längeren Aufenthalt in einem ZEN-Kloster einer Gruppe von jungen Industriearbeitern, die dort einige Wochen hindurch sich strengen buddhistischen Exerzitien unter Anleitung der ZEN-Mönche unterzogen. Schaut man auf die großen neubuddhistischen Massenbewegungen in Japan wie Risshō Kōsei-kai, Sokagakkai und andere, so ist man erstaunt, welche konkreten Zuwendungen zu den Problemen des heutigen Japaners hier erfolgen. Von Schulen über eigene Universitäten, Rundfunk- und Fernsehanstalten bis zu politischen Gruppierungen im japanischen Parlament reichen hier die vielfältigen Präsenzen eines höchst gegenwärtigen Buddhismus. Aber das Erstaunliche dabei ist, daß sich hier nicht eine auf gesellschaftliche Belange, auf mitmenschliche Strukturen und nationale Aufgaben bezogene Verhaltensweise auf Kosten der eigentlichen religiösen Erfahrung und Praxis entwickelt. Alles das, was im Umfeld sich so „modern" und weltbezogen darstellt, steht im Dienste und ist Ausdruck dessen, worum es in der betreffenden Religion als ihrem Allerheiligsten eigentlich geht. Es geht um Erweise des Geistes und der Kraft, die diesen Menschen in der Tiefe der religiösen Erfahrung als Hindu oder als Buddhist selber zuwächst.
Und hier kommt alles darauf an, daß die Außenseite nicht mit dem Geheimnis selber, das gesellschaftlich Gewollte nicht mit dem in der Tiefe nur Erfahrbaren verwechselt werden. Für diese Verankerung im Heiligen sorgen bestimmte religiöse Observanzen, heilige Handlungen, Zeiten und Orte, in denen sich der Hindu oder Buddhist dieser Bestimmung durch Religion öffnet. Für die Reformen der asiatischen Religionen spielt die *Mystik* eine wesentliche Rolle. Ihr meinen sie auch in der Botschaft und im Leben Jesu zu begegnen. Sie stellen diese in die verborgenen Schichten menschlichen Seins weisende innere Erfahrung in schroffem

Gegensatz zu einem verweltlichten Christentum, das – auf Grund welcher Umstände auch immer – auf die konkreten Formen und Erfahrungen einer gelebten Frömmigkeit verzichten zu können meint.
In den zeichenhaften Lebensformen eines indischen Heiligen *(sadhu)*, aber auch in den ganz selbstverständlich vollzogenen meditativen Versenkungsübungen asiatischer religiöser Disziplinen liegen Herausforderungen an das Christentum unserer Tage. Sie erinnern daran, daß der Christ nicht aus dem Schauen, sondern aus dem Glauben lebt. Alle gesellschaftlich noch so auffälligen Aktivitäten der Kirche, ihre imposanten Entwicklungsdienste und praktischen Beiträge zum Aufbau junger Staaten dürfen nicht vergessen machen, daß die Kirche ein Mysterium ist, das als Leib des Herrn sakramentales Geheimnis bleibt. Darum geht es letztlich nicht um religiöse Theorien, sondern um Praktiken und Wege, die den Menschen tiefer an dieser Erfahrung teilhaben lassen. Gerade vom Geheimnis der Inkarnation her entbirgt sich christliche Wahrheit nicht nur als ein neues ,,Selbstverständnis" des Menschen. Sie bleibt nicht christliche Theorie im Sinne eines diskutablen theologischen Wissens. Gerade weil im Sohn der Vater einmalig und unüberbietbar dem Menschen nahe gekommen ist, ist Christsein Teilhabe an einem neuen Sein im umfassenden Sinne.
Die sich erneuernden asiatischen Religionen sind voller Hinweise, wie der sich entgleitende, veräußerlichte und deshalb in der Scheinwirklichkeit verharrende Mensch wieder auf Wegen des Heils sich konzentrieren, verinnerlichen und damit geheilt werden kann. Aber es bleiben Wege, Annäherungen, sich wiederholende Bemühungen und Einübungen. Es fehlt die in der Geschichte in letzter Endgültigkeit sich mitteilende und teilgebende sakramentale Einheit mit dem Vater durch den Sohn. Aber gerade sie will – ihrem inkarnatorischen Geheimnis entsprechend – erfahren, eingeübt, entdeckt werden. In dieser Hinsicht sind die lebendigen und äußerst konkret gelebten religiösen Praktiken fremder Religionen eine Erinnerung an das Christentum: Es bedarf des heiligen *Ordo*, in dem der Mensch unter den Bedingungen von Zeit und Raum die verborgene Tiefe seiner Christuszugehörigkeit zu entdecken, ja immer wieder einzuüben vermag. Die Art und Weise, wie in den fremden Religionen Menschen bereit sind, ,,Wege nach innen" zu gehen und unter Einsatz ihrer ganzen Person sich nicht aus dem Umkreis des Heiligen ihrer Religion hinausdrängen zu lassen, ist für den Christen, wo er solchem begegnet, ,,herausfordernd".

Das Reich, das nicht von dieser Welt ist

Viele der jungen Staaten Asiens und Afrikas leiden darunter, daß es nicht gelingt, den sog. Kommunalismus zu überwinden. Die geburtsreligiöse Gemeinschaft erweist sich oft als stärker als die Bindung an den noch jungen Staat. Was wir meist als rückständigen ,,Tribalismus" mit allen seinen negativen Folgeerscheinungen abtun, hat im Grunde religiöse Wurzeln. Das gilt für die Angehörigen eines afrikanischen Stammes nicht weniger als für die durch die *dharma*-Ordnung sanktionierte hinduistische Kastenbindung.
Der Islam – in der Türkei, in Ägypten und anderswo in reformerischen Bewegungen erfolgreich – fällt doch auch immer wieder seinem ihm eigenen Prinzip von religiöser und politischer Identität anheim. Mohammed war ,,Prophet und Staatsmann" in einer Person. Das Prinzip seines Ursprungs war die Untrennbar-

keit von geistlicher und weltlicher Herrschaft. Die heute sich angesichts neuer politischer Entwicklungen vollziehenden Reformen lösen Reaktionen dieses islamischen Grundprinzips in verschiedensten Formen aus. Ihre markantesten sind zweifellos die sog. islamischen Revolutionen. Sie sind der radikale Versuch, die Sache des Islam wieder deckungsgleich werden zu lassen mit politischem Machtanspruch. Wir empfinden dies mit Recht als anachronistisch, verkennen aber dabei oft, daß sich darin zugleich ein Wesenselement des Islam zu Wort meldet. Koran und Schwert bilden von Anfang an eine Einheit. Der Kalif war Stellvertreter Gottes in Einheit seiner Person für die Belange dieser und der zukünftigen Welt.

Das Christentum ist als eine Botschaft von der Königsherrschaft Gottes in diese Welt eingetreten – eine Herrschaft, von der derjenige, der sie aufrichtete, sagte, daß sie nicht von dieser Welt sei. Die Teilhabe am eucharistischen Auferstehungsleib des Gekreuzigten und der Weihrauch vor den Altären der Cäsaren schlossen sich aus. Die Märtyrer und Heiligen sind die markanten Zeugen für diese grundsätzliche Verweigerung, die Herrschaft Gottes in die Reiche dieser Welt übergehen zu lassen. Eben hier liegt heute die Herausforderung für ein einseitig sich verstehendes Christentum. Was die Kirche der Welt schuldet und was diese von ihr und durch sie braucht, ist alles andere als eine zu einer gesellschaftlichen oder ideologischen Konzeption domestizierte christliche Botschaft. Oft sieht es so aus, als ob sie selbst von manchen Theologen nur noch als Hilfsmotivation für Absichten und Entwicklungen, die ihren eigenen ideologischen oder pragmatischen Mutterboden haben, in Anspruch genommen werden soll. Das Wort vom Anstoß des Kreuzes wird dann verwechselt mit dem Anspruch einer neuen revolutionären Aktion.

Daß der Völkerapostel weder eine Widerstandsbewegung gegen den Kaiser in Rom noch eine Aufstandsbewegung zur Befreiung der Sklaven in Gang setzte, wird dabei weitgehend vergessen. Aber gerade indem er das Geheimnis des Leibes Christi, nämlich seine Kirche, als das neue Geschlecht im Anbruch der kommenden Gottesherrschaft verkündete, kam auch das Neue für diese Welt: In der Kraft des Unsichtbaren verwandelte sich das Sichtbare, das Kommende wurde zum Kriterium des Gegenwärtigen.

Gerade durch die Religionen, die sich heute wie Teile des Islam auf die Ineinssetzung der religiösen und der politischen Dimension hin orientieren, ist das Christentum herausgefordert, an seinem ihm eigenen Wesen festzuhalten. Jeder Versuch, das Evangelium unter den Vorspann bereits politisch vorprogrammierter Zielsetzung zu bringen, verrät dieses Wesen. Es hieße die Dinge auf den Kopf stellen, wollte man einer aus dem Christentum entwachsenen Vorstellung von allgemeinen Menschenrechten, einer humanen Gesellschaft oder einer gerechteren Sozialordnung den Rang des Normativen und Ursächlichen einräumen, dem die Botschaft der Kirche zu Hilfe zu kommen hätte. Theologen der Revolution sind unter diesem Gesichtspunkt dem Religionsverständnis eines Khomeni näher als dem Neuen Testament.

Religion als gegenwärtige Erfahrung

Alarmierende Entwicklungen vollziehen sich auf dem afrikanischen Kontinent in Gestalt zahlreicher seperatistischer Bewegungen. Unter Berufung auf neue zusätzliche Offenbarungsquellen durch charismatische Führergestalten werden

Elemente der alten Stammesreligionen wieder dominant. Neben die Heilstaten Gottes im Alten und Neuen Bund treten die wunderhaften Vorgänge, die die neue Gemeinschaft ihrem meist stammesverwandten Stifter in der Gegenwart zuschreibt. Oft nimmt er selber messianische Züge an. Seine *vita* wird bald nach seinem Tode legendär und mythisch verklärt. Die Heilige Schrift liefert dann oft nur noch, im Lichte dieser überwältigenden neuen Erfahrungen ausgelegt, die Legitimationsurkunde für eine solche Soteriologie aus den eigenen Reihen.
Auch dort, wo es beim Stifter als neuem Wundertäter bleibt, rücken die Akzente doch deutlich auf das gegenwärtige Geschehen. Eben dies entspricht dem Wesen afrikanischer Stammesreligion. Vergangenes erfährt seine Vergegenwärtigung im Heute. Die Ahnen bleiben zeitlos präsent. Im Mythos und im Ritual kann alles zum Heute werden. Bethlehem, der Jordan oder Jerusalem werden zu gleichnamigen heiligen Örtern im eigenen Wohngebiet der neuen Bewegung um den heilsvermittelnden Gottesmann. Das ,,Heute, so ihr seine Stimme hört" biblischer Erlösungstat wiederholt sich noch einmal als präsentische Heilserfahrung in der angestammten Gemeinschaft.
Dieser sog. zionistisch-prophetische Typ afrikanischer seperatistischer Bewegungen entspringt einem europäisch vermittelten Christentum, das sich im Protest gegen die Gestalt und die Erfahrungsmöglichkeiten des Heiligen einseitig in historisierender Betrachtung biblischer Sachverhalte erschöpfte. Wo protestantischerseits die bloße biblische Belehrung die Unmittelbarkeit eigener religiöser Erfahrung verdrängt hatte, vollzieht sich auf diese Weise der Protest im Namen eines Glaubens, der nach gegenwärtigem Ausdruck und Betätigung verlangt. Wo der heilige Ort und die heilige Zeit keine Rolle im allein ,,wort-bezogenen" Ausdruck des Christentums mehr spielen dürfen, da brechen elementar – aber nun ersatzweise – die Verortungen der neuen Transzendenzerfahrung ein: Der Mensch will jetzt und hier teilbekommen an einem Geschehen, das sein Heil ausmacht. Nicht nur Auslegung eines heiligen Textes, sondern die vergegenwärtigende Erfahrung und Selbstbeteiligung an dem, wovon dieser Text spricht, gehören zu einem ganzheitlichen religiösen Verhalten.
Wo solche Weisen der Vergegenwärtigung und der Beteiligung in Gestalt heiliger Orte und Pilgerstätten, durch Symbole und Zeichen, in der Ordnung des Jahres der Kirche, in Gemeinschaft mit den Märtyrern und Heiligen ungekürzt zum Leben der christlichen Gemeinde gehören, entfällt die Motivation für solche separatistische Entwicklungen. Wir begegnen ihnen darum auch vornehmlich dort, wo unter Mißverständnis reformatorischer Frömmigkeit sich ein Kirchentyp missionarisch vermittelt hat, der ohne diese unentbehrlichen religiösen Grundphänomene auskommen zu können meint. Gerade diese Verkürzung des kultischen und spirituellen Erlebnishorizontes und seine Reduktion auf Bibelwissen und auf einen im Gedanklichen sich erschöpfenden Predigtvortrag muß zu ersatzweisen und kompensatorischen religiösen Bewegungen führen.
Wir haben uns diesen Sachverhalt mit Hinweis auf die besonderen Vorgänge vor Augen geführt, wie sie vor allem im Umkreis der afrikanischen Christenheit anzutreffen sind. Aber auch hier wird am außereuropäischen Modell nur deutlich, was als eine Herausforderung für das Christentum heute allgemein zur Kenntnis zu nehmen wäre. Auch den Christen unserer Generation in Europa dürfen die in der Tradition der Kirche liegenden Möglichkeiten der vielfältigen Weisen der Vergegenwärtigung und der Teilhabe am neutestamentlich gestifteten Heil nicht

verkürzt werden. Die Ausbrüche und Proteste in Gestalt der sog. Jugendreligionen geben hier deutliche Hinweise. Im Grunde genommen sind sie bereits eine vergleichbare Herausforderung zu dem, was uns in anderen Teilen der Weltchristenheit wie in Afrika begegnet. In diesem Falle sind sie immer auch eine Quittung auf eine Gestalt des Christentums, das sich seiner elementaren Ausdrucksmöglichkeiten und seines Gestaltenreichtums veräußern zu müssen meinte. Verführt durch die falschen Verheißungen einer neu-aufklärerisch sich gebärdenden Epoche, sind manche Theologen und Gemeindepfarrer oft nur allzu leicht bereit, die Bastionen im konkreten Umgang mit dem Heiligen zu schleifen. Statt verheißungsvolle Ansätze liturgischer und kultischer Erneuerung in den leergewordenen gottesdienstlichen Stätten des Protestantismus aufzunehmen und zum Anlaß einer Reform ins Heilige zu machen, erleben wir bis in die zentralen Veranstaltungen von Gottesdiensten oder auf Kirchentagen oft den Einzug des Banalen und Profanen. Mit der Forderung nach möglichster Zeitnähe und Weltförmigkeit vollziehen sich nicht nur Anpassungsprozesse an eine religionslos gewordene Zeitgenossenschaft. Diese wurden vielmehr theologisch qualifiziert und mit dem Gütestempel einer neuen Gehorsamspflicht gegenüber dem Gebot der Stunde versehen.

So sehen wir heute z. T. einen ökumenischen Prozeßverlauf in höchst einseitiger Richtung: statt daß mit Hilfe derjenigen Teile der Christenheit, wie der katholischen und orthodoxen Kirche, die in ihrem kirchlichen Leben die dem Christentum eigenen Möglichkeiten kultischen Ausdrucks und religiösen Praxisreichtums bewahrt haben, die durch Verlust dieses Volumens vereinseitigten und dieser religiösen Praxisbreite beraubten Kirchen sich zu einer breit angelegten Reform, d. h. zur Rezeption des Verlorenen anstiften lassen, zeichnet sich eher das Umgekehrte ab: Eine seiner religiösen Ausdrucksweise und kultischen Gestalt entäußerte Form von Christentum entfaltet eine Art Leitbildfunktion auch dort, wo die oben angesprochenen religiösen Grundverhaltensweisen im Vollzug kirchlichen Lebens noch selbstverständlich sind. Eine Beschäftigung mit reichen religiösen Ausdrucksformen jener Teile der außereuropäischen Christenheit, die auf dem Hintergrund ihrer eigenen Traditionen und Kulturen Kirche sein wollen, kann diesem Klärungsprozeß bei uns nur förderlich sein. Angesteckt vom religionslos gewordenen säkularen Klima unserer Tage, erreichen uns neue Impulse aus der jungen Christenheit in den Ländern der Dritten Welt. Für die meisten von ihnen ist Glaube und religiöser Vollzug noch in keiner Weise isoliert gegenüber einer in weiten Teilen sich ganz anders bestimmenden Lebenspraxis. Je mehr sie aus der Fülle der Tradition der gesamtkirchlichen Überlieferung schöpfen, desto mehr sind sie geschützt gegenüber der Versuchung, Anleihen an ihre nichtchristliche Umgebung zu machen. Aus den reichen religiös-kulturellen Traditionen ihrer Völker kommend, entwickeln sie eine erstaunliche Bereitschaft zu den in der Überlieferung der Kirche aufbewahrten, unter den Umständen neuzeitlicher Reduktionen oftmals eingebüßten elementaren christlichen Praktiken.

Religion als Ganzheitserfahrung

Zentrale Inhalte christlicher Existenz sind in der Theologie und in der Folge damit auch im Leben der Kirche und des einzelnen rezessiv geworden. Der Verfall der Buß- und Beichtpraxis z. B. deutet darauf hin, daß das für das Christsein elemen-

tare Erleben der Erneuerung des Menschen aus der Christusteilhabe an den Rand des Bewußtseins zu geraten droht. Psychologische Aspekte, gesellschaftliche Faktoren und andere Sekundärdeutungen drohen den wesentlichen Tatbestand der Misere des Menschen als Sünder vor Gott zu verdecken. Zur Formel erstarrt wird die Grunderfahrung des Christseins zu einer eigentümlichen Antiquität. Als solche aber ist sie nicht mehr kräftig genug, um die mit Reue, Buße und Vergebung zusammenhängenden kirchlichen Handlungen dem Menschen als unentbehrlich erscheinen zu lassen. Aber auch das Umgekehrte gilt: Weil das Mysterium des Mit-Christus-gestorben- und -auferstanden-Seins in den der Kirche dazu eigenen sakramentalen Handlungen nicht mehr selbstverständlich mitvollzogen wird, büßt der Mensch das Verständnis dafür und das Verlangen danach ein. Weil es sich im Blick auf das Heilsgeschehen nicht um eine theologische Theorie, sondern um ganzheitliche, lebensverwandelnde Prozesse handelt, bedarf es aber des Symbolisch-Rituellen, in dem der Mensch mit seinem ganzen Sein in seiner leib-seelisch-geistigen Einheit erfaßt wird. Aller einseitigen Verschiebung religiösen Verhaltens in das Worthafte und damit in die Gestaltlosigkeit des bloß Begrifflichen und Gedanklichen widersprechen die konkreten Ausdrucksformen in den anderen Religionen. Sie sind weit davon entfernt, ihre Aktualisierung um den Preis des Verlustes an gelebter ganzheitlicher Frömmigkeitspraxis zu erkaufen. Wenn sie gelegentlich nicht ohne Polemik sich gegenüber dem ,,dogmatischen" Charakter des Christentums äußern, dann ist meist diese einseitige, ins Theoretische ausweichende Haltung gemeint. Im Kontrast dazu wird auf die eigene Religion, sei es des Hindu, des Buddhisten oder auch des Moslem als eine gelebte Religion verwiesen, die den Menschen in allen seinen anthropologischen Ebenen nach Seele, Geist und Körper zu erfassen vermag.

Es würde zu weit führen, wollten wir uns hier die Fülle fremdreligiöser Praxisformen vor Augen führen, die dies belegen. Es würde genügen, wenn wir uns im Unterschied zu den kommerzialisierten Zerrbildern des klassischen Yoga diese von Haus aus eminent religiöse Disziplin eines Hindu vor Augen halten. Er bietet sich dem Menschen an mit dem umfassenden Anspruch eines sakramental-mystischen Exerzitiums der täglichen Erneuerung des Menschen. Der Mensch, der sich ihm unterzieht, ist bereit, den im Verständnis des Hinduismus heilswirkenden Vorgang der inneren Befreiung immer neu an sich zu vollziehen. Asketische Verzichthaltung, körperliche Konzentration, meditative Versenkung sind die Stichworte für einen Vorgang, in dem sich der ganze Mensch dem ihm wesentlich erscheinenden religiösen Erleben ausliefert. Einem sich im pragmatisch Verwendbaren oder in gewissen gesellschaftlichen Innovationsbedürfnissen sich erschöpfenden sekundär gewordenen christlichen Verhalten gegenüber liegen hier starke Erinnerungen und Herausforderungen. Ansgesichts dessen, was in den gelebten Religionen an solchem ganzheitlichen Frömmigkeitsausdruck uns begegnet, fällt neues Licht auf rezessiv gewordene christliche Glaubenspraktiken. Der Bereich der asketischen Disziplinen darf nicht allein unter dem Vorzeichen gesetzlichen Verhaltens erscheinen, wie sie reformatorische Kritik angesichts zeitbedingter Mißstände verstanden hat. Die Gemeinschaft der Christen ist darauf angewiesen, daß der Fremdlingscharakter christlicher Existenz in dieser Welt zeichenhaft in der monastischen Berufung gelebt wird. Zeichenhaft deswegen, weil es dieser manifesten Erinnerung für das eigene Christenleben bedarf, das für

jeden einzelnen nicht ohne konkrete Einübungen in das Geheimnis des neuen Seins in Christus bleiben kann. Im Neuen Testament ist die Berufung zur Ehelosigkeit ebenso vorausgesetzt wie die Berufung zu Ehe und Familie. Daß der Herr selber das Fasten als eine Weise der Einübung in die neue Gottesgemeinschaft vorausgesetzt hat, geht schon daraus hervor, daß er vor seiner Veräußerlichung im Sinne eines Selbstruhmes vor den Menschen warnt. Rückzug in die Einsamkeit vor Gott ist die notwendige andere Seite des gemeinsam gelebten Lebens in der Jüngergemeinschaft und in der apostolischen Existenz eines Paulus.

Wir verkennen dabei nicht die gänzlich anderen Voraussetzungen, die im Hinduismus eine religiöse Ashram-Gemeinschaft als *vita communis* oder das buddhistische Kloster des Sangha begründen. Sie sind nicht exemplarische Vorwegnahme einer eschatologischen Heilsgemeinde, geschweige denn gelebter Ausdruck der neuen *Familia Christi* und ihres Geschwisterverhältnisses. Entsprechend den Heilserwartungen dieser Religionen sind sie Übungsorte für die religiöse Selbstverwirklichung des einzelnen. Dennoch sind und bleiben sie eine markante Herausforderung für das Mißverständnis eines an die Säkularität angepaßten neuzeitlichen Christentums.

Wenn ein Mann wie Mahatma Gandhi zeitlebens den Fragen der Diät Aufmerksamkeit schenkte, so war dies der Ausdruck eines ernstgenommenen Hindutums. Zu seinem Wesen gehört es, daß der Mensch auch diese körperlichen Zusammenhänge im Blick auf die Verwirklichung seines *dharma*, also des über ihm stehenden göttlichen Lebensgesetzes, zu berücksichtigen hat. Eine hochentwikkelte moderne Medizin hat dazu geführt, daß wir den Zusammenhang von Heil und Heilung, Seelischem und Körperlichem in der Religion weitgehend verloren haben oder ihn zur Angelegenheit außerkirchlicher Sonderentwicklungen werden ließen. ,,Christliche Wissenschaft" oder Anthrosophie sind darauf Hinweise. Vom Wesen des Christentums her gehört beides aufs engste zusammen. Die Heilungsgeschichten des Neuen Testamentes sowohl wie auch die Geschichte der Kirche in ihren Überlieferungen der Heiligen und Wundertätigen in der Kraft der neuen Schöpfung Jesu Christi wissen etwas davon. Ohne diese Einheit muß auch der seelsorgerische Bereich verkümmern. Ebenso wird eine Medizin, die nicht mehr um die abgrundtiefen dämonischen Mächte, ihre zerstörerischen Wirkungen und darum um die Notwendigkeit der göttlichen Therapie in Gestalt der *cura animarum* weiß, oberflächlich und einseitig.

Aber solche Einheit des Menschen in seiner Geschöpflichkeit ist nicht einfach verfügbar als Ergebnis irgendeiner Anthropologie, die der Mensch selber zu irgendeiner Zeit zu entwerfen vermöchte. Auf dem schuldverhafteten Wege der Geschichte seines Kreaturseins ist sie ihm abhanden gekommen. Verlust seiner *imago Dei* bedeutet auch immer Aufsplitterung seiner ursprünglichen schöpfungsgemäßen Ganzheit und Einheit. Die Weltreligionen zeugen davon, daß es zu ihrer Restituierung einer umfassenden Erneuerung des Menschen bedarf. Sie erinnern das Christentum auf ihre Weise daran, daß es das Erstgeburtsrecht seiner göttlichen Stiftung als einer den ganzen Menschen umschließenden Neugeburt nicht für das Linsengericht einer Anpassung an ein nach-christliches Menschenbild verlieren darf. ,,Nach-christlich" im Sinne des nur noch Welthaft-Säkularen aber ist ein Menschenbild, das keine Verwesentlichung aus dem unanschaubaren Grund göttlicher Gegenwart mehr kennt.

Die Herausforderung zur universalen Gestalt der Kirche

Wir haben uns die dem Christentum in seiner Geschichte eigene wesensmäßige Kraft missionarischer Grenzüberschreitung vergegenwärtigt. Als eine daraus abgeleitete Frucht steht uns heute die Einsicht in den Zusammenhang der einen Menschheit vor Augen. Manchmal sieht es so aus, als ob die einem gesamtmenschheitlichen Bewußtsein entspringenden Forderungen etwa der Vereinten Nationen bereits das Ganze seien. Demgegenüber läßt wiederholte Kritik an seiner europäischen Gestalt das Christentum nur noch als begrenzt und partiell erscheinen. Hier haben sich die Dinge in eigentümlicher Weise umgekehrt.

Besonders in den asiatischen Religionen wird heute besonderer Wert darauf gelegt, daß der Mensch durch seine Religion wieder zum Menschen im kosmischen Zusammenhang wird. Hinduistische Brahman-Vorstellung spannt den Rahmen des Glaubens raum- und zeitübergreifend weit aus. Während sich die Theologie heute oft allzu selbstverständlich auf die schmalen Gleise gegenwärtiger Anthropologie und Gesellschaftslehre einläßt, halten diese Religionen am kosmischen Gesamtzusammenhang fest. Christus als Pantokrator – dieses Bekenntnis gewinnt in solcher Auseinandersetzung mit dem Anspruch anderer Religionen neues Gewicht. Es begegnet uns in der Kirche ja nicht erst in Gestalt des byzantinischen Ritus und in Aufnahme der dort beheimateten Herrschaftsvorstellung. Teile des Neuen Testaments wie der Epheser- und der Kolosserbrief, aber auch die Logoschristologie des Johannesevangeliums sind Auslegungen dieses Bekenntnisses. Christus ist der Herr des Alls, Engel und Mächte sind ihm zu Diensten. Der Menschheitshorizont öffnet sich noch einmal im Blick auf das Ganze kosmischen Seins. Alles, Sichtbares und Unsichtbares, Gegenwärtiges und Zukünftiges erfährt dabei seine Zuordnung zu dem, in dessen Händen der Anfang und das Ende liegt. Wenn das Christentum dem kosmischen universalen Anspruch anderer Religionen heute begegnen will, bedarf es eines neuen Bewußtwerdens solcher Weite neutestamentlicher Christusschau. Die Kirchen des Ostens haben in ihrer göttlichen Liturgie diese Perspektive des Christusgeheimnisses offengehalten, das „aller Weltkreis nie beschloß", wie es in einem evangelischen Weihnachtslied heißt.

Die Herausforderungen der Religionen an die Kirche von heute sind darum in letzter Hinsicht eine Herausforderung zur Verwirklichung ihrer Katholizität in diese Dimensionen der Ökumene. „Ökumenisch" wird dabei nicht nur verstanden als der notwendige Korrektur- und Bereicherungsprozeß über historisch gewordene Konfessionstumsgrenzen hinweg. Verheißungsvoll eröffnet durch das Zweite Vatikanische Konzil und durch beachtliche Rezeptionen seitens der katholischen Kirche in Angriff genommen, stehen weite Teile des Protestantismus immer noch im *status quo ante*. Aber die hier angesprochene Herausforderung an die *una sancta catholica* geht über den jetzigen Bestand des Christentums hinaus. Er bezieht sich auf jene außerchristliche Welt mit ihren Religionen, deren kosmische Perspektiven und deren religiöse Erfahrungs- und Praxisbereiche. Nicht das oft beschworene und immer wieder verratene Ideal von der einen Menschheit ist es, das uns Wege aus dem Dilemma unserer aufgespaltenen Welt weist. Sondern die neue Wirklichkeit dieser einen *oikumene* als neue Schöpfung in den Händen des einen Christus. Solcher Prozeß der Verwandlung in die universale Gestalt des Christus vollzieht sich durch eine Kirche, die Kultur- und Religionsgrenzen weiterhin überschreitet. Adaption und Anpassung genügen dazu nicht. Es müssen

die oft tief in die unbewußten Schichten des Menschen reichenden Bindungen erreicht werden, in denen Menschen anderer Religionen ihr Heil suchen. Sprache, Symbole und Riten sind dafür Hinweise. Apostolisch wird uns dieser Vorgang im Bild der Selbstentäußerung in Christus um des anderen willen vorgestellt: Menschen aus fremden Kulturen in ihren außereuropäischen Traditionen so beteiligen, daß unsere Gestalt der Christusteilhabe dadurch reicher, tiefer, wunderbarer wird, dies allein trägt die Verheißung.



WILHELM ZAUNER

Soll es bei der Kindertaufe bleiben?

Die Praxis der Kindertaufe geht wahrscheinlich auf die Zeit der Abfassung des Neuen Testamentes zurück[1]. Die theologische Begründung der Kindertaufe setzt relativ spät ein. Irenäus spricht zwar schon von einer Heiligung aller Lebensalter durch Christus und erwähnt dabei auch die Säuglinge[2]. Origenes bemerkt: „Die Kirche hat von den Aposteln die Überlieferung empfangen, auch den Kindern die Taufe zu spenden[3]." Doch eine ausführlichere theologische Begründung der Kindertaufe gibt erst Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit Pelagius über die Erbsünde[4]. Trotz eines mannigfachen Für und Wider hat sich die Praxis der Kindertaufe allgemein durchgesetzt. Dennoch hat das kirchliche Lehramt zwar die Legitimität der Kindertaufe[5] sowie die Notwendigkeit der Taufe im allgemeinen gelehrt[6], nicht aber die Notwendigkeit der Kindertaufe. Der Codex weist die Pfarrer und Prediger an, die Gläubigen häufig bezüglich ihrer „schweren Verpflichtung" zu mahnen, ihre Kinder baldmöglichst taufen zu lassen[7].

Die Diskussion um die Kindertaufe ist jedoch damit nicht beendet. Sie soll gar nicht beendet sein, sie kann niemals beendet werden. Wenn sich die Kindertaufe nicht zwingend aus exegetischen oder dogmatischen Erwägungen ableiten läßt, können dafür oder dagegen letztlich nur humanwissenschaftliche Gründe angeführt werden. Diese können dann freilich zusammen mit den theologischen Aspekten eine bestehende Praxis rechtfertigen oder eine Änderung der Praxis nahelegen. Es ist bemerkenswert, daß wenigstens im Bereich der Kirchen (jedoch nicht aller christlichen Sekten) die Kindertaufe immer auch von jenen als gültig angesehen wurde, die für die Taufe in einem späteren Alter eingetreten sind. Also kann es sich nur um Gründe der Angemessenheit, um Schlußfolgerungen aus einer gegebenen Situation oder um anthropologische Überlegungen handeln, wenn man für oder gegen die Kindertaufe eintritt. Dogmatische Überlegungen kommen insoweit ins Spiel, als natürlich immer gefragt werden muß, wie der Sinn und Bedeutungsgehalt eines Sakramentes am besten im Vollzug zur Geltung kommt.

Im Bereich der evangelischen Kirche hat Karl Barth mit dem letzten Band seiner „Kirchlichen Dogmatik"[8] einen massiven Angriff gegen die auch in seiner Kirche herrschende Praxis der Kindertaufe vorgetragen. Dieser hat zu verschiedenen Stellungnahmen evangelischer Theologen und zu einem „Votum des Taufausschusses der Evangelischen Kirche der Union zu Karl Barths Lehre von der Taufe" geführt[9]. Barth sieht zwar den dogmatischen Gehalt der Taufe in der Form der

---

[1] Eine Darstellung der Geschichte findet sich z. B. bei E. Schlink, Die Lehre von der Taufe, Kassel 1969, S. 110–115.
[2] Irenäus, Adversus haereses II, 22, 4.
[3] Origenes, comm. in ep. ad Rom. V, 9 zu 6, 5–7.
[4] Vgl. die Darstellung bei F. Reckinger, Kinder taufen – mit Bedacht, Steinfeld 1979, S. 34–39.
[5] DS 1514.
[6] DS 1513.
[7] CIC can. 770. – Das ist auch das Anliegen der „Instruktion über die Kindertaufe", die von der Kongregation für die Glaubenslehre im Jahre 1980 herausgegeben wurde.
[8] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik IV, Zürich 1967.
[9] F. Viering (Hrsg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe², Gütersloh 1972.

Kindertaufe äußerst einseitig und mangelhaft dargestellt, jedoch auch er bezweifelt die Gültigkeit der Kindertaufe nicht.
Im Bereich der katholischen Kirche wurden in einem 1970 von Walter Kasper herausgegebenen Sammelband die verschiedenen Aspekte der Kindertaufe und die gegenwärtige Praxis erneut diskutiert[10]. Die Verfasser der einzelnen Beiträge treten behutsam für eine neue und differenzierte Praxis der Kirche ein. Auch sie bezweifeln nicht die Gültigkeit der Kindertaufe, halten sie aber mehr oder weniger für einen dogmatisch vertretbaren Grenzfall, der nicht zur Norm kirchlichen Handelns werden soll. Im Vorwort heißt es: „Keiner der vorliegenden Beiträge plädiert einfachhin für die Abschaffung der Kindertaufe. Alle tendieren jedoch auf eine differenziertere Praxis, welche der Situation des Glaubens in einer säkularisierten Welt gerecht wird und welche zum Ausdruck bringt, daß Christsein nur in Freiheit und in mündiger Entscheidung zum Glauben möglich ist[11]." Die Verfasser gehen von der Annahme aus, daß sich das Ende der „Volkskirche" abzeichnet und das Heraufkommen einer „Entscheidungskirche" vorzubereiten ist. In einer solchen sei aber die Taufe sinnvollerweise das Zeichen einer mündigen Entscheidung zum Glauben.
François Reckinger bezeichnet „Volkskirche oder Gemeindekirche" als eine falsche Alternative. Er tritt jedoch in einer umfangreichen Untersuchung über die Theologie und Praxis der Säuglingstaufe für eine stärkere Selektion ein und findet dafür Vorbilder in den Bestimmungen verschiedener ostafrikanischer Bischofskonferenzen[12]. Das Buch informiert nicht nur gründlich über die Geschichte und Theologie der Kindertaufe, sondern es stellt ausführlich die Diskussion um die Kindertaufe im katholischen Raum seit 1945 dar.
Alle Untersuchungen, auch aus dem evangelischen Bereich[13], stimmen darin überein, daß selbstverständlich nicht alle Kinder dieser Erde getauft werden sollen, sondern nur die Kinder von gläubigen Eltern. Insofern ist der exegetischen und dogmatischen Aussage Rechnung getragen, daß Glaube und Taufe zusammengehören. Bei der Feier der Kindertaufe muß also klargestellt sein, daß das Kind in den Glauben und ins kirchliche Leben eingeführt wird.
Das Urteil darüber, ob diese Voraussetzungen gegeben sind, ist freilich für den Seelsorger oft sehr schwer. Es kommt manchmal zu unguten Auseinandersetzungen mit den Eltern und zu Diskussionen der Seelsorger untereinander, die oft nicht wissen, ob sie dem Glauben und der Kirche mehr dienen, wenn sie milder oder strenger vorgehen. Bei der Beurteilung dieser Frage ist es eine Hilfe, möglichst viele Dimensionen vor Augen zu haben, in denen Sakramente etwas zu „leisten" vermögen.

Was geschieht mit dem Kind, wenn wir es taufen?

Die Begründung der Kindertaufe geht meistens von der Frage aus: Was geschieht mit dem Kind, wenn wir es taufen? Schon das Konzil von Vienne (1312) referiert dazu die Meinung zweier verschiedener theologischer Schulen: Die eine sagt, dem Kind werde durch die Taufe die Erbschuld nachgelassen, jedoch keine

---

[10] W. Kasper, Christsein ohne Entscheidung, oder: Soll die Kirche Kinder taufen? Mainz 1970.
[11] Kasper, Christsein 7.
[12] F. Reckinger, Kinder taufen – mit Bedacht, Steinfeld 1979.
[13] Z. B. E. Schlink, Die Lehre von der Taufe, Kassel 1969, oder K. Aland, Taufe und Kindertaufe, Gütersloh 1971.

Gnade vermittelt; die andere Schule lehrt, es würden sowohl die Erbschuld nachgelassen als auch Gnade und göttliche Tugenden ,,eingegossen". Das Konzil hat die Meinung als wahrscheinlicher bezeichnet, daß durch die Kindertaufe auch Gnade und Tugenden eingegossen würden, und zwar ,,als habitus, wenngleich nicht für den augenblicklichen Gebrauch"[14]. Dabei muß man nicht an einen magischen Vorgang denken. Piet Schoonenberg schreibt: ,,Es spricht nichts dagegen und alles dafür, wenn man behauptet, daß das Menschenkind von seiner Geburt an damit beschäftigt ist, allerlei Formen äußeren Verhaltens und innerer Haltung von Eltern und Umwelt zu übernehmen. . . . Auch Glaube, Hoffnung und Liebe gehören zu dem, was auf diese Weise übernommen wird[15]." Er denkt also an eine Vermittlung des Glaubens der Kirche durch die Taufe an das Kind, wenngleich er auf den ,,unwirklichen Eindruck" solcher Betrachtungen hinweist, die sich mit einem ,,unfaßbaren Minimum, das sich dem Nullpunkt nähert", befassen. Es handelt sich also sozusagen nur um Spurenelemente, die durch die Kindertaufe vermittelt werden, aber immerhin um Spurenelemente jener göttlichen Tugenden, die zum Erreichen des ewigen Heiles unerläßlich sind. Es sei jedoch nochmals darauf hingewiesen, daß das Konzil von Vienne nicht einfach eine Eingießung von Gnade und Tugenden durch die Taufe lehrt, sondern lediglich diese Theologenmeinung als wahrscheinlicher als eine andere bezeichnet.

Was sonst könnte an dem Kind geschehen, wenn wir es taufen? Der Soziologe wird vor allem ins Treffen führen, daß die Taufe ein Aufnahmeritus ist. Schon der Säugling wird also durch die Taufe in die Kirche aufgenommen und somit der Sozialisationsprozeß eingeleitet. Wer mit der Aufnahme in die Kirche automatisch die Gewißheit zu verbinden vermag, daß ein Mensch, der als getaufter Säugling stirbt, in den Himmel kommt bzw. die Vorstellung hat, daß dies bei ungetauften Säuglingen nicht oder zumindest nicht sicher der Fall sei, der kann der Säuglingstaufe eine äußerst bedeutsame Wirkung zuschreiben. Nachdem die Kirche aber nie gelehrt hat, daß Menschen, die als ungetaufte Säuglinge sterben, in die Hölle kommen und der ,,Kinderhimmel" (limbus puerorum) von Kardinal Ottaviani als ,,fromme Theologenphantasie" bezeichnet wurde, ist diese Argumentation nicht mehr so motivierend. Das stärkste Argument für eine möglichst frühe Taufe der Kinder dürfte die Auffassung gewesen sein, das ewige Heil eines getauften Kindes sei sicher, das eines ungetauften zumindest unsicher[15a]. Da normalerweise alle Eltern für ihre Kinder das Beste wollen, ließen sie selbstverständlich ihre Kinder baldmöglichst taufen. Nach dem Abbau solcher Vorstellungen machen es sich die Eltern mit der Taufe ihrer Kinder konsequenterweise nicht mehr so eilig. Es kommen vereinzelt wieder Vorstellungen hoch, wie sie z. B. schon Gregor von Nazianz vertreten hat[16]. Er war gegen die Taufe von Säuglingen, trat jedoch für eine Taufe der Kinder in einem Alter von drei Jahren ein. Die Kinder sollten die Taufhandlung schon zu erkennen vermögen. Ähnlich wollen heute vereinzelt El-

---

[14] DS 904.

[15] P. Schoonenberg, Theologische Fragen zur Kindertaufe, W. Kasper (Hrsg.), Christsein ohne Entscheidung, Mainz 1970, 125.

[15a] Diese Auffassung vertritt wieder die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer ,,Instruktion über die Kindertaufe", Nr. 13: ,,Die Kirche hat also durch ihr Lehren und Handeln gezeigt, daß sie außer der Taufe keinen anderen Weg kennt, um den Kindern mit Sicherheit den Zugang zur ewigen Seligkeit zu eröffnen . . . Was aber die ohne Taufe verstorbenen Kinder betrifft, so kann die Kirche sie nur der Barmherzigkeit Gottes empfehlen."

[16] Gregor v. Nazianz, In sanctum baptisma, PG 36, 400.

tern ihre Kinder erst mit etwa drei Jahren taufen lassen, damit sie sich später wenigstens dunkel noch an die Taufhandlung erinnern können. Man hofft also auf eine gewisse psychologische Wirkung oder Spätwirkung auf den Täufling.

Was geschieht mit uns, wenn wir ein Kind taufen?

Die Frage, ,,Was geschieht mit dem Säugling, wenn wir ihn taufen?", ist aber wohl zu einseitig gestellt. Sie muß zumindest ergänzt werden durch die Frage: Was geschieht mit uns, wenn wir einen Säugling taufen? Was geschieht mit den Eltern, Geschwistern und übrigen Verwandten des Täuflings, was geschieht mit der Gemeinde, was geschieht mit dem taufenden Priester? Heinrich Schlier führt unter fünf Argumenten für die Kindertaufe folgendes an: Die Säuglingstaufe ist ein besonders sprechendes Zeichen der zuvorkommenden Gnade Gottes[17]. Viele andere Autoren stimmen ihm zu[18]. Gegen eine solche Begründung für die Kindertaufe wenden sich F. Schmalz[19], François Reckinger u. a.[20].

Das Argument von Heinrich Schlier kann wohl nur so verstanden werden, daß die Taufe eines Säuglings ein Zeichen der zuvorkommenden Gnade Gottes in erster Linie für jene ist, die an der Tauffeier teilnehmen und wohl erst in zweiter Linie ein Zeichen für den Täufling selbst, an das er ja erst in späteren Jahren erinnert werden kann, das er selbst aber bei der Taufe nicht wahrnimmt. Damit ist bereits der Blick auf die feiernde Gemeinde erweitert. Das II. Vatikanische Konzil ruft in Erinnerung, daß die Liturgie Verkündigung der frohen Botschaft ist[21]. Die Gläubigen sollen ,,mit geistlichem Gewinn an der Liturgie teilnehmen"[22]. Das ist nicht nur von der Feier der Eucharistie, sondern von jeder liturgischen Feier gemeint. Wenn also die Gläubigen von der Teilnahme an einer Tauffeier einen geistlichen Gewinn haben sollen, so muß an ihnen selbst etwas geschehen und nicht nur am Täufling. Es ist auch nicht so schwer zu erraten, welcher geistliche Gewinn von der Teilnahme an einer Tauffeier zu erwarten ist: Alle Teilnehmer werden an ihre eigene Taufe erinnert und sollen sie bei dieser Gelgenheit erneuern und nachvollziehen. Sie erkennen Christus als den, der in seinen Sakramenten in allen Mitfeiernden handelnd gegenwärtig ist[23]. Den Eltern und Paten wird ihre besondere Verantwortung für das Kind und seine religiöse Erziehung vor Augen geführt. Schließlich wird der Täufer selbst an seine Verantwortung erinnert und auch der Gemeinde wenigstens durch mündliche oder schriftliche Mitteilung zur Kenntnis gebracht, daß Eltern ihr Kind zur Taufe gebracht haben und daher mit Recht von der Gemeinde Hilfen zu dessen Eingliederung in die Kirche und Gemeinde erwarten.

Freilich legen alle diese guten Gründe für die Kindertaufe noch nicht nahe, was

---

[17] H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, in: H. Schlier, Die Zeit der Kirche, Freiburg ²1958, S. 126–129.

[18] U. a. G. Biemer / J. Müller / R. Zerfass, Eingliederung in die Kirche, Pastorale, Mainz 1972, S. 44–47; K. Gastgeber, Der Glaube der Gemeinde als Vorbedingung für die Kindertaufe, in: H. Auf der Maur / B. Kleinheyer (Hrsg.), Zeichen des Glaubens, Zürich 1972, S. 277; D. Emeis, Die Taufe, in: H. D. Bastian, Taufe, Trauung und Begräbnis, München 1978, S. 28; u. a. weitere Zeugnisse bei Reckinger 21, Anm. 6.

[19] F. Schmalz, Kommt es zu einer Revision der Kindertaufe? Herder-Korrespondenz 26 (1972), 16.

[20] Reckinger 22; dort auch weitere Zeugnisse.

[21] Vgl. Liturgie 33.

[22] Vgl. Liturgie 11.

[23] Vgl. Liturgie 7.

der Kanon 770 wünscht, daß nämlich die Kinder ,,baldmöglichst" getauft werden. Ein solcher Grund läßt sich aber in den Humanwissenschaften finden. Schon das erste Bändchen des ,,Pastorale" vertritt die Ansicht, daß die Sakramente Aktualisierungen der Heilsbotschaft auf eine bestimmte Lebenssituation hin sind[24]. Wenn man diese Feststellung auch nicht ausschließlich verstehen muß, so wird doch nahegelegt, die ,,Grundsituationen" des Menschen zu bedenken. Es ist sicher ein einschneidendes Ereignis, wenn ein Kind geboren wird. Nach den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie löst dieses Ereignis bei den Eltern zwiespältige Gefühle aus. Der Freude über das neue Leben steht die realistische Erkenntnis gegenüber, daß das Kind viel Opfer und Verzicht auferlegen wird. Es steigt die uralte Frage auf ,,Was wird aus diesem Kind werden?". Es regt sich die Angst, dieses Kind doch nicht ,,haben" zu dürfen, sondern mehr und mehr wieder hergeben zu müssen. – Diese negativen Gefühle sind vor allem deshalb so gefährlich, weil sie meist verdrängt werden und so auch nicht durch Argumente beeinflußt werden können.
In dieser Situation der Eltern ist eine ,,baldmöglichste" Taufe eine gewisse Hilfe. Die Verwandten versammeln sich, der Priester erscheint, ein wichtiger Ritus wird vollzogen. Dadurch wird den Eltern mitgeteilt, daß ihr Kind wichtig und wertvoll ist und nicht nur von der Verwandtschaft, sondern auch von der Kirche freudig begrüßt wird. Durch die Taufe bindet sich die Kirche ihrerseits definitiv an das Kind und solidarisiert sich dadurch mit den Eltern, die ja auch lebenslänglich und definitiv an das Kind gebunden sind. Die Tauffeier bedeutet: Gott liebt euer Kind; daher sollt auch ihr mit ganzer Liebe dieses Kind begleiten. – Wenn Gott, der Herr der Zukunft, dieses Kind liebt, dann hat es auch eine Zukunft, dann kann Gutes aus diesem Kind werden. Wenn das Kind schon so früh von der Kirche und Gemeinde angesprochen und beansprucht wird, kann das den Eltern mitteilen, daß ihr Kind nicht ihr Besitz ist, sondern auch einer größeren Gemeinschaft ,,gehört". Der schlichte Hinweis, daß das Kind durch die Taufe als Gottes Kind dargestellt wird, kann eine wenigstens im unbewußten Bereich sich auswirkende Vorbeugung sein, daß die Eltern eine ungesunde und absolute Autorität beanspruchen. Vielleicht schwingen im Wunsch mancher kirchlich eher distanzierten Eltern nach einer frühen Taufe ihrer Kinder solche Motive mit, um in einer Konfliktsituation eine Hilfe zu haben. Keine andere Institution bietet eine solche Hilfe an, und auch die Kirche nur durch die Säuglingstaufe. Dabei ist es nicht notwendig, die helfende Wirkung der Taufe in dieser Hinsicht etwa nur der Tauffeier selbst zuzuschreiben. Ein sorgfältig geführtes Taufgespräch, das die Situation der Eltern ertastet, eine gut vorbereitete Tauffeier, die Beteiligung von Mitgliedern der Gemeinde, eines Kinderchores und kleine Geschenke sowie auch das Taufmahl können auf wertvolle Weise unterstützen, was das Sakrament meint. – Wenn gefordert wird, daß die Taufe ein Sakrament der Entscheidung sei, so ist sie eben in der Form der Kindertaufe ein Sakrament der Entscheidung Gottes und der Kirche für das Kind. Diese Entscheidung zur Kenntnis zu nehmen kann den Eltern viel bedeuten. Es ist auch nicht überflüssig, der Gemeinde diese Entscheidung und damit ihre Verantwortung zum Bewußtsein zu bringen.
Man wird freilich auch mit diesem anthropologischen Argument die Kindertaufe nicht als zwingend notwendig nachweisen können. Wenn man aber dieses Ar-

---

[24] W. Kasper, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart, Mainz 1970, S. 76–82.

gument gelten läßt, so ist die Taufe sinnvollerweise zu einem Zeitpunkt anzusetzen, an dem der Eindruck von der Geburt des Kindes und die damit verbundenen bewußten und unbewußten Konflikte noch frisch sind. Das wird man nur für die ersten Wochen nach der Geburt annehmen können.
Man soll nicht sagen, durch eine solche Argumentation werde die Säuglingstaufe zu einer Geburtstagsfeier verniedlicht. Die Geburt ist ein so wichtiges Ereignis für die Familie, für den Staat und die Kirche, daß es mit Recht gefeiert wird. Wir feiern mit großer Freude die Geburt Christi. Warum sollte nicht jede Säuglingstaufe ein kleines Weihnachtsfest sein? Sollte nicht neben den erhabenen Dingen, die die Theologen über die Taufe zu sagen wissen, auch einfach die Freude durchklingen: Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn (oder eine Tochter) ist uns geschenkt? Wenn man diese Freude sakramental ausdrücken und den Eltern eine Hilfe geben will, dann ist das ein Grund mehr, zu sagen: es soll bei der Kindertaufe bleiben.

Nicht nur im

JAHR DER BEHINDERTEN

nähen und sticken für Sie geschickte Frauen und Mädchen:
Liturgische Gewänder, Kirchenwäsche, Schärpen, Abzeichen, Vereinsfahnen nach vorhandenen Vorlagen oder beigestellten Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei.

Institut für Hörgeschädigte

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

(Wir übernehmen auch Reparaturen)

JOHANN BERGSMANN

Telefonseelsorge – Notrufdienst

1. Telefonseelsorge international

Wie H. Harsch in seinem Buch über das beratende Gespräch[1] berichtet, liegen die ersten Anfänge der Telefonseelsorge (TS) in dem Land, in dem 1876 durch Alexander Graham Bell das erste brauchbare Telefon gebaut wurde. In einem New Yorker Hotel verlangte an einem späten Abend des Jahres 1895 eine Dame dringend einen Pfarrer zu sprechen. Der Portier versuchte es mit verschiedenen Telefonnummern, konnte aber keinen Geistlichen finden. Erst am Morgen erreichte er den Baptistenpfarrer Harry Warren, der die Frau in ihrem Zimmer sterbend vorfand. Unter dem Eindruck dieses Erlebnisses gründete er die erste Telefonseelsorge und Lebensmüdenbetreuung der Welt. Auch die Errichtung weiterer Telefonseelsorgestellen ging überall von der Privatinitiative einzelner Persönlichkeiten aus, die vereinsamten und suizidgefährdeten Menschen Beistand leisten wollten.

In England gab am 2. November 1953 der anglikanische Pfarrer Chad Varah in einer Londoner Zeitung bekannt, daß Menschen mit Selbstmordabsichten sich unter der Nummer ,,Mansion House 9000" an ihn wenden könnten. Es hatte ihn beunruhigt, daß sich im Sommer dieses Jahres trotz aller medizinischen und sozialen Fürsorge im Raum Groß-London jeden Tag drei Menschen das Leben nahmen. Neben vielen Ratsuchenden kamen auch Menschen zu ihm, die bereit waren, ihm bei seiner schweren Aufgabe zu helfen. So wurde Chad Varah der Begründer der ,,Samariter", einer Vereinigung freiwilliger Helfer. Sie konzentrierten sich anfangs ausschließlich auf das Suizidproblem, später wandten sie sich entsprechend der Vielfalt der Anfragen dem ganzen Spektrum der Lebensprobleme zu. Grundsätzlich verzichteten sie darauf, theologische oder glaubensmäßige Aussagen zu machen, um zum Ausdruck zu bringen, daß es nicht in ihrer Absicht liegt, Menschen zu missionieren. Nach ihren Satzungen sollen nicht nur Christen verschiedener Richtungen, sondern auch Juden und Atheisten zu einem Team gehören. Die Samariter haben heute allein in Großbritannien über 130 TS-Stellen und darüber hinaus in allen Erdteilen. Bis heute besteht ein gewisses Mißtrauen von seiten der Samariter gegenüber TS-Stellen in kirchlicher Trägerschaft. Es wird befürchtet, daß bei kirchlicher Trägerschaft nicht der Dienst an den Menschen, sondern der Versuch einer Missionierung im Vordergrund stehen könnte.

In Deutschland arbeiteten die ersten evangelischen TS-Stellen vorwiegend auf dem Gebiet der Glaubensinformation und Glaubenshilfe. Erst allmählich kam es zu einer Ausweitung und Beachtung aller Lebensprobleme und zu einer dementsprechenden Schulung der Mitarbeiter. Die erste evangelische TS-Stelle gründete Thomas Schulz in Berlin. Etwas später begannen die katholischen TS-Stellen, und zwar in Frankfurt. Heute bestehen praktisch in allen Großstädten Deutschlands TS-Stellen, insgesamt mehr als 80. Fast alle sind in kirchlicher Trägerschaft, eine ganze Reihe von Stellen ist ökumenisch geführt. Ähnlich ist die Lage in der Schweiz. Ökumenische Zusammenarbeit ist selbstverständlich, nur

---

[1] Helmut Harsch, Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs, 4. Aufl. 1979, Chr.-Kaiser-Verlag München.

ist in der Schweiz der Organisationsträger meist ein Verein. Das bringt eine gewisse Unabhängigkeit von der amtlichen Kirche, und durch die Mitgliedsbeiträge ist das Interesse an dieser Art von Hilfe relativ breit verwurzelt.
Ein Unterschied zwischen den TS-Stellen liegt auch darin, ob neben den Telefongesprächen auch persönliche Kontakte möglich sind. Paris z. B. arbeitet strikte nur telefonisch und hält persönliche Kontakte für falsch. Auch in Deutschland gibt es einige Stellen, die grundsätlich so vorgehen. In Österreich bestand von Anfang an neben den telefonischen Kontakten die Möglichkeit zu persönlichem Gespräch in den Ausspracheräumen der TS-Stellen, wenn der Anrufer aus seiner Anonymität heraustreten wollte.
Der Internationale Verband für Telefonseelsorge (IFOTES) schließt die nationalen Verbände und unabhängigen Stellen des telefonischen Notdienstes, die im Sinne der internationalen Richtlinien arbeiten, zusammen. Er fördert die einzelnen Stellen durch Forschung, Erfahrungsaustausch und Information. Außerdem ist IFOTES verantwortlich für die Gründung neuer Stellen in Ländern, wo ein solcher Dienst noch nicht existiert, und für die Organisation internationaler Kongresse, auf denen wichtige Themen bearbeitet werden. Der erste internationale Kongreß fand 1960 in der Schweiz statt, und in der Schweiz (Genf) ist auch der Sitz des Sekretariates von IFOTES. Zum Verband gehören heute ca. 400 Stellen in allen Erdteilen mit zusammen über 25.000 Mitarbeitern. Internationale Kontakte funktionieren meist ausgezeichnet, wo sie in einzelnen Fällen nötig sind.

Richtlinien des Internationalen Verbandes für Telefonseelsorge in der vom Internationalen Komitee in Paris am 10. Februar 1973 genehmigten Fassung:

A) Ziele

1. Die Einrichtungen der TS wollen jedem Menschen in Not, Verzweiflung oder Selbstmordgefahr in Achtung seiner Freiheit die Möglichkeit geben, sofort mit einem anderen Menschen Kontakt aufzunehmen, der wie ein Freund bereit und fähig ist, den Anrufenden anzuhören und ein helfendes Gespräch mit ihm zu führen.
2. Die Bereitschaft zur Hilfe erstreckt sich nicht nur auf die erste Begegnung am Telefon, sondern geht darüber hinaus auf die gesamte Zeit der Krisensituation, in der der hilfesuchende Mensch Gespräch und Geleit braucht.
3. Sofern der Anrufende wünscht, mit einem anderen Menschen, der helfen kann, in persönlichen Kontakt zu kommen, kann dieser Kontakt vermittelt werden.
4. Alle Hilfe, die die TS gewährt, zielt auf Ermutigung zum Leben und auf Befähigung, Lebenskrisen zu bewältigen.

B) Grundsätze

1. Dem Anrufenden ist Verschwiegenheit zu garantieren. Informationen, die von ihm gegeben werden, dürfen nur mit seiner Genehmigung den Rahmen der Organisation verlassen.
2. Konfessioneller, religiöser, politischer oder ideologischer Druck darf weder auf Anrufende noch auf Mitarbeiter ausgeübt werden.
3. Alle Mitarbeiter sind nur nach sorgfältiger Auswahl und Ausbildung zur Mitarbeit zuzulassen, wobei die menschlichen Fähigkeiten wie Verständnis für andere, Einfühlungsvermögen und Sinn für Solidarität besonders zu berücksichtigen sind.
4. Dem Anrufenden darf weder eine finanzielle noch irgendeine andere materielle Leistung abverlangt werden.
5. Mitarbeiter sagen vor Gericht nicht aus, es sei denn nach ausdrücklicher Rücksprache sowohl mit dem Anrufenden als auch mit der Leitung der Stelle.

C) Methoden

1. Die Mitarbeiter der TS können ehrenamtlich oder hauptamtlich tätig sein, wobei dem Ehrenamtlichen eine wesentliche Rolle zufällt. Ehrenamtliche und hauptamtliche Mitarbeiter bilden zusammen eine Arbeitsgemeinschaft.
2. Nach Abschluß der Grundausbildung werden die Mitarbeiter in ihrer Arbeit durch Praxisbegleitung unterstützt. Dies geschieht durch eine oder mehrere von der Organisation bezeichnete Personen. Durch Fortbildung wird die Qualifikation der Mitarbeiter laufend verbessert.
3. Jede Stelle muß Fachleute haben, die konsultiert werden können, wobei sie nicht unbedingt Mitglieder der Organisation sein müssen.
4. Der erste Kontakt mit dem Hilfesuchenden geschieht in der Regel durch das Telefon. Er kann aber auch auf andere Weise zustandekommen, sei es durch Brief, sei es durch Besuch. Grundsätzlich ist es Sache des Anrufenden, den Kontakt herzustellen, weiterzuführen, zu unterbrechen und wieder aufzunehmen. Beide, der Anrufende wie auch der Mitarbeiter, haben das Recht, anonym zu bleiben.
   Auch die Stelle könnte sich veranlaßt sehen, zu erklären, daß sie zu weiterer Hilfe außerstande ist. Grundsätzlich ist sie bestrebt, die Kontaktschwelle möglichst niedrig zu halten.
5. Es gehört zu den Wesensmerkmalen der TS-Stelle, daß sie durchgehend während aller Tages- und Nachtstunden verfügbar ist.
6. Sofern zur Hilfe für einen Anrufenden die Zusammenarbeit mit anderen Organisationen oder Einrichtungen erforderlich ist, bedarf es der Zustimmung des Hilfesuchenden.

2. Telefonseelsorge in Österreich

Es ist mehr oder weniger zufällig, daß die Notrufdienst- bzw. TS-Stellen in Wien und Linz im gleichen Jahr (1966) ihre Tätigkeit begannen. Die Vorbereitungen liefen völlig unabhängig voneinander. Angeregt durch Berichte aus Deutschland, wurden schon 1962 dem damaligen Leiter des Wiener Seelsorgeamtes, Prälat Karl Rudolf, konkrete Vorschläge zur Errichtung einer ähnlichen Einrichtung gemacht. Der Gedanke scheiterte damals noch am Fehlen geeigneter Seelsorger. Unabhängig davon beschäftigte sich die Evangelische Innere Mission in Wien seit 1964 mit ähnlichen Gedanken. Sie beschloß im Jänner 1965, den Plan zur Errichtung einer TS-Stelle voranzutreiben. Zwecks Mitarbeit wurde Kontakt aufgenommen mit der Katholischen Kirche, der Caritas, der Methodistenkirche und der Altkatholischen Kirche. Noch vor Abschluß aller Verhandlungen wurde seit Jahreswechsel 1965/66 regelmäßig am Donnerstag-, Freitag- und Samstagabend Telefondienst gemacht. Mit 1. Oktober 1967 begann dann in den Räumen des Ökumenischen Büros in Wien I, Dr.-Karl-Lueger-Ring 12, der durchgehende Telefondienst.

Auch in Linz wurde immer deutlicher die Notwendigkeit gesehen, eine Stelle einzurichten, an die sich Ratsuchende jederzeit wenden könnten. 1965 unternahmen einige Mitarbeiter des Bischöflichen Seelsorgeamtes eine Informationsreise nach Deutschland. Dabei lernten sie auch den Frankfurter Notruf kennen und fanden in ihm ein brauchbares Modell für Linz: ein Tag und Nacht durchgehender Telefondienst, betreut von einer kleinen Gruppe geschulter Mitarbeiter und zudem die Möglichkeit zu persönlichen Gesprächen in freundlich ausgestatteten Sprechzimmern. Im Frühjahr 1966 wurde die Errichtung einer ähnlichen Einrichtung in Linz beschlossen, und mit 1. Oktober 1966 begann der Linzer Not-

rufdienst seine Tätigkeit. Die Hauptlast trug ein kleines hauptamtliches Team unter der Leitung von Dr. Wilma Immler, die vor der Eröffnung noch ein Praktikum am Frankfurter Notruf absolvierte. Für die Ablöse und besonders für den Nachtdienst konnte ein Kreis qualifizierter ehrenamtlicher Mitarbeiter gewonnen werden.
Durchgehenden Dienst der TS gibt es seit 1975 auch in Graz und St. Pölten. Salzburg, Klagenfurt, Innsbruck und 1981 auch Dornbirn sind inzwischen dem Beispiel gefolgt.

3. Notrufdienst Linz – die ersten 15 Jahre

Frequenz:

Über 62.000 Anrufer aus Linz und ganz Oberösterreich – manchmal auch darüber hinaus – haben sich in den ersten 15 Jahren seines Bestehens an den Notrufdienst gewandt. Im ersten Jahr wurden etwas über 2000 Anrufe gezählt. Die Zahl der Anrufe bzw. Kontakte ist seither ständig steigend, lag 1975 um 4000, 1979 5800 und 1980 ca. 7000. Innerhalb des Jahresablaufes ist in den Sommermonaten ein deutlicher Rückgang spürbar, die höchsten Anruferzahlen erreicht die Zeit von November bis Jahresschluß. Ob das zusammenhängt mit der Zu- und Abnahme von Licht bzw. Dunkel, ist zwar nicht beweisbar, die Parallele fällt aber auf.
Altersmäßig liegt der Schwerpunkt bei den 30- bis 45jährigen, gefolgt von den 20- bis 30jährigen. Es ist einigermaßen überraschend, daß offenbar gerade Menschen in der Vollkraft ihres Lebens besonders problembeladen sind.

Problemkreise:

Hinsichtlich der verschiedenen Problemkreise war die Häufigkeit nicht in allen Jahren gleich verteilt. Soziale Fragen (Beruf, Wohnung, finanzielle Probleme, Existenzsicherung) waren z. B. in der Zeit von 1970 bis 1975 rückläufig, sind aber in letzter Zeit sehr deutlich gestiegen, offenbar bedingt durch die Verschlechterung der gesamten Wirtschaftslage. Ständig gestiegen ist die Zahl der seelisch-geistigen Erkrankungen, besonders auch jener mit depressiven Symptomen. Ebenso steigend ist die Zahl der Anrufe im Problemkreis Ehe-Familie-Partnerschaft. Die Tatsache, daß die Anrufe von lebensmüden bzw. selbstmordgefährdeten Menschen in den letzten zehn Jahren ständig zunehmen (und zwar nicht nur absolut, mit der allgemeinen Zunahme von Anrufen, sondern auch im prozentuellen Anteil), ist wohl besonders beunruhigend. Von einer Zahl unter 100 Anfang der siebziger Jahre ging die Steigerung über etwa 200 im Jahr 1976 bis 339 im Jahr 1978 und 523 im Jahr 1979. 1980 war mit 492 Fällen von Selbstmordproblematik leicht rückläufig. Relativ hoch ist auch die Anzahl jener Menschen, die mit einer besonderen Lebenssituation (Todesfall, Unfall, organische Krankheit u. ä.) allein nicht fertig werden und dann beim Notruf Hilfe suchen.
Der Versuch, die Anrufe prozentuell nach Problemkreisen zu ordnen, ergibt für die Jahre 1978 bis 1980 folgendes Bild:

Anliegen der Anrufer in %	1978	1979	1980
Psych. Probleme	21,1	21,7	21,2
davon depressiv	13,6	15,0	14,5
Selbstmord	5,2	6,7	5,9
Suchtkrankheiten	4,6	3,7	4,2
Partnerschaft, Ehe, Familie, Erziehung	28,0	29,2	28,0
Bes. Lebenssituation	15,4	14,8	13,6
Soziale Fragen	13,7	11,6	14,9
Religiöse Fragen	6,0	7,6	6,4
Rückfragen, Anrufe Klienten betreffend	6,0	4,7	5,8
	100,0	100,0	100,0

Etwas über 20 Prozent der Anrufe entfallen auf den Nachtdienst (20 Uhr bis 8 Uhr). Eine besondere Kategorie, die auch im Nachtdienst häufig auftritt, bilden die sogenannten Schweigeanrufe. Bei Menschen mit starken Hemmungen ist das oft der erste tastende Schritt zu einem Gespräch. Das Verhalten diesen Anrufern gegenüber bzw. der Versuch, den schweigenden Anrufer zum Gespräch zu ermutigen, bildet ein ganz spezifisches Problem des Dienstes am Telefon, da körperliche Nähe, Gesichtsausdruck, ja überhaupt das Wissen, um wen es sich handelt, hier wegfällt.

Umgang mit den Problemen:

Von der Fülle der auftauchenden Probleme ist natürlich jede Stelle an sich überfordert. Schon gar nicht kann man einem einzelnen Mitarbeiter am Telefon zumuten, für alle Nöte die beste Adresse zu sein. Nun geht es aber in erster Linie nicht so sehr um das Sachproblem, sondern um den konkreten Menschen, diesen einmaligen Menschen, der in dieser Stunde in einer Situation ist, mit der er allein nicht fertig wird. Darum ist der Mitarbeiter am Telefon zunächst Hörender, der versucht, sich möglichst gut einzufühlen, um besser verstehen zu können. Es geht nicht um das Diagnostizieren oder klare Beurteilen eines Sachverhaltes, sondern vor allem um den Aufbau einer Beziehung. Darin kann der Hilfesuchende Befreiung finden von Ängsten, Schuldgefühlen, Einsamkeit usw. Er kann im Gespräch Klärung finden in der momentan verworrenen Lebenssituation oder Gefühlslage. Im Gespräch kann man miteinander einer keimenden Hoffnung nachspüren oder einen gangbaren Weg aufdecken. Im Gespräch soll der Ratsuchende erleben können, daß er mit seinem Scheitern, mit seiner Schuld, mit seinem konkreten Lebensschicksal ernst genommen und angenommen ist. Er soll unter Umständen dadurch auch leichter glauben können, daß er von Gott angenommen ist. Bei Überlegungen zur Hilfe durch Brief und Gespräch hat es H. Hesse 1947 schlicht so formuliert: „. . . er (der Ratsuchende) will, daß seine wirkliche Not von einem wirklichen Menschen gesehen, einen Augenblick geteilt und dadurch für diesmal überwunden wird[2]."

Den Anrufer wirklich ernst zu nehmen, seine Not wirklich teilen zu wollen, das

[2] Hermann Hesse, Gesammelte Schriften, Frankfurt 1957, S. 798.

verlangt allerdings eine möglichst große Vertrautheit mit den auftauchenden Problemen. Ausbildung und Weiterbildung der Mitarbeiter sind daher außerordentlich wichtig. Jede Mitarbeitergruppe setzt sich bei der Einführung in den Telefondienst in acht bis zehn Ausbildungstagen mit folgenden Themen auseinander: Fallproblematik und Selbsterfahrung, Zusammenspiel sozialer Einrichtungen, Suchtproblematik, Schuldverarbeitung und Abwehrmechanismen, Symptome von Geisteskrankheiten, Sinnfrage, Selbstmord, Ehe und Partnerschaft, Ehe und Familienrecht u. a. Dazu kommen elf bis 13 Tage Ausbildung in Gesprächsführung. Diese Ausbildungstage sind etwa über ein Jahr verteilt.
Außerdem sind einzelne Mitarbeiter in verschiedenen Fachgebieten besonders ausgebildet. Im 15. Arbeitsjahr waren z. B. beim Linzer Notruf im Mitarbeiterteam acht Personen mit spezieller Ausbildung in personenzentrierter Gesprächsführung, drei in Eheberatung, zwei Psychologie, drei Pädagogik, sieben Sozialarbeit, eine Familienarbeit. Dazu kommt eine Reihe von Fachleuten (Juristen, Ärzten, Psychologen etc.), die zwar nicht direkt Telefondienst versehen, aber ihr Fachwissen für spezielle Beratung kostenlos zur Verfügung stellen.
Wichtig ist, daß im Notrufdienst dem Hilfesuchenden eine Stelle zur Verfügung steht, an die er sich in einer Krise sofort, jederzeit, vertraulich und anonym wenden kann. Diese einfache Erreichbarkeit und ständige Verfügbarkeit ist im komplizierten Gefüge eines modernen Wohlfahrtsstaates eine wichtige Hilfe für die Menschen. Häufig besteht der Dienst des Notrufs denn auch in der Vermittlung des Kontaktes zur richtigen Hilfsorganisation bzw. sachlich zuständigen Stelle.

4. Telefonseelsorge? Notrufdienst – ein kirchlicher Dienst?

Nach den bisherigen Erfahrungen handelt es sich bei den Anrufen nur in etwa sechs bis acht Prozent der Fälle um ausdrücklich religiöse Fragen oder Probleme. Ist es da noch berechtigt, von einem Dienst der Kirchen oder von der Telefonseelsorge zu sprechen?
Vom Evangelium her besteht kein Zweifel. Im ganzen Leben Jesu ist klar, daß Gott uns nicht aus der Ferne belehren wollte, daß uns nicht auf Distanz das Heil verkündet werden sollte, sondern daß er in Jesus unser Schicksal teilen wollte bis in die äußerste Verlassenheit hinein. ,,Er heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden . . . Man brachte Kranke mit verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte alle." (Mt 4, 23–24). Bei Lukas finden wir diese Seite des Wirkens Jesu geradezu als Beweis für seine messianische Sendung. Er stellt die Erfüllung von Jes 61,1 an den Anfang des Wirkens Jesu (Lk 4,18–21). Auch dem Johannes im Kerker wird kein anderer Beweis gegeben dafür, daß Jesus der ist, ,,der da kommen soll": ,,Geht und berichtet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder, Lahme gehen, Aussätzige werden rein . . ." (Lk 7 22). Blinde sehen wieder – Menschen, die sich im Dunkel fühlten und keinen Weg mehr sahen; Lahme gehen – Menschen, die nicht mehr weiter konnten, machen sich wieder auf den Weg; Aussätzige werden rein – ausgestoßene, im Abseits stehende Menschen werden wieder angenommen. – ,,Muß ich auch wandern in finsterer Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir, dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht." (Ps 23,4). Ob nicht heutzutage in vielen Fällen ,,sein Stock und sein Stab" die Form des Telefonhörers haben könnte? Allein die Tatsache, daß es diesen Dienst in einer Stadt gibt, bedeutet für viele Menschen schon eine Beruhigung. Das Telefon kann zum

Zeichen der Hoffnung werden: es ist immer jemand erreichbar, mit dem ich reden kann, der mich ernst nimmt!
Noch von einer ganz anderen Seite erscheint der Notrufdienst als zeitgemäßer Dienst der Kirchen: kaum gegen etwas anderes ist der Mensch unserer Tage so allergisch wie gegen herrschaftliches und autoritäres Gebaren in der Kirche. Jesus ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen. In der Telefonseelsorge muß ein Dienst getan werden, der von seinem Wesen her nur dienen, nur zur Verfügung stehen kann. Der Anrufer bleibt völlig frei und bringt sich nur so weit ins Spiel, als er selbst es will.
Alfred Delp hat im Gefängnis 1944/45 die Forderung erhoben, die Kirchen müßten mehr zum Dienst zurückkehren. ,,Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen, das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlassenheiten und Verstiegenheiten der Menschen hinein, die Sorge um den menschentümlichen Raum und die menschenwürdige Ordnung."
Das Zweite Vatikanum hat in der Pastoralkonstitution ,,Über die Kirche in der Welt von heute" genau das zum Programm gemacht, wenn es im ersten Satz gleich heißt: ,,Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi."
Wenn dieses Programm nicht leeres Wort bleiben soll, muß die Kirche immer wieder nach Diensten suchen für die Menschen, die ,,mühselig und beladen" sind.
Einer dieser Dienste ist die Telefonseelsorge, der Notrufdienst.

landauf-
landab
Ober-
österreichische
Wechselseitige Versicherungsanstalt
Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 73 2) 76 5 11 - 0

HUGO SCHWENDENWEIN

Die rechtliche Ordnung des konfessionellen Privatschulwesens

Der österreichische Staat trägt dafür Sorge, daß möglichst allen Menschen dieses Landes entsprechende Bildungsmöglichkeiten offenstehen. Dies hat zum Ausbau eines weitverzweigten staatlichen Schulwesens (öffentliche Schulen) geführt. Gleichzeitig werden Initiativen zur Führung von Schulen durch kirchliche Einrichtungen und durch Private (Privatschulen) voll respektiert. Soweit Privatschulen das öffentliche Schulwesen entlasten und Aufgaben, die sonst vom Staat wahrgenommen werden müßten, erfüllen, erfahren sie auch eine finanzielle Förderung, die vielfach bis zur vollen Übernahme der Personalkosten (Gehalt der Lehrer) durch den Staat reicht.

Das Verfassungsrecht der Republik Österreich gewährleistet jedem Staatsbürger, der seine Befähigung hiezu in gesetzlicher Weise nachgewiesen hat, das Recht, Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen und an solchen Unterricht zu erteilen[1]. Die näheren Bestimmungen darüber, wann die Befähigung hiezu gegeben ist, finden sich in (unter der Stufe der Verfassung stehenden) einfachen Bundesgesetzen.

Über die Finanzierung solcher Privatschulen ist auf Ebene der Bundesverfassung keine direkte Aussage getroffen. Doch bestimmt Art. 2 des 1. Zusatzprotokolls[2] zur (Europäischen) Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten[3], das Bestandteil des österreichischen Verfassungsrechtes ist, daß das Recht auf Bildung niemand verwehrt werden darf und daß der Staat bei Ausübung der von ihm auf dem Gebiet der Erziehung und des Unterrichtes übernommenen Aufgaben das Recht der Eltern zu achten, die Erziehung und den Unterricht entsprechend ihren eigenen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicherzustellen hat.

Demnach kommt also den Eltern die entscheidende Bestimmung bei der religiösen Ausrichtung der Erziehung und der schulischen Ausbildung zu. Auch muß der Staat den von den Eltern aus religiösen Gründen gewünschten Schulen, soweit sie nur sonst (bei Schulpflichtigen) den bildungsmäßigen Anforderungen entsprechen, entsprechend Raum geben. Wenngleich die zitierte Bestimmung der Europäischen Menschenrechtskonvention nicht ausdrücklich die Finanzierung von Privatschulen vorschreibt, so wird man doch sagen können, daß eine solche Finanzierung durchaus dem Geist der genannten Verfassungsnorm entspricht.

---

[1] Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867, RGBl. Nr. 142, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger, Art. 17. Diese Bestimmung gehört nach wie vor dem österreichischen Verfassungsrecht zu. Für die katholische Kirche wird das Recht, unter Beobachtung der allgemeinen schulrechtlichen Vorschriften, Schulen aller Art zu errichten und zu führen, auch auf völkerrechtlicher Ebene garantiert (vgl. Art. II § 1 d. Vertrages zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich vom 9. Juli 1962, BGBl. Nr. 273, zur Regelung von mit dem Schulwesen zusammenhängenden Fragen in der Fassung des Zusatzvertrages vom 8. März 1971 und vom 25. April 1972, BGBl. Nr. 289/1972; s. hiezu auch H. Schwendenwein, Rechtsfragen in Kirche und Staat, Graz 1979, S. 112/3).

[2] Vom 20. März 1952, BGBl. Nr. 210/1958.

[3] Vom 4. November 1950.

Die näheren Bestimmungen über Privatschulen sind im Privatschulgesetz[4] geregelt. Dieses gilt für das gesamte Schulwesen[5], nicht jedoch für Universitäten. Für katholische Privatschulen gilt außerdem der sogenannte Schulvertrag zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich[6], dessen einschlägige Bestimmungen jedoch im wesentlichen auf das Privatschulgesetz abgestimmt sind. Der Schulvertrag bietet für die katholische Kirche eine zusätzliche, nämlich eine völkerrechtliche Garantie des Privatschulrechtes.
Zu denjenigen, die nach österreichischem Recht Privatschulen errichten und führen können, zählen unter anderem auch die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften. Es gelten aber nicht nur die von diesen (gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften) und von ihren Einrichtungen geführten Schulen als konfessionelle Privatschulen, sondern auch die Schulen von Vereinen, Stiftungen oder Fonds, die von der zuständigen kirchlichen Oberbehörde als konfessionelle Schulen anerkannt sind (vgl. z. B. § 19 Abs. 2 Privatschulgesetz). Es kommt also auf die Anerkennung der betreffenden Schule oder Religionsgesellschaft an[7]. Die konfessionellen Privatschulen, die der katholischen Kirche zugeordnet sind, werden im obzitierten Schulvertrag als „Katholische Privatschulen" bezeichnet (vgl. insbes. Art. II § 3).
Das österreichische Recht gewährleistet den konfessionellen Privatschulen, also nicht nur den katholischen Schulen, sondern auch denen der anderen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften eine Sonderstellung. Freilich ist die zahlenmäßig stärkste und weitaus bedeutendste gesetzlich anerkannte Kirche die katholische Kirche, zu der sich die überwiegende Mehrzahl der Österreicher bekennt. Das Bildungsziel der österreichischen Schule umgreift neben einer Reihe anderer Werte (Werte des Wahren, Guten, Schönen usw.) auch die religiöse Dimension. Die öffentliche Schule, die nicht nur für Schüler einer Konfession, sondern für alle offensteht, versucht diesem Anliegen vor allem durch den konfessionell gebundenen Religionsunterricht zu entsprechen. Es erscheint aber als berechtigter Wunsch vieler Eltern, daß die schulische Bildung darüber hinaus im Sinne von vom Glauben bestimmten Wertvorstellungen geprägt ist. Diesem Anliegen kann durch eine konfessionelle Schule gedient werden. Der Staat, der sich als religiös neutraler versteht, der es sich aber zum Anliegen macht, die Bil-

---

[4] Bundesgesetz vom 25. Juli 1962, BGBl. Nr. 244. Dieses Gesetz wurde in der Zwischenzeit novelliert. Wir zitieren dieses Gesetz in der geltenden Fassung (Priv.SchG.). Das Privatschulgesetz regelt die Errichtung und Führung von Privatschulen mit Ausnahme der land- und forstwirtschaftlichen Privatschulen. Für die letzteren gilt das land- und forstwirtschaftliche Privatschulgesetz vom 29. April 1975, BGBl. Nr. 318, dessen Bestimmungen jedoch weitgehend mit denen des Privatschulgesetzes übereinstimmen, so daß wir uns in der Folge auf die Vorlage der wichtigsten Grundsätze des Privatschulgesetzes beschränken können.

[5] Bezüglich der land- und forstwirtschaftlichen Privatschulen siehe Anm. 4.

[6] Vom 9. Juli 1962, BGBl. Nr. 273, in der Fassung des Zusatzvertrages vom 8. März 1971 und vom 25. April 1972, BGBl. Nr. 289/1972.

[7] In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß die Einrichtungen der katholischen Kirche, die kanonische Rechtspersönlichkeit besitzen, auf Grund Art. 2, Art. 10 § 2 und Art. 15 § 7 des Konkordates zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich vom 1. Mai 1934, BGBl. II Nr. 2/1934, diese auch im staatlichen Bereich genießen. Für nach dem Inkrafttreten des Konkordates von 1934 kirchlich errichtete juristische Personen ist zur Erlangung der Rechtspersönlichkeit im staatlichen Bereich die Meldung an das (staatliche) Kultusamt erforderlich. Es gibt aber auch, insbesondere bei anderen Kirchen und Religionsgesellschaften, lediglich in Formen des staatlichen Rechtes errichtete Vereinigungen oder Stiftungen (bzw. Fonds). Eine von diesen geführte Schule kann nur bei Anerkennung durch die betreffende Kirche oder Religionsgesellschaft als „konfessionelle" im Sinne des österreichischen Privatschulrechtes qualifiziert werden.

dung der jungen Menschen unter den Aspekten, die zu vollem Menschsein gehören, zu fördern, respektiert selbstverständlich auch diesen elterlichen Wunsch und bietet entsprechende Hilfe zu seiner Realisierung.
Wer eine *Privatschule errichtet* und führt, wird als Schulerhalter bezeichnet. Er muß die Errichtung mindestens drei Monate vor der Eröffnung der zuständigen Schulbehörde anzeigen. Diese hat die Errichtung der Schule binnen zwei Monaten zu untersagen, wenn die Voraussetzungen nicht erfüllt sind (§ 9 Privatschulgesetz). Unter diesen Voraussetzungen seien hier vor allem das Vorhandensein entsprechender Schulräume und Lehrmittel sowie das Zur-Verfügung-Stehen in sittlicher, staatsbürgerlicher und gesundheitlicher Hinsicht geeigneter sowie mit entsprechender Befähigung ausgestatteter Lehrer und eines Schulleiters erwähnt (§ 5 Privatschulgesetz).
Die zuständige Schulbehörde kann einer Privatschule die Führung einer *gesetzlich geregelten Schulartbezeichnung* zuerkennen, wenn sie nach Ausstattung, Organisation, Lehrplan usw. im wesentlichen mit gleichartigen öffentlichen Schulen übereinstimmt, Leiter und Lehrer entsprechend befähigt erscheinen und glaubhaft gemacht wird, daß die Führung der Privatschule für mehrere Jahre mit einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit sichergestellt ist (§ 11 Privatschulgesetz).
Unter bestimmten Voraussetzungen können Privatschulen das *Öffentlichkeitsrecht* erlangen: insbesondere müssen der Schulerhalter, der Leiter und die Lehrer Gewähr für einen ordnungsgemäßen und den Aufgaben des österreichischen Schulwesens gerecht werdenden Unterricht bieten[8] und es muß der Unterrichtserfolg jenem an einer gleichartigen öffentlichen Schule entsprechen. Es können sowohl Schulen mit gesetzlich geregelter Schulartbezeichnung als auch solche, die keiner öffentlichen Schulart entsprechen, das Öffentlichkeitsrecht erlangen. Wenn es sich um eine Schulart handelt, die es im öffentlichen Schulwesen nicht gibt (z. B. die religionspädagogische Akademie zur Religionslehrerausbildung) muß sich die Privatschule hinsichtlich ihrer Unterrichtserfolge bewährt haben. In diesem Falle muß die Organisation, der Lehrplan, die Ausstattung der Schule sowie die Lehrbefähigung des Leiters und der Lehrer mit einem vom Bundesministerium für Unterricht erlassenen oder genehmigten Organisationsstatut übereinstimmen (§ 14 Abs. 1 und 2 Privatschulgesetz)[9].
Die Verleihung des Öffentlichkeitsrechtes hat zur Folge, daß die an diesen Privatschulen abgelegten Prüfungen die gleichen Wirkungen haben und die gleiche Anerkennung genießen wie die der öffentlichen Schulen. Selbstverständlich übt der Staat eine Kontrolle aus, durch die die Gleichwertigkeit gewährleistet und das Bestehen bzw. Fortbestehen der für die Führung einer Privatschule mit Öffentlichkeitsrecht vom Gesetz aufgestellten Voraussetzungen geprüft wird.
Für Privatschulen mit Öffentlichkeitsrecht ist auch die Möglichkeit einer *staatlichen Subventionierung* gegeben. Dabei wird zwischen konfessionellen und anderen Anstalten unterschieden.
Für die konfessionellen Privatschulen[10] besteht die finanzielle Hilfe des Staates

---

[8] Bei gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften und bei sonstigen Körperschaften des öffentlichen Rechtes wird das Vorliegen dieser Voraussetzung vermutet (§ 14 Abs. 3 Privatschulgesetz).
[9] Vgl. auch Schulvertrag Art. II § 1 Abs. 2.
[10] Auch für die anderen (nicht-konfessionellen) Privatschulen mit Öffentlichkeitsrecht ist bei Vorliegen bestimmter Voraussetzungen staatliche Subventionierung möglich (§ 21 Privatschulgesetz).

darin, daß diejenigen Lehrerdienstposten (einschließlich des Postens des Schulleiters) vom Staat zur Verfügung gestellt werden, die zur Erfüllung des Lehrplanes der betreffenden Schulen erforderlich sind, soweit das Verhältnis zwischen der Zahl der Schüler und der Zahl der Lehrer an der betreffenden konfessionellen Schule im wesentlichen jenem der öffentlichen Schule gleicher oder vergleichbarer Art und vergleichbarer Lage entspricht (§ 18 Abs. 1 Privatschulgesetz)[11]. Die Zahl der so zu subventionierenden Dienstposten werden für jede einzelne Schule auf Antrag der betreffenden Kirche oder Religionsgesellschaft durch die zuständige staatliche Schulbehörde festgestellt (ebd. § 18 Abs. 2)[12]. Praktisch wird also – wenn die geforderte Entsprechung gegenüber dem staatlichen Schulwesen gegeben ist – die Bezahlung des gesamten lehrenden Personals einschließlich des Schulleiters vom Staat übernommen. Dies geschieht durch Abordnung staatlicher Lehrer an diese Schule (ebd. § 19 Abs. 22 und 2)[13] oder aber durch Überweisung einer Vergütung in der Höhe der Entlohnung, die einem staatlichen Vertragslehrer an der betreffenden Schule zustehen würde (§ 19 Abs. 3 Privatschulgesetz). Dies letztere kommt vor allem bei ordenseigenen Lehrkräften an von Ordensgemeinschaften geführten Schulen in Frage.

Wenn eine konfessionelle Privatschule[14] durch *Zuweisung von staatlich angestellten Lehrern* subventioniert wird, so gilt folgendes: Es dürfen nur Lehrer zugewiesen werden, die sich damit einverstanden erklären und deren Zuweisung an die betreffende Schule die zuständige kirchliche (religionsgesellschaftliche) Oberbehörde beantragt oder gegen deren Zuweisung sie keinen Einwand erhebt (§ 20 Abs. 1 Privatschulgesetz). Es kann also, weil es sich um eine konfessionell geprägte Bildungsstätte handelt, kein staatlicher Lehrer gegen seinen Willen zur Dienstleistung zugewiesen werden. Auch ist diese Zuweisung wieder aufzuheben, wenn der Lehrer es beantragt (§ 20 Abs. 2 Privatschulgesetz). Es kann aber auch gegen den Willen der kirchlichen (religionsgesellschaftlichen) Oberbehörde kein staatlicher Lehrer zur Dienstleistung an einer konfessionellen Privatschule eingesetzt werden, und es muß die Zuweisung aufgehoben werden, wenn diese Oberbehörde ihn aus religiösen Gründen für untragbar erklärt und einen entsprechenden Antrag bei der zuständigen Dienstbehörde stellt (§ 20 Abs. 2). Für katholische Privatschulen besteht, da der Schulvertrag als lex specialis dem für alle konfessionellen Privatschulen geltenden Privatschulgesetz vorgeht, eine Sonderbestimmung (Art. II § 2 Abs. 3 Schulvertrag). Während für die anderen konfessionellen Privatschulen die Aufhebung der Zuweisung eines staatlichen Lehrers nur bei religiöser Untragbarkeit möglich ist, genügt bei katholischen Privatschulen, daß der Diözesanordinarius die Zurücknahme der Zuweisung fordert.

Eine Begründung ist nach dem Schulvertrag nicht verlangt. Die kirchliche Oberbehörde ist bei katholischen Schulen der Diözesanordinarius (vgl. Art. II § 2 Abs. 3 Schulvertrag). Auch wenn die Privatschule einem Orden zugehört, hat nach österreichischem Privatschulrecht nicht der Ordensobere, sondern der Diözesanordinarius das Recht der Ablehnung eines der Schule zugewiesenen staatlichen Lehrers.

[11] Vgl. auch Schulvertrag Art. II § 2 Abs. 1 und 2.
[12] Ebd. Art. II § 2 Abs. 3.
[13] Ebd.
[14] Bezüglich der religiösen Unterweisung in der Schule siehe H. Schwendenwein, Religion in der Schule, Rechtsgrundlagen, Graz 1980.

Zu beachten ist, daß in Österreich der Bestellung des Leiters einer Privatschule großes Gewicht beigemessen wird, weil nach österreichischem Recht die Schulleitung dem Schulleiter und nicht dem Schulerhalter zukommt (§ 4 Abs. 5 Privatschulgesetz).
In Österreich werden als Privatschulen im Sinne der vorgenannten Bestimmungen zahlreiche Schulen kirchlicher Einrichtungen, die Seminaria minora verschiedener Diözesen, Ordensgemeinschaften gehörige Schulen, aber auch die unter der Stufe der Universität stehenden Religionspädagogischen Akademien, die der Ausbildung von Religionslehrern dienen, geführt. Die derzeitige Regelung des *konfessionellen* Privatschulrechtes hat sich für den Staat, für die Schule und für die Kirche bestens bewährt.



MARCUS GOSSLER

Zur Frage der Reform des Osterdatums

Die Regel zur Bestimmung des Ostersonntags ist die komplizierteste Festlegung eines religiösen Festes in der gesamten bekannten Geschichte der Menschheit. Sie wurde 1582 von Papst Gregor XIII. erlassen und ist heute in katholischen und protestantischen Ländern gleichermaßen in Verwendung. Ostern kann auf jeden der Tage vom 22. März bis zum 25. April fallen, und eine vollständige Wiederholung der Reihenfolge beginnt erst wieder nach genau 5,7 Millionen Jahren. So gesehen ist es nicht verwunderlich, daß immer wieder die Forderung nach Vereinfachung laut wurde. Auch an diesbezüglichen Vorschlägen mangelt es nicht, speziell aus unserem Jahrhundert. Allerdings ist dem Verfasser nicht bekannt, daß irgendeine dieser Reformideen über das Stadium der bloßen Diskussion je hinausgekommen wäre. Der Sinn der heute gültigen umständlichen Regel liegt darin, Ostern sowohl mathematisch eindeutig festzulegen, als auch Abweichungen vom idealen Ostertermin (dem ersten Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond) möglichst selten zu machen. Die Eindeutigkeit ist vollkommen erfüllt, Abweichungen treten jedoch bisweilen auf, wobei auch zu bedenken ist, daß in verschiedenen Zeitzonen die Tage zu unterschiedlichen Zeitpunkten beginnen und somit ein Ostersonntag für einen Teil der Erde ideal und für den Rest nicht ideal sein kann. Überdies ist der Begriff „Frühling" auf der Südhalbkugel problematisch. Bezogen auf Europa sind Abweichungen allerdings eine eher seltene Ausnahme. Es ließe sich jedoch der Einwand machen, daß (theologisch betrachtet) ideale Ostern gar nicht so wichtig sind, als daß sie eine so komplizierte Regelung rechtfertigen könnten. Der Hauptansatzpunkt der Kritik ist die starke Beweglichkeit des Osterfestes, das 35 Tage Spielraum hat, also fast ein Zehntel des Jahres. Da Ostern nicht nur kirchliche, sondern auch bürgerliche Konsequenzen hat (z. B. die Osterferien in den Schulen), wäre eine Stabilisierung aus wirtschaftlichen und verwaltungsrechtlichen Gründen sehr zu begrüßen. Die bisherigen Vorschläge zerfallen dabei in zwei Gruppen, je nachdem, ob sie Ostern mit einem bestimmten Datum fixieren oder lediglich die Beweglichkeit auf einen kürzeren Zeitraum beschränken wollen. In beiden Fällen wurde durchwegs der gleiche psychologische Fehler begangen: die Änderung wäre ein völliger Traditionsbruch. Das war bei der Reform 1582 nicht der Fall, denn der davor gültige Kalender wurde lediglich modifiziert, nicht aber in der Substanz zerstört. Dennoch bewirkte schon diese Neuerung jahrhundertelange Widerstände, die erst in neuerer Zeit an Bedeutung verloren. Im folgenden soll deshalb gezeigt werden, daß sich eine rationelle Osterreform durchaus mit charakteristischen Merkmalen der Gregorianischen Regel vereinen ließe.

Traditionsbewußt ist eine Neuerung nur dann, wenn sie Elemente enthält, die ohne Kenntnis der alten Form nicht verständlich wären. (Daß beispielsweise heute gerade der Februar den Schalttag enthält, wirkt befremdlich, wenn man nicht weiß, daß das altrömische Jahr mit dem Monat März begann.)

Betrachten wir einmal die fixe Alternative. Es ist selbstverständlich, daß nur einer der Tage, auf die schon jetzt Ostern fallen kann, für ein reformiertes Osterdatum in Frage kommt. Aber welcher? Nun, eine charakteristische Eigenschaft der Gre-

gorianischen Osterregel ist die unterschiedliche Häufigkeit der einzelnen Termine. Am seltensten fällt Ostern auf den 22. März (nur ca. 0,483 Prozent), der gleichzeitig der frühest mögliche Ostersonntag ist. Da die Extremdaten des Osterfestes aber vor 1582 dieselben waren wie nachher, würde dieser Tage keine echten gregorianischen Elemente enthalten, ebensowenig wie z. B. der in der Mitte gelegene 8. April. Wohl aber würde das für den häufigsten, den 19. April, gelten, der zirka 3,867 Prozent aller Fälle ausmacht. Er hätte überdies zur Folge, daß das Zusammenfallen von Ostern alter und neuer Festlegung am häufigsten eintritt.
Die eingeschränkte Beweglichkeit des Osterfestes hat gegenüber der Fixierung den Vorteil, zu ermöglichen, daß die beiden Tage des Osterfestes stets auf Sonntag und Montag fallen, wie das bisher der Fall war. Dafür wäre ein Osterintervall von mindestens sieben Tagen notwendig. Beispielsweise könnte man den ersten, zweiten oder dritten Sonntag im April oder den vierten oder letzten Sonntag im März festlegen. Außer diesen fünf Möglichkeiten gibt es keine weiteren gleichartigen, die zur Gänze innerhalb des alten Osterintervalls liegen. Die Zahl der Übereinstimmungen mit dem bisherigen Osterkalender ist dabei am größten beim dritten Sonntag im April. Sie beträgt zirka 23,583 Prozent (zum Vergleich: der Erwartungswert für eine beliebig herausgegriffene Woche beträgt $^7/_{35} = 20$ Prozent). Sucht man die Woche, die am häufigsten Ostern enthält, auch wenn sie sich nicht durch den Ausdruck „soundsovielter Sonntag des Monats" beschreiben läßt, so ergeben sich gleichwertig die Wochen 13. bis 19. April und 14. bis 20. April. Da beide relativ spät liegen, ist die erste Variante zu bevorzugen. Sie läßt sich einfacher auch so formulieren: Ostersonntag ist der dem 16. April nächstgelegene Sonntag. Das trifft gegenwärtig auf zirka 24,013 Prozent zu und kommt daher im Schnitt alle 4,16 Jahre vor. D. h., in fast jedem vierten Jahr fiele der Ostersonntag alter und neuer Berechnung zusammen. Der spätest mögliche Termin ist dann zugleich der bisher häufigste (19. April) und durch die Wahl des 16. als Mittelwert spiegelt sich die ganze Mathematik des Gregorianischen Kalenders wider. Dennoch ist die Regel selbst optimal einfach. (Übrigens: eine ähnliche Regel existiert bereits, denn der erste Adventsonntag ist der dem 30. November nächstgelegene Sonntag.)
Schließlich ist noch ein Hinweis angebracht: Sollte eine künftige Neuregelung des Ostertermins mit einer allgemeinen Kalenderform einhergehen, so bleibt die Gültigkeit der obigen Überlegungen so lange erhalten, als kein Tag außerhalb des Wochenzyklus eingeführt wird. Lediglich die Datumsbezeichnungen müßten auf jene übersetzt werden, die dieselben Tage im neuen Kalender führen. Im Zusammenhang mit der Osterrechnung entspricht stets der 109. Tag des Jahres dem 19. April, unabhängig von allfälligen Schalttagen, denn die Gregorianische Osterregel ist vom Schalttag unabhängig.
Es liegt nicht in der Absicht des Verfassers, in der Auseinandersetzung um das Für und Wider der Osterreform Stellung zu beziehen. Bei der Wahl zwischen den verschiedenen Reformalternativen jedoch sollten die hier behandelten Überlegungen nicht unberücksichtigt bleiben.

Literatur

Gossler, M.: Begriffswörterbuch der Chronologie und ihrer astronomischen Grundlagen. Graz 1981.
Oswalden, M. (1980), Der Sternenbote, Jg. 23, S. 74–77.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Apostolisches Schreiben über die christliche Familie

Am 15. Dezember 1981 wurde im Vatikan ein apostolisches Schreiben des Papstes veröffentlicht, das den Titel „Familiaris consortio" trägt. Das umfangreiche Dokument enthält die Ergebnisse („Propositiones") der letzten Bischofssynode, die sich vom 26. September bis 25. Oktober 1980 mit dem Thema „Die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute" beschäftigt hat.

„In einem geschichtlichen Augenblick, in dem die Familie Ziel von zahlreichen Kräften ist, die sie zu zerstören oder jedenfalls zu entstellen trachten, ist sich die Kirche bewußt, daß das Wohl der Gesellschaft und ihr eigenes mit dem der Familie eng verbunden ist, und fühlt umso stärker und drängender ihre Sendung, allen den Plan Gottes für Ehe und Familie zu verkünden, um deren volle Lebenskraft und menschlich-christliche Entfaltung zu sichern und so zur Erneuerung der Gesellschaft und des Volkes Gottes beizutragen" (3).

Die Ausführungen des apostolischen Schreibens gliedern sich in vier unterschiedlich lange Teile. Im ersten Teil, „Die Familie heute – Licht und Schatten" (4–10), skizziert der Papst die positiven und negativen Aspekte der Familie heute: „Einerseits ist man sich der persönlichen Freiheit mehr bewußt, schenkt der Qualität der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Ehe, der Förderung der Würde der Frau, der verantworteten Elternschaft, der Erziehung der Kinder größere Aufmerksamkeit; man weiß darüber hinaus um die Notwendigkeit der Entwicklung von Beziehungen zwischen den einzelnen Familien zu gegenseitiger spiritueller und materieller Hilfe; man entdeckt wieder neu die der Familie eigene ekklesiale Sendung und ihre Verantwortung für den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft. Andererseits aber gibt es Anzeichen einer besorgniserregenden Verkümmerung fundamentaler Werte: eine irrige theoretische und praktische Auffassung von der gegenseitigen Unabhängigkeit der Eheleute; die schwerwiegenden Mißverständnisse hinsichtlich der Autoritätsbeziehung zwischen Eltern und Kindern: die häufigen konkreten Schwierigkeiten der Familie in der Vermittlung der Werte; die steigende Zahl der Ehescheidungen; das weit verbreitete Übel der Abtreibung; die immer häufigere Sterilisierung; das Aufkommen einer regelrechten empfängnisfeindlichen Mentalität" (6). „So steht die Kirche vor der Aufgabe tiefgreifender Besinnung und Bemühung, damit die neue, aufsteigende Kultur in ihrem Inneren evangelisiert werde, damit die echten Werte anerkannt und die Rechte von Mann und Frau verteidigt werden, damit die Gerechtigkeit schon in den Strukturen der Gesellschaft gefördert werde. Auf diese Weise wird der ‚neue Humanismus' die Menschen nicht von ihrem Gottesverhältnis weg-, sondern vollkommener hineinführen" (8).

Der zweite, ebenfalls relativ kurze, dogmatische Teil, „Ehe und Familie im Plane Gottes" (11–16), bietet einige wichtige Glaubensaussagen zum christlichen Verständnis von Ehe und Familie: der Papst beginnt dabei mit einem für sein Denken typischen Hinweis auf den Menschen als Ebenbild des liebenden Gottes. Sexualität ist „keineswegs etwas rein Biologisches, sondern betrifft den innersten Kern der menschlichen Person als solcher" (11). Die weiteren Erwägungen haben die Ehe und die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, die Kinder als

kostbarstes Gut der Ehe, die Familie, sowie Ehe und Jungfräulichkeit zum Inhalt. Mit der Aufmunterung ,,Familie, werde, was du bist!" leitet der Papst den umfangreichsten dritten Teil seines apostolischen Schreibens ein, der in moraltheologischer Sicht ,,die Aufgaben der christlichen Familie" (18–64) darlegt. Für die Bildung einer Gemeinschaft von Menschen stellt die Liebe die Grundlage und innerste Kraft dar; ohne sie kann die Familie nicht leben, wachsen und sich vervollkommnen (18); diese Liebe erhofft immer die Bindung an den anderen für immer; charakteristisch für die Ehegemeinschaft sind also ihre Einheit und ihre Unauflöslichkeit (20). Die besondere Aufmerksamkeit des Papstes gilt sodann der Rolle der Frau in Familie und Gesellschaft, ihren Rechten und Pflichten und ihrer Würde (22–24); ebenso werden der Mann als Ehegatte und Vater, die Rechte des Kindes und die Stellung der alten Menschen in der Familie in die Erwägungen einbezogen (25–27). Ein wichtiges Thema ist sodann der Dienst am Leben (28–35): hier wird die Lehre der Enzyklika ,,Humanae vitae" wiederholt zitiert und bekräftigt und die Verbindung der beiden Sinngehalte Liebe und Fortpflanzung im eigentlichen Vollzug gefordert. Dieser Abschnitt wird darum weiterhin eine Materie für Diskussionen darstellen.

Ausführlich geht der Papst sodann auf Erziehungsfragen ein: Der Staat und die Kirche haben die Pflicht, den Familien alle möglichen Hilfen zu geben, damit sie ihre Erziehungsaufgaben in angemessener Weise wahrnehmen können: die Bischofskonferenzen werden gebeten, sich für die Schaffung eines ,,Familienkatechismus" einzusetzen, der den christlichen Eltern zu ihrem erzieherischen Auftrag eine Hilfe bieten soll (39, 40). Mit Nachdruck wird auf die Teilnahme der Familie an der gesellschaftlichen Entwicklung hingewiesen (42–48); dazu wird ein Katalog der Familienrechte aufgestellt mit der Anregung, diese in einer ,,Charta der Familienrechte" der breiten Öffentlichkeit darzulegen (46). Noch umfangreicher sind die Ausführungen über die Teilnahme der Familie am Leben und an der Sendung der Kirche; hier wird besonders das religiöse Leben in der Familie behandelt (49–64).

Der abschließende vierte Teil trägt die Überschrift ,,Familienpastoral: Zeiten, Strukturen, aktiv Beteiligte, besondere Situationen" (65–85). Erfahrungsgemäß kommt der Vorbereitung auf die Ehe eine große Bedeutung zu. ,,Es ist zu wünschen, daß die Bischofskonferenzen . . . dafür sorgen, daß ein Leitfaden für Familienpastoral herausgegeben wird. Darin soll vor allem das Mindestmaß an Inhalt, Dauer und Methoden für Ehevorbereitungskurse festgelegt werden" (66). Die heutige Situation wird ganz realistisch gesehen: so wird nicht selten eine kirchliche Trauung aus verschiedensten, religiös oft unzureichenden Gründen gewünscht: die Familien, besonders die jungen Familien, brauchten eine aufmerksame, nachgehende Betreuung; den Seelsorgern aus dem Welt- und Ordensklerus, aber auch den Fachleuten unter den Laien wird darum das Familienapostolat als dringendes Anliegen unserer Zeit empfohlen (70–75); nicht vergessen wird dazu der Einfluß der Massenmedien (76).

Der letzte Abschnitt (77–85) will eine ,,Familienpastoral für schwierige Situationen" bieten und faßt besondere Verhältnisse ins Auge, so die konfessionsverschiedenen Ehen, die ,,Ehe auf Probe", die Katholiken, die nur zivil getraut sind, Getrennte und Geschiedene ohne Wiederheirat, Menschen ohne Familie sowie wiederverheiratete Geschiedene. Gerade dieser Punkt ist schon bei der Bischofssynode unterschiedlich gesehen und besprochen worden und wirft in der Seel-

sorge heutzutage große Probleme auf; verschiedene Lösungsmöglichkeiten werden darum weiterhin im Gespräch sein.
Zum Schluß (86) empfiehlt der Heilige Vater die Familien und sein Schreiben der Heiligen Familie: ,,Ihm (Christus), Maria und Josef überantworte ich jede Familie. In ihre Hände lege ich dieses Schreiben, ihrem Herzen vertraue ich es an; möge sie es euch übergeben . . ., mögen sie eure Herzen öffnen für das Licht, das vom Evangelium her in jede Familie leuchtet."
(Apostolisches Schreiben ,,Familiaris consortio" vom Christkönigsfest, dem 22. November 1981; AAS LXXIV/1982, 81 – 191.

Aufruf zum Gebet für die Kirche in China

Papst Johannes Paul II. ist um das Schicksal der Katholiken in China sehr besorgt. In einem lateinischen Schreiben an alle katholischen Bischöfe der Welt ruft er darum zum inständigen Gebet für ,,die Kirche in China" auf. Er erinnert an die ,,schwierigen und lang andauernden Prüfungen", denen die Katholiken im Verlauf der letzten 30 Jahre ausgesetzt worden seien und vergleicht ,,ihr mutiges Zeugnis mit jenem der Christen in den ersten Jahrhunderten der Kirche". Schon seit geraumer Zeit sei die Notwendigkeit der Religionsfreiheit ,,auf größeres Verständnis gestoßen". Dennoch müsse darum gebetet werden, daß ,,in Anwendung der Prinzipien einer solchen Freiheit unsere Brüder und Schwestern in China ohne Behinderung ihres Glaubens leben können und in der katholischen Einheit der Kirche bleiben".
Als ,,tröstlich" bezeichnet der Papst das Eintreffen von Nachrichten über die ,,unerschrockene Loyalität der Katholiken in China gegenüber dem Glauben ihrer Väter" sowie über ihre Treue gegenüber dem Papst: ,,Vereinigen wir unsere Gebete, auf daß sie fest im Glauben und unerschütterlich in ihrem Werk christlicher Nächstenliebe bleiben. Bitten wir den Herrn, daß er in ihnen immer lebendiger die Hoffnung auf das Wiederaufblühen ihrer Kirche und auf ein neues Pfingsten erhalte. Beten wir ebenso, daß der Herr die Herzen jener treffe, die von Zweifel und Angst geplagt sind und die den harten Prüfungen nicht standhalten und so das ihnen überlieferte Glaubensgut aufs Spiel gesetzt haben", schreibt der Papst an die Bischöfe wörtlich.
In indirekter Weise appelliert der Papst in dem Brief auch an die Mitglieder der ,,patriotischen" kirchlichen Vereinigung, die sich von Rom losgesagt haben, indem er schreibt, daß ,,das Band mit dem Stuhl Petri unerläßliche Voraussetzung für die Einheit mit der großen katholischen Familie ist". Gleichzeitig betont der Papst, daß die Kirche von Rom ,,wie eine Mutter das Wachstum ihrer Kinder in der ganzen Welt" fördert. Wenn die kirchlichen Gemeinschaften in ihrer Entwicklung gereift sind, so sei die Kirche froh, daß der Ortsklerus die Leitung der eigenen Kirche übernimmt und mit Rom die Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe unterhält.
Die Veröffentlichung des Briefes erfolgte kurz vor dem chinesischen neuen Jahr, das am 25. Jänner beginnt. Aus diesem Anlaß wünscht der Papst in dem Schreiben allen Chinesen im In- und Ausland ein ,,gutes und frohes neues Jahr". Er versichert ihnen, daß der Hl. Stuhl jede Gelegenheit nutze, um den Katholiken in China zu bezeugen, wie sehr die katholische Kirche das große kulturelle Erbe, die Humanität und die reiche Spiritualität der chinesischen Nation bewundere.
(Aus dem Vatikan, am 5. Jänner 1982; ,,L'Osservatore Romano" Nr. 19 vom 24. Jänner 1982.)

P. PAULUS GORDAN OSB

Kirche in der Welt von heute

Wer nur die Bewegung des Minutenzeigers auf dem Uhrenzifferblatt verfolgte, der nähme zwar vergehende Zeit wahr, doch ohne Kontakt und Kontext mit einer übergeordneten Stunde und darum abstrakt und beziehungslos. Ähnlich wäre es, wollte man bei einer halbjährlichen Berichterstattung über kirchlich relevante Ereignisse und Vorgänge den Blick auf die Weltenuhr vergessen und vor lauter minutiöser Berichterstattung überhören, was die Stunde geschlagen hat.
Ohne Zweifel ist die Kirche, vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, ungeachtet ihrer bleibenden Identität als ,,vollkommene Gesellschaft", mehr denn je und ganz bewußt in eine neue, verantwortliche Beziehung zur Welt eingetreten – zur Welt in einem doppelten Sinn, der einmal die weltlichen Angelegenheiten meint und zum anderen das räumliche Weltganze im Gegensatz zu einer abgekapselten Selbstbezogenheit und zu einer provinziellen, etwa europazentrierten Begrenztheit.
Am deutlichsten zeichnet sich dieses ,,weltliche" Engagement der Kirche(n) – und nicht nur im letzten Halbjahr – unter zwei Gesichtspunkten ab: *Friede* und *Menschenrechte*. Angesichts der nuklearen, aber auch konventionellen Bedrohung des *Weltfriedens* durch den von Menschen herbeigeführten Weltuntergang, und im Hinblick auf hysterisch angeheizte Endzeitängste – Nostradamus! – kann die Kirche nicht gleichmütig abseits stehen. Nicht nur der Papst und die Bischöfe erhoben denn auch immer wieder ihre Stimme zur Warnung und Mahnung – auch die ,,Basis" war spürbar an der Grundwelle beteiligt, die, vor allem in dem am meisten bedrohten Europa, zu Massendemonstrationen aufschäumte, am deutlichsten bei der Massendemonstration der Hunderttausende im Oktober des Vorjahres in Bonn. Schon beim Hamburger Evangelischen Kirchentag war das gleiche Motiv sehr stark spürbar. Eine Denkschrift der EKD und ein entsprechendes Papier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken versuchten, mit je verschiedener Akzentuierung, die teils aus irrationalen Quellen gespeiste, teils manipulierte Bewegung zu deuten und geistig-geistlich zu erhellen, ohne daß es gelungen wäre, so radikale Positionen wie ,,Frieden schaffen – ohne Waffen" ganz abzubauen, die auch in die deutsche Sektion von ,,Pax Christi" Eingang gefunden und zur Veränderung an der geistlichen Führungsspitze mitbeigetragen haben (Weihbischof Kampe statt Bischof Moser). Indessen ist die Friedensbewegung auch – und mit weit größerem Risiko! – in der DDR eindrucksvoll aufgetreten, sowohl mit der von der evangelischen Kirche unterstützten Forderung nach Einführung eines Zivildienstes wie mit offen pazifistischer Willensbekundung, was beides die Regierung auf unbequeme Weise herausfordert.
In den Vereinigten Staaten verurteilten viele Bischöfe ihrerseits das Rüstungsprogramm der Regierung, vor allem die atomaren Waffen und die Neutronenbombe, und sprachen sich gegen eine etwaige militärische Intervention in dem noch immer von blutigem Bürgerkrieg erschütterten El Salvador aus.
Wenn der biblische Wahlspruch Pius' XII. ,,opus justitiae pax" weiterhin gilt, so steht der Friede in engstem Zusammenhang mit der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit aber läßt sich radikal auf die Grundfrage und -forderung nach den *Menschenrechten* zurückführen. Auch und vor allem hier zeigte sich in letzter Zeit besonders

deutlich das Engagement der Kirche und der Christen. Man kann sagen, hier liege das Leitmotiv des päpstlichen Lehramtes im gegenwärtigen Pontifikat. Sozialer Friede – soziale Gerechtigkeit sind die Kennworte des päpstlichen Lehrschreibens ,,*Laborem exercens*", das am 15. Mai 1981, dem neunzigsten Jahrestag des Erscheinens der Sozialenzyklika Leos XIII. ,,Rerum novarum", hätte erscheinen sollen, was durch das Attentat auf den Papst am 13. Mai verhindert wurde, so daß es erst am 14. September veröffentlicht werden konnte. Es ist bezeichnend, daß dieses Dokument nicht mehr nur die ,,soziale Frage", und diese gar im europäischen Raum, wie noch Leo XIII. und selbst Pius XI. es taten, behandelt, sondern eine ganze christliche Anthropologie entfaltet und im Weltmaßstab ins Große projiziert, ohne dabei konkrete Probleme außer acht zu lassen. Ähnliches wäre von dem anderen großen Dokument vom 15. Dezember 1981 ,,*Familiaris consortio*" zu sagen, in dem der Papst auf 180 Seiten die Anregungen und Vorschläge (,,propositiones" – zu mehr fühlte sich die Versammlung nicht befugt!) der römischen Bischofssynode über die christliche Familie aufgreift und systematisch entfaltet, wobei er deutlich ,,konservative" Akzente, etwa bei der Frage der künstlichen Empfängnisverhütung oder der Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten, setzt und Probleme, wie sie beispielsweise die Polygamie in gewissen Kulturkreisen darstellt, nicht behandelt.

Um Menschenrechte geht es grundsätzlich auch und vor allem in *Polen*. Hatte man dort noch am 13. August 1981 zuversichtlich den ersten Jahrestag des Streikbeginns von Gdansk gefeiert, so sollten im Dezember, wiederum an einem Dreizehnten, mit der Verkündigung des ,,Kriegsrechts" alle Hoffnungen zerstört werden. Mehr denn je war nun auch die Kirche gefordert, die schon vorher vermittelnd zwischen Regierung, Partei und ,,Solidarität" gewirkt hatte. Der neue Primas, Erzbischof Glemp, und die polnische Bischofskonferenz, in ständiger Fühlung mit dem Papst, versuchten seitdem, das Klima zu entspannen, ohne von den Grundforderungen nach Gewährung der Menschenrechte abzugehen, zu denen sowohl das Recht zu freiem gewerkschaftlichem Zusammenschluß wie die Befreiung der Zwangsinternierten und vor allem die Gewissensfreiheit gehören, wie sowohl der Papst wie die polnischen Kirchenführer immer wieder betonen. Die Aufgabe ist unendlich heikel, weil die Kirche nicht auf direkten Kollisionskurs mit dem Militärregime gehen kann noch will, da das eine Kompetenzüberschreitung wäre, andererseits aber das Vertrauen des Volkes aufs Spiel setzen würde, wenn sie sich zu konziliant zeigen würde. In jedem Fall erweist sich die Kirche in Polen, nicht zuletzt dank der Unterstützung spendefreudiger Christen und Nichtchristen, als eine ,,Vorsitzende der Liebe", weil durch ihre unverdächtige Hand der Großteil der Liebesgaben aus aller Welt an die notleidende Bevölkerung verteilt wird.

Die Verteidigung der Menschenrechte auch in anderen Weltteilen führt aber auch zu Polarisierungen innerhalb der Kirche. So herrscht im Episkopat *Zentralamerikas* offenkundig Uneinigkeit in der Beurteilung der sandinistischen Revolution in Nikaragua, der Zustände in El Salvador und in Guatemala. Auch eine von verschiedenen römischen Dikasterien einberufene Konferenz von Bischöfen und Ordensoberen (8. bis 11. Juni) konnte, wie es scheint, keine Einigung über die Frage des sozialen Engagements von Priestern erzielen, die entweder als Minister in leitenden Funktionen revolutionärer Regierungen stehen oder für konservative Militärregime als ,,subversiv" gelten, wenn sie sich für die Sache der Armen

und Unterdrückten einsetzen. Die Situation ist und bleibt ähnlich in Ländern wie Kolumbien, Peru, Chile und Argentinien. In *Brasilien* haben die Bischöfe (29. August) die völlige Enthaltsamkeit von politischer Stellungnahme der Christen ausdrücklich verurteilt, weil eine solche Haltung die Ungerechtigkeit der Herrschenden ermutige. Ebenso haben sie die besondere Parteinahme der Kirche für die Armen noch einmal gerechtfertigt und angemahnt. Papst Johannes Paul II. seinerseits hat diese Haltung indirekt in seinem Glückwunschschreiben an Erzbischof Helder Câmara (15. August) bestätigt. Andererseits macht sich eine gewisse Bremswirkung der neuen Leitung des CELAM (seit Puebla) bemerkbar. So wurde eine (von ADVENIAT) finanzierte Bildfolge „Ein gewisser Jesus" auf 144 Kassetten zurückgezogen, weil das darin enthaltene Jesusbild all zu sehr vom extremen Flügel der Befreiungstheologie inspiriert zu sein schien.

Der *Nahe Osten* ist weiterhin ein Unruheherd. Erstaunlicherweise blieb eine befürchtete größere Erschütterung nach dem Mord an dem ägyptischen Staatspräsidenten Sadat (6. Oktober 1981) aus. Es steht zu hoffen, daß seinem Nachfolger Mubarak nicht nur die Festigung des Friedens mit Israel, sondern auch eine innere Befriedung im Lande selbst gelingen möge, wo noch immer die scharfen Maßnahmen gegen die koptische Kirche und ihren Papst Schenuda in Kraft sind, der im September 1981 von Sadat buchstäblich „in die Wüste geschickt" worden war. Ein Gespräch des Papstes mit dem Außenminister von Israel hat, wie es scheint, über die Wiederholung der bekannten Standpunkte zum Problem Jerusalem nicht hinausgeführt. Der Libanon steht weiterhin in Flammen, das Regime in Syrien scheint destabilisiert, was den Frieden in der Region nicht sicherer macht, die Sowjetunion steht allzeit bereit, um im trüben zu fischen.

In *Spanien* hält sich die Kirche am Rande der politischen Spannungen, fühlt sich aber von der (allzu) schnellen Bildung autonomer Regionen betroffen. So kam es zu einem erregten Disput zwischen dem Erzbischof Tarancón von Madrid und dem Erzbischof von Barcelona gerade über diese Frage, wobei der Katalane den Regionalismus und die Ernennung von aus der jeweiligen Region stammenden Bischöfen befürwortete, während der Madrider Oberhirte eher zur Zurückhaltung mahnte.

In *Italien* fand vom 28. bis 31. Oktober der zweite Nationalkongreß der katholischen Kirche (der erste war 1976) statt, dem es vor allem um die Einheit trotz Pluralismus und um die Klärung des Verhältnisses zur Democrazia Cristiana ging bzw. um die einzuhaltende Distanz zu den politischen Parteien.

In den Staaten des *Ostblocks* nahmen die Spannungen in letzter Zeit zu. So wurden aus der CSSR harte Urteile gegen Priester, Ordensleute und Laien wegen angeblich staatsfeindlicher Betätigung bekannt und Ähnliches aus dem relativ toleranten Jugoslawien berichtet. In Rumänien rief die Weihe eines im Exil lebenden unierten Bischofs durch den Papst Mißstimmung hervor, weil nach Auffassung der dortigen Regierung und der (Staats-)Kirche die Unierte Kirche nicht mehr existierte, während Katholiken des römischen Ritus geduldet werden.

Eigenartig scheint die Lage der Kirche in *Ungarn* zu sein. Dort hat es der Kardinal-Primas mit dem Phänomen von in zwei Gruppierungen geteilten Basisgemeinden zu tun, die der Hierarchie Staatshörigkeit, nicht zuletzt in Fragen des Wehrdienstes, vorwerfen und offensichtlich eine andere Auffassung von Kirchesein vertreten und verwirklichen. Das hat zur Folge, daß der Staat die Hierarchie an ihre in einem vereinbarten „modus vivendi" verbürgte Aufsichtspflicht

mahnt und sie gewissermaßen zum Büttel gegen eine beunruhigendere Form der „Kirche von unten" machen will.
In der *Bundesrepublik Deutschland* ging im abgelaufenen Halbjahr alles seinen gemessenen Gang. Erwartungsgemäß wurde der Erzbischof von Köln und Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, nach Erreichung des 75. Lebensjahres in seinem Amt bestätigt, andere Sedisvakanzen einstweilen offengelassen, eine neue Sedisvakanz jedoch mit Wirkung vom 15. Februar 1982 eröffnet, indem an diesem Tage der Papst den Verzicht von Josef Kardinal Ratzinger auf sein Erzbistum München-Freising annahm, nachdem er ihn bereits Monate zuvor als Nachfolger von Kardinal Seper in das Amt des Präfekten der römischen Glaubenskongregation berufen hatte.
Ein merkwürdiges Ereignis hat sich in der Kirche der *Niederlande* begeben: Am 16. Jänner gab Rom, offenbar ohne vorherige Konsultation, die Ernennung von vier Weihbischöfen bekannt, so daß die Zahl der Mitglieder der holländischen Bischofskonferenz von bisher sieben auf elf ansteigt. Drei der Neuernannten gehören ohne Zweifel der konservativen Richtung an, die damit einen beträchtlichen Stimmenzuwachs erhält. Das Ganze ist nur zu verstehen als Fortsetzung der holländischen Spezialsynode mit anderen Mitteln: Da die erhofften Ergebnisse dieser Synode bislang ausgeblieben zu sein scheinen und der Gedanke an eine Vermehrung der holländischen Bistümer sich als schwer durchführbar erwies, legte sich die nun gefundene Lösung nahe, die, wo nicht elegant, so doch intelligent genannt zu werden fraglos verdient.
Das dynamische Zentrum der katholischen Kirche, der *Papst*, war noch lange Monate als Rekonvaleszent an der vollen Entfaltung seiner Kräfte verhindert, ohne daß ihm freilich die Führung der gesamtkirchlichen Aufgaben entglitten wäre. Die schon erwähnten päpstlichen Dokumente beweisen das ebenso wie seine sonntäglichen Ansprachen zum „Angelus" und die bald wieder aufgenommenen Generalaudienzen. Pastoralbesuche in römischen Pfarreien und in anderen Städten Italiens zeigten die wiedergewonnene Energie. Dazu kam die wachsende Inanspruchnahme durch die polnischen Ereignisse. Im November erfolgte dann seine seit langem erwartete Intervention bei der Leitung der *Gesellschaft Jesu:* Der Papst ernannte als seinen persönlichen Delegierten den achtzigjährigen P. Paolo Dezza SJ und gab ihm als Assistenten P. Giuseppe Pittau SJ, die beide während der krankheitsbedingten Amtsunfähigkeit des P. General Pedro Arrupe den Orden zu leiten und von langer Hand die fälligwerdende Generalkongregation (= Generalkapitel) vorzubereiten haben, ein einmaliger Vorgang und schwerer Eingriff in die Autonomie des Ordens, zu dem der Papst nicht nur durch die Krankheit des Generals, sondern durch bestimmte Verfalls- und Gärungserscheinungen innerhalb der Gesellschaft Jesu veranlaßt worden ist.
Wohl nicht ganz ohne Beziehung zu dem Plan einer *Englandreise* wurden die seit 1534 abgebrochenen diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Vereinigten Königreich formell wiederaufgenommen, die in der Praxis auf niederer Ebene bereits seit langem bestanden hatten, nun aber durch Ernennung eines Pro-Nuntius in London und eines Botschafters beim Hl. Stuhl ihre Vollform erreicht haben.
Wie um seine wiederhergestellte Gesundheit und wiedergefundene Ausstrahlung sowohl zu erproben wie zu beweisen, mutete sich Johannes Paul II. eine zweite *Afrikareise* vom 12. bis 19. Februar zu, die ihn zuerst nach Nigeria, das

volkreichste Land des Schwarzen Kontinents, und dann nach Benin, Gabun und Äquatorial-Guinea führte. Der Papst ermutigte in zahlreichen Reden, Ansprachen und Predigten die katholische, mehr oder minder starke Minorität in jenen Ländern, richtete aber sein mahnendes und die Gewissen aufrüttelndes Wort auch an die Politiker und Führungskräfte wie an die nichtchristlichen Menschen guten Willens. Die etwas triumphalistische Berichterstattung über diese Reise verbarg ein wenig die Tatsache, daß der Papst gelegentlich unter Ermüdungserscheinungen litt, und erwähnte auch nur am Rande, daß eine geplante Begegnung mit Muslimführern in Nigeria nicht zustande kam, weil sich angeblich die Muslim über die Zusammensetzung ihrer Delegation nicht hatten einigen können – versäumte Gelegenheit, eine schon von Paul VI. entworfene Einheitsfront der monotheistischen Religionen anschaulich werden zu lassen.
Der Minutenzeiger auf der Weltuhr ist indessen abermals um einige Striche weitergerückt. Im Blick auf diese läßt sich Kirchengeschichte sinnvoll ablesen und „Kirche in der Welt von heute" im Weiterschreiten mit einiger Sicherheit, vor allem aber mit unwandelbarer Hoffnung, orten und in Gottes Vorsehung geborgen wissen.

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.

BISER EUGEN, *Theologie im Stadium der Selbstkorrektur.* (23.) (Salzburger Universitätsreden, 71) Pustet, Salzburg 1981. Brosch., S 47.–; DM 7.–.

BÖSEN WILLIBALD, *Vom Jesusmahl zur Messe heute.* Lehrerkommentar Sekundarstufe I, Klasse 7/8.(110.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 12.80.

BOSS M., *Triebwelt und Personalisation.* CONDRAU G., *Entwicklung und Reifung.* CONDRAU G., *Lebensphasen – Lebenskrisen – Lebenshilfen.* BÖCKLE F., *Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 6) (160.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 28.50.

BOURS JOHANNES / KAMPHAUS FRANZ, *Leidenschaft für Gott. Ehelosigkeit – Armut – Gehorsam.* (192.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 19.80.

CLAUDEL PAUL, *Ich glaube an Gott.* (381.) Pustet, Salzburg 1981. Kart. S 140.–; DM 19.80; sfr 18.–.

DÖRING / KAUFMANN, *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage.* BOSS / RAHNER, *Angst und christliches Vertrauen.* GRESHAKE, *Glück und Heil.* OEING-HANHOFF / KASPER, *Negativität und Böses.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 9) (208.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 36.80.

EICHBERG HENNING / DULTZ MICHAEL / GADBERRY GLEN / RÜHLE GÜNTHER, *Massenspiele, NS-Thingspiel, Arbeiterweihespiel und olympisches Zeremoniell.* (272.) (problemata fromann-holzboog 58.) Fromann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977. Kart.

EXELER ADOLF, *In Gottes Freiheit leben.* Die Zehn Gebote. (208.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 18,60.

GAMBER KLAUS, *Gemeinsames Erbe.* Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche. (114.) Pustet, Regensburg 1981. Kart.

HÄRING BERNHARD, *Frei in Christus.* Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, III. (484.) Herder, Freiburg 1981. Geb. DM 58.–.

ILLIES JOACHIM, *Auf dem Wege zum neuen Menschen.* (158.) Herderbücherei 919, Freiburg 1982. Kart. DM 6.90.

ITTMANN NORBERT, *Die Konfessionen Jeremias.* Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten. (111.) Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlujn 1981. Ln. geb.

KAISER PHILIPP, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie.* (Eichstätter Studien, N. F., Bd. 14) (336.) Pustet, Regensburg 1981. Kart. DM 56.–.

KERN W. / NIEMANN Fr.-J., *Theologische Erkenntnislehre.* (188.) Patmos, Düsseldorf 1981. Kart. DM 19.80.

KINET DIRK, *Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des AT.* Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 104. (170.) Kath. Bildungswerk 1981. Kart. DM 26.80.

KLAUCK HANS-JOSEF, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum.* Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 103. (120.) Kath. Bildungswerk, Stuttgart 1981. Kart. DM 22.80.

KOCH GÜNTER / BREUNING WILHELM, *Die Ehe des Christen.* Lebensform und Sakrament. (Theologie im Fernkurs, 9) (144.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 18.80.

KÖSTLER WILHELM, *Abendland, woher und wohin?* Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute. (150.) Aschendorff, Münster 1981. Ln. DM 19.80.

NEIDL WALTER M., *Christliche Philosophie – eine Absurdität?* (48.) (Salzburger Universitätsreden, 70) Pustet, Salzburg 1981. Brosch. S 85.–; DM 12.–.

NEUMANN JOHANNES, *Grundriß des katholischen Kirchenrechts.* (XVII + 375.) Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Kart., DM 97.– (für Mitglieder DM 57.–).

NIGG WALTER, *Die stille Kraft der Legende.* Vergessene Heilige kehren zurück. Herderbücherei 924, Freiburg 1982. Kart. DM 8.90.

PAPST JOHANNES PAUL II., *Dem Leben in Liebe dienen.* Apost. Schreiben „Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute"; mit einem Kommentar von Franz Böckle. (208.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 10.80.

PESCH O. H., *Gesetz und Gnade.* TÖDT H. E., *Friede.* GRÜNDEL J., *Strafen und Vergeben.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 13) (168.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 29.80.

ROST LEONHARD, *Studien zum Opfer im Alten Israel.* Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. (96.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 38.–.

SAGMEISTER REIMUND, *Fristenlösung – wie kam es dazu?* (236.) Pustet, Salzburg 1981. Brosch. S 248.–; DM 35.50.

SEELIGER HANS REINHARD, *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft.* (292.) Patmos, Düsseldorf 1981. Kart. ppb. DM 36.–.

SCHNEIDER MARTIN, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jh.* Arbeiten zur Kirchengeschichte (XI/157.). Walter de Gruyter & Co., Berlin 30 1981. Ganzl. DM 64.–.

SCHNEIDER REINHARD, *Wie Gott uns liebt* (160.) Miriam-Verlag, Jestetten 1981. Kart. DM/Fr. 7.80, S 62.40.

SCHWEIZER HARALD, *Metaphorische Grammatik.* Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese. Münchner Univ.-Schriften; Arbeiten zu Text und Sprache im AT, 15. Bd. (348.) Eos-Verlag, St. Ottilien 1981. Kart. DM 38.–.

STUBHANN MATTHIAS, *Der Christus Jesus.* In der Gesamtschau eines Bibelwissenschafters. (612.) Pustet, Salzburg 1981. Edelpappband S 690.–; DM 98.–.

STUHLMACHER PETER, *Versöhnung,* Gesetz und Gerechtigkeit. (320.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. Kart. DM 29.80.

VÖGTLE ANTON, *Das Buch mit den sieben Siegeln.* Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet. (188.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 22.–.

WHITESIDE ANDREW G., *Georg Ritter von Schönerer.* Alldeutschland und sein Prophet. (344.) Styria, Graz 1981. Leinen S 390.–; DM 55.–.

WOJTYLA KAROL, *Quellen der Erneuerung.* Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils. (368.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 45.–.

ZIEGLER ADOLF WILHELM, *Ein Werk des Friedens.* Erinnerungen an die Militärseelsorge 1939–1945 in einem Gefangenenlager. (284 + 12 Abb.) Wewel-Verlag, München 1979. Efalin DM 22.–.

HERAUSGEBER

AURELIUS AUGUSTINUS, *Der Gottesstaat;* lateinisch-deutsch, eingeleitet und übersetzt von Carl Johann PERL, Register von Johann GÖTTE. (Bd. 1 XLII + 989; Bd. 2 XIV + 982.) Schöningh, Paderborn 1981. Geb. in Kassette DM 198.–.

HORSTMANN JOHANNES, *Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde.* Zur ,,Erfolgskontrolle" pastoraler Tätigkeit. Schriftenreihe der Kath. Akademie Schwerte. (166.) Schöningh, Paderborn 1981. Kart. DM 15.80.

JEREMIAS JÖRG / PERLITT L. LOTHAR, *Die Botschaft und die Boten.* Festschrift für Hans Walter Wolff. (IX + 426.) Neukirchener-Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981. Ln. DM 68.–.

KATHOLISCHE SOZIALAKADEMIE ÖSTERREICHS, *Broschüre ,,Soziale Gerechtigkeit.* Eine Orientierungshilfe für Christen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik". (43.) S 25.–; DM 3.50. Arbeitsmappe ,,Testbögen zur Broschüre", S 15.–; DM 2,20. Arbeitsmappe ,,Didaktische Modelle zur Broschüre", S 15.–; DM 2.20.

KILIAN RUDOLF / FUNK KLEMENS / FASSL PETER, Eschatologie. *FS für Engelbert Neuhäusler.* (333.) Eos-Verlag, St. Ottilien 1981. Kln. DM 29.80.

LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken,* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. (162 + 20 Bildtafeln.) Bd. XXIII/ 1981. Verein für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1981. Kart. DM 28.–.

PICHLER ISFRIED H., *Schlägl in Dichtung und Literatur.* (Schlägler Schriften 7) (336.) OÖ. Landesverlag, Linz 1981. Geb.

SCHWENGEL GEORGIUS, *Propago Sacri Ordinis Cartusiensis per Germaniam.* Pars I: de Provincia Alemaniae superioris et domibus Poloniae. (Analecta Cartusiana 90; 3, hg. v. HOGG JAMES) (480.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1981. Brosch.

STEINER JOSEF, *Wenn wir beten: Vater unser.* Gemeindekatechismus I. (96.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 12.80.

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. VIII/4–5: *Demut – Dionysius Areopagita.* (318.); Bd. IX/1–2: *Dionysius Exiguus – Ehe / Eherecht / Ehescheidung.* (320.) Walter de Gruyter, Berlin 1981. Kart. je DM 104.–. (Subskr.).

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT AT

GRADL FELIX, *Ein Atheist liest die Bibel.* Ernst Bloch und das Alte Testament. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, Bd. 12) (288.) Lang, Frankfurt/M. 1979. Kart. sfr 47.–.

Die von E. Bloch inspirierte Wiederentdeckung der Hoffnungsthematik und ihrer atl. Impulse auch für die Theologie läßt eine bisher fehlende ausführliche Durchleuchtung der Methoden der Bibelrezeption Blochs vom Standpunkt der heutigen exegetischen Methoden begrüßenswert erscheinen. Vorliegende Dissertation (bei N. Füglister) setzt sich eine ,,kritische Auseinandersetzung mit Blochs Inanspruchnahme und Verwendung des Alten Testaments" zum Ziel (14). Im Bewußtsein der Schwierigkeiten einer exakten Bestimmung der Aussagen Blochs, die kein System darstellen und in einer Vielfalt literarischer Genera in einer stark expressionistischen Sprache begegnen, versucht T. I: ,,Der bibeltheologische Aspekt im philosophischen Entwurf Ernst Blochs" den Hintergrund des Gesamtwerkes zu skizzieren, die Frage nach dem Menschen in seiner Unabgeschlossenheit und die Hoffnung als treibenden Grund dieses Prozesses; von seiner These der Schlußredaktion eines Großteils des AT's durch Esra, gilt Bloch's ,,detektorische Bibelkritik" der Erforschung der für ihn allein ursprünglichen biblischen Texte subversiver und revolutionärer Art, die von der priesterlichen Redaktion überdeckt worden sind. Den Hauptteil (II) (39–230) bildet die exegetisch-kritische Stellungnahme zu Blochs bibeltheologischen Ausführungen, in denen jeweils vorerst die Aussagen Blochs dargestellt und dann mit der heutigen Exegese konfrontiert werden. ‚Heteronomien in der Jahwevorstellung' verfolgt kritisch Blochs These von einem in sich uneinen, sich ändernden Gott: die Gegenüberstellung des Deus Creator von Gen 1 als Herrengott mit ersten Durchbrüchen im theokratischen Jahwebild Gen 4,1–16; 22,1–14 und als Höhepunkt Ex 3,14

mit dem genuin biblischen Gott der Zukunft und Hoffnung, der den Exodus aus bisherigen Jahwe-Vorstellungen eröffnet und den Platz für den Menschen an seiner Stelle freimacht. Diesen wachsenden Exodus aus Jahwe entdeckt Bloch in der Funktion der Schlange von Gen 3 (vgl. auch Gen 6,1–14; 11,1–9; 32,23–33), vor allem in der Gestalt des Mose als Schöpfer des Exodusgottes, in den Propheten mit dem Auszug Jahwes in ,,universal sittliche Vor-sehung" (161). Bei Ijob ereignet sich – in 19, 25 als Höhepunkt – der Auszug aus Jahwe selber (199–230), im Begriff ‚Menschensohn' der endgültige Einzug des Menschen in Jahwe (223–230).
T. III: E. Bloch als Exeget – Standort und Methode (231–243) deutet an, wie Bloch im Ringen um die Zukunft des Menschen nach dem 1. Weltkrieg die Beziehung zur religiösen und biblischen Symbolwelt fand und durch die Beschäftigung mit Thomas Münzer die sozialrevolutionäre Kraft der Bibel entdeckte.
Ohne Einzelheiten der Kritik Gradls referieren zu können, ist seinem Gesamturteil zuzustimmen: Blochs ‚Exegese' verabsolutiert die These einer priesterlichen Redaktion als Festigung priesterlicher Macht. Die exegetischen Methoden dienen ausschließlich zur Aufdeckung der genuin biblischen, d. h. für Bloch antitheokratischen Züge. Am schwerwiegendsten aber ist der Eintrag der Atheismus-These in die Bibel als methodologisches Prinzip, das nicht begründet wird und letztlich die Selbstaufhebung der Bibel zur Folge hat. Das Nebeneinander vor- und unkritischer wie kritischer Methoden überschreitet die Grenzen zur Willkür (241 f).
Sowohl an Bloch als auch atl.-exegetisch Interessierte werden für diese Zusammenschau und Kritik der Aussagen Blochs zum AT dankbar sein. Teil III. 1 (231 ff) hätte man sachlich besser am Beginn unter I und seiner hermeneutischen Bedeutung wegen sogar ausführlicher erwartet. Das Material der historisch-kritischen Exegese zu den von Bloch herangezogenen atl. Texten ist fleißig und reichlich präsentiert.
Die lesenswerte Konfrontation mit Blochs Lektüre des Alten Testaments stellt wissenschaftlicher und kirchlicher Exegese die Frage nach ihrer Offenheit für Impulse der Bibel im Heute; sie fordert aber auch nicht wenige un- und vorkritische Ansätze gegenwärtiger Bibellektüre zur Offenheit für das Ganze der Bibel.

Graz *Johannes Marböck*

MOSIS RUDOLF, *Das Buch Ezechiel.* Teil I: Kap. 1,1–20,44. (Geistliche Schriftlesung, hg. v. Eising/Lubsczyk 8/1) (270.) Patmos, Düsseldorf 1978. Ln. DM 23.80.

Das Ezechielbuch, fast durchwegs im ,,Ichbericht" stilisiert, beeindruckt besonders durch die ,,Wortereignisformel" ,,Das Wort des Herrn erging an mich." u. ä. und durch die unentwegt wiederholte Selbstbetonung Jahwes ,,Ich bin Jahweh!" Diese Formel will aber nicht als Stimme eines göttlichen Diktators aufgefaßt sein, sondern vielmehr als die des Vaters, der seinen verlorenen Sohn auch in der Verbannung nicht im Stiche läßt, sondern ihm Führung und Erziehung angedeihen lassen möchte. (25) Nach einer kurzen und guten Einführung (7–25) bringt Blatt 27 eine Übersicht mit sehr treffenden, zum Hinhorchen zwingenden Titelfolgen.
In der Übersetzung und Erklärung weiß Mosis die grandiosen Visionen in ihrer ursprünglichen Farbigkeit wiederzugeben und teilweise unerhört neu aufleuchten zu lassen. Weil Ezechiel in Babylon wirkt, hat auch in der Formung des kasuistischen Rechts der Stil Hammurapis mitgewirkt. Bei Hammurapi stereotyp die Wendung: Schumma awilum = wenn ein Mann; – si quis. Mosis übersetzt: ,,Gesetzt den Fall", oder ,,Wenn ein Mann" (211).
Hingewiesen soll noch sein auf das Rebholzkapitel Ez 15. Es geht da um die einzigartige, einmalige, unaustauschbare Berufung Israels. Der Weinstock hat die Aufgabe, Trauben zu tragen; tut er das nicht, ist sein Dasein verfehlt. Wenn Obstbäume kein Obst tragen, ist wenigstens das Holz zu verwenden. Das Weinrebenholz taugt zu nichts. So ist es auch einmalige Sendung Israels, der Menschheit den edlen Wein der Offenbarung zu schenken. Einen ,,Ersatzberuf" gibt es hier nicht. Entweder Trauben oder das Feuer. Möchte doch dieser Gedanke seelenstärkend bei geistlichen Berufungen mitwirken. Dem Verfasser des Kleinkommentars und dem Verlag gebührt Anerkennung und Dank.

Linz *Max Hollnsteiner*

WITZENRATH HAGIA, *Süß ist das Licht . . .* Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Kohelet 11,7–12,7. (Münchener Universitätsschriften, hg. v. W. Richter, Bd. 11) (60.) EOS-V., St. Ottilien 1979. Kart. DM 15.–.

H. Witzenrath OSB ist bereits durch literaturwissenschaftliche Studien zu Ruth und Jona hervorgetreten. Die Erprobung der Methode von W. Richter an einem der schönsten Texte des faszinierenden Buches Kohelet bietet wiederum eine überaus sorgfältige, wenn auch z. T. mühsam zu lesende Beschreibung des Textes in der Vielfalt seiner Aspekte (Gliederung – sprachliche Struktur – Aufbau – Semantische Felder, Rede-Leitwörter, geprägte Sprachen, Bilder – literarisches Kunstwerk).
Hervorgehoben seien die Bemerkungen zu Koh 11,7–12,7 als Rede mit dem Anliegen der Vermittlung einer positiven Sicht des Lebens (29–36); der Exkurs zu Koh 3,19 ff u. 12,7, in dem Koh gegenüber neuen Vorstellungen von einem Aufstieg der Seele an der Sicht der Rückkehr der ruah zu Gott (mit Auslöschen der Existenz des Ich) festhält (vgl. Ps 104,29) (40–44). Nach den Ausführungen zum Bild vom Haus (44–50) in Weiterführung von Loretz wird die Koheletexegese wohl von der beliebten allegorischen Deutung von 12,2–6 auf einzelne Gebrechen des alternden Menschen Abschied nehmen müssen wie auch M. Gilbert in seiner Darlegung auf dem Kongreß der IOSOT (Wien 1980) gezeigt hat. Koh 12,2–6 ist Teil der großartigen dichterischen

Darstellung des Todes als Motiv zur Freude am Leben und an der Jugend. Gern hätte man sich eine persönliche Übersetzung von Koh 11,7–18,7 durch die Autorin zu dieser lesenswerten Studie gewünscht.

Graz *Johannes Marböck*

BIBELWISSENSCHAFT NT

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.–).

Bietet eine meist allgemeinverständliche Darlegung der wesentlichen Themen einer neutestamentlichen Einleitung. Im Sinne dieser Reihe sicher gut geeignet, Basisinformationen zum Gegenstand schnell und zuverlässig zu gewinnen. Auch wenn die argumentierende wissenschaftliche Diskussion nicht in der eigentlichen Zielrichtung dieser Reihe liegt, wären Informationen über wichtige heutige Diskussionen, wie etwa die Frage einer vormarkinischen Passionsgeschichte, hypothetischer Charakter wie Theologie der erschließbaren Logienquelle oder die Thesen zur Paulinischen Chronologie von G. Lüdemann zur Information des Lesers hocherwünscht gewesen.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

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.

Das Werk behandelt die Grundsatzerklärung Mt 5,17–20, die darauf folgenden Antithesen der Bergpredigt Mt 5,21–48, das Streitgespräch über die wahre Reinheit Mt 15,1–20 und abschließend „Mt 5 und das Gesetzesverständnis des Matthäus". Quantitativ besehen wird den Versen Mt 5,17–20 etwas mehr als die Hälfte des Buches gewidmet, womit bereits Gewichte gesetzt werden. Die vier Verse werden jeweils zuerst literarkritisch hinsichtlich des Verhältnisses von Tradition und Redaktion untersucht, wobei auch hier – wieder rein quantitativ – eine Art von Trichtereffekt feststellbar ist: Die Literarkritik zu Vers 17 umfaßt 14 Seiten, jene zu V 18 noch 8 Seiten, der letzten (zu V 20) genügen eineinhalb Seiten. Diese formale Gewichtung bestätigt die Interpretation, denn ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung besteht darin, daß in Gegensatz zur üblichen Meinung nicht erst 5,20 als die Überschrift der Antithesen angenommen wird, sondern V 17 als gemeinsame Überschrift zu den gesetzesbejahenden Sätzen (V 18 ff) und zu den gesetzeskritischen Antithesen (V 21–48) erwiesen wird. Die Grundaussage, daß Jesus gekommen sei, um Gesetz und Propheten „zur Fülle zu bringen" umfaßt nämlich nach Vf Gesetzesbejahung und Gesetzeskritik. Sie impliziert die These, daß das Gesetz nur noch von Jesus her Autorität besitze, und zwar in der von ihm kritisch erhobenen Weise, wie sie in den die Interpretation und Praxis der Rabbiner relativierenden Antithesen, bzw. Mt 15,1–20 oder Mt 23 zum Ausdruck kommt. Gesetzesbejahung und Gesetzeskritik stehen nach Mt zwar in Spannung, aber in notwendiger Verspannung zueinander.
Methodisch demonstriert das Buch deutsche Gründlichkeit. Es beeindruckt durch Schärfe der Argumentation im Detail, wie auch durch den bei aller Klein- und Kleinstarbeit nicht vergessenen Blick aufs Ganze. Die recht kritische Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur verleitet Vf nicht zu apodiktischen Urteilen, sondern ist sich der Grenzen der Methode mitunter sogar sehr deutlich bewußt. Das Werk liefert insbesondere für den Fachexegeten einen wertvollen „Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus".

Graz *Franz Zeilinger*

STROBEL AUGUST, *Die Stunde der Wahrheit.* Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus. (150.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980. Kart. DM 59.–.

Der Verf. versucht eine historische Neubewertung des Strafverfahrens gegen Jesus v. a. aus rechtshistorischer Sicht. Er kommt zum Ergebnis, die Darstellung einer ersten nächtlichen Sitzung des Hohenrats sei ein Mißverständnis des Markus gewesen (S. 14). Vielmehr habe Kajaphas Jesus in der Nacht in seinem Palast befragt; morgens sei dann der Sanhedrin offiziell zusammengetreten und habe Jesus als „Lästerer und Götzendiener nach Deut 13" verurteilt (S. 94). Wo die Erzählungen der Evangelien vom Strafrecht der Mischna abweichen, sei dies nicht durch ein eigenes sadduzäisches Strafrecht zu erklären (richtig gegen Blinzler), sondern durch ein außergewöhnliches Verfahren, das wegen der Anklage Jesu als falscher Prophet und Verführer notwendig gewesen sei. Die jüdischen Richter seien dabei nach vollem Recht vorgegangen und damit auch nicht eines Justizmords schuldig. Da die Juden kein Exekutionsrecht hatten, mußte Pilatus den Fall selbst untersuchen, bevor er Jesus zur Hinrichtung auslieferte. Die Entlastung des Pilatus in den späteren Evangelien komme jedoch nicht aus der apologetischen Tendenz der Evangelisten, sondern entspreche der historischen Hauptverantwortlichkeit der jüdischen Ankläger.
Das Buch ist schwungvoll geschrieben und voll guter Beobachtungen. Doch stört der apodiktische Ton ohne nähere Begründungen und die oft scharfe Polemik. Details stimmen vielfach nicht. Wenn der Hohepriester nach Mk 14,60 „in die Mitte" tritt, versteht Str. die Mitte „des bekanntlich kreisrunden Raumes" für die Sitzungen des Sanhedrin (S. 13; vgl. S. 66). Er bezieht sich wohl auf Sanh IV, 3; TSanh VIII, 1, wo aber von einem *Halb*kreis die Rede ist (richtig S. 66, 67), und zwar nicht hinsichtlich des Raumes selbst, sondern nur die Sitzordnung betreffend. Von hier kann man also durchaus nicht auf den offi-

ziellen Sitzungssaal des Sanhedrin schließen. Vorschnell ist die Ableitung von Tendenzen „in den Jahren der Tätigkeit Jesu" aus TSanh IX, 11 (S. 29–31), wie auch Origenes zu Unrecht als Beleg dafür zitiert wird, daß die Kirche des 3. Jahrh.s noch über die Rechtshoheiten zur Zeit Jesu Bescheid wußte (S. 40). Der Text bezieht sich auf die Zeit des Origenes; es gibt ja auch keine Wallfahrt nach Jerusalem mehr, auch keine Pesachopfer! Daß der Sanhedrin schon zur Zeit des Origenes in Tiberias war (S. 42), ist zumindest fraglich. Dagegen mag der Satz des Acha b. Chanina (Sanh 37a und nicht 36b!) sich auf seine eigene Zeit (um 300) und nicht die des Tempels beziehen, wenn er den Sanhedrin, nunmehr in Tiberias, wortspielend als „Nabel", *tibbur*, bezeichnet (zu S. 69). Mk 14,61 steht der Hohepriester (so S. 69) „in der Amtsrobe" vor Jesus: dazu verweist er auf Blinzler, der sich aber dagegen ausspricht, und wohl zu Recht! Ziemlich unklar ist mir S. 70f über Kajaphas, fragwürdig auch die Argumentation S. 88, nach dem Präzedenzfall Jesu habe man sich im Fall des Stephanus nicht mehr an die römische Behörde wenden müssen. Ein Senatsbeschluß des Jahres 53 n. Chr. kann nicht gut sich bei Philo ausgewirkt haben (S. 108)! Woher stammt die Lesart „Ephron" in Joh 11,54 (S. 110)? Woher weiß man, daß Barabbas die Messiaswürde angestrebt habe (S. 119)? Die Schreibweise „Barrabas" wird übrigens auch in die Zitate anderer eingetragen (so S. 127.140). Rabba b. b. Chana lebte Anfang des 4. und nicht des 3. Jahrh.s (S. 122)! Daß die Osteramnestie in hasmonäischer Zeit aufgekommen sei (S. 123), ist eine bloße Vermutung; auch Pes VIII, 6 ist kein eindeutiger Beleg für diese Amnestie!

Der sorglose Umgang mit Details macht skeptisch. Tatsächlich erhebt sich in dieser Arbeit immer wieder die grundsätzliche methodische Frage, wieweit man von Texten der rabbinischen Literatur und der Kirchenväter auf die Zeit Jesu zurückschließen kann. So manchmal wirkt die Auswahl und Deutung der Texte, als ob sie nur eine schon feststehende Meinung bestätigen sollte, wie auch die historische Kritik an den Evangelientexten gelegentlich davon geleitet zu sein scheint (wenn etwa S. 12 Markus eine irrige Voraussetzung, S. 14 ein folgenreiches Mißverständnis zugeschrieben wird). Gerade in einer so wichtigen Frage wie der des Prozesses Jesu müßten die Kriterien näher bedacht werden, warum etwas als historisch oder unhistorisch beurteilt wird. Das ist m. E. in der sonst so material- und anregungsreichen Studie von Str. nicht genügend geschehen.

Wien *Günther Stemberger*

BERGMEIER ROLAND, *Glaube als Gabe nach Johannes*. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinatianischen Dualismus im 4. Evang. (BWA[N]T 6. Folge, Heft 12). (331.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 54.–.

Die vorliegende Untersuchung ist eine 1974 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommene und für die Drucklegung überarbeitete Dissertation. Sie geht die vielschichtige Problematik des Johannesevangeliums auf der religionsgeschichtlichen Ebene an und sucht den Mutterboden des prädestinatianischen Dualismus im Johannesevangelium zu fassen. Der Gang der Untersuchung ist geleitet von literarkritischen, formgeschichtlichen, redaktions- und religionsgeschichtlichen Fragestellungen. Aber schon im Vorwort streut Bergmeier Sand ins Getriebe der gängigen Johannesforschung, wenn er betont, daß sich seine Studie in der „Einschätzung des Gnosisproblems" nicht im Aufwind gegenwärtiger Johannesforschung" bewege (S. 1). Er sucht die antithetische Begrifflichkeit des prädestinatianisch akzentuierten johanneischen Dualismus von einer Traditionslinie her zu begreifen, deren Anfänge noch diesseits der gnostischen Bruchstellen in den Qumrantexten liegen. Dazu ist eine Analyse der sapientiellen Antithetik notwendig mit dem Nebeneinander von Determination und Entscheidungsfreiheit (S. 48ff). Er formuliert seine These dahin, daß der weisheitliche Determinationsgedanke durch die essenische Frömmigkeit und Theologie zum Prädestinationsgedanken transformiert worden sei, in welcher Wirkungsgeschichte auch die neutestamentlichen Zeugnisse prädestinatianischen Denkens, nicht zuletzt die der johanneischen Eschatologie stehe. Dieses sei also nicht gnostischen Ursprungs, wie Bultmann und seine Schule es ansetzen. Kritisch setzt sich Bergmeier mit der phänomenologischen Wesensbestimmung des Gnostizismus von Bultmann auseinander. Das Fazit seiner Studie: der vierte Evangelist denke prädestinatianisch, entfalte aber nicht eine den Gesetzen der Logik genügende Prädestinationslehre (S. 231). Der Gedanke der Zusammengehörigkeit von Christus und den Glaubenden wird folgendermaßen resümiert: „. . . Der johanneische Christus stellt weder eine (im Zusammenhang von Kosmo- und Anthropogenie) zerrissene, noch eine (in der Abwärtsbewegung von oben nach unten zwangsläufig) verlorengegangene Einheit wieder her, sondern führt Einigung als etwas Neues, als eschatologische Erfüllung von Verheißung herauf. Gegenüber gnostischem Denken fehlt die mythologische Begründung der Einheit in einem gemeinsamen transmundanen Ursprung, den der Erlöser vermöge seiner Verwandtschaft mit den zu Erlösenden zu aktualisieren und zu erneuern hätte: Es fehlt die Salvator-salvandus-Konzeption" (S. 234).

Die Studie ist ein Diskussionsbeitrag zum vielverhandelten johanneischen Problem und seiner geistigen Filation. In einem breiten Fußnotenapparat ist dokumentiert, mit welcher Akribie der Verfasser in das Problemfeld einsteigt und sich seinen Weg bahnt.

Klagenfurt *Karl Matthäus Woschitz*

BACHMANN MICHAEL, *Jerusalem und der Tempel*. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen

Kulturzentrums. (BzWANT 109) (X u. 402.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Ppb. DM 75.–.

Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung des lukanischen Werkes (vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit) mit der Herausstellung dreier heilsgeschichtlicher Epochen impliziert den Gedanken, daß die Geschichte einen Sinn hat, der ihr durch Gottes tätiges Eingreifen gegeben ist. Daraus resultiere das besondere lukanische Interesse an festgelegter Örtlichkeit und abgegrenzten Zeitepochen. Ist man dagegen jedoch der Auffassung, Lukas habe den Nachdruck auf die Bewegung der Heilsgeschichte gelegt, so ist damit ausgesagt, daß Gott durch die ,,Heimsuchung" seines Volkes in Jesu Weg und Werk und in dem missionarischen Wirken der Kirche der Geschichte den Sinn gibt. Letzteres zeigt, daß es Lukas in erster Linie darum ging, die Kontinuität der Geschichtslenkung Gottes darzulegen und nicht bestimmten Epochen oder Landschaften einen heilsgeschichtlichen Habitus aufzuprägen. Bachmanns Dissertation (eingereicht im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Münster; betreut von Prof. K. H. Rengstorf) weiß sich ersterem verpflichtet und untersucht mit historisch-kritischer Akribie die geographisch-theologische Schau und das Verhältnis der beiden Größen ,,Jerusalem" und ,,Tempel" im lukanischen Doppelœuvre. Er setzt bei dem Begriff ,,Jerusalem" ein und zeigt anhand der Doppelbezeichnung, daß der Name ,,Hierosolyma" vorwiegend in der Erzählungsform begegne (S. 13–66) und die Auffassung der Stadt als Stadt des Tempels signalisiere. Der Tempel ist ihr auszeichnendes Charakteristikum. Wo Lk hingegen von den Quellen abhängt oder dem Sprachmedium der direkten Rede Rechnung trägt, verwendet er die hebräische Namensform ,,Jerusalem". Weiters zeigt Bachmann, wie Lukas Jerusalem und den Tempel eng mit Judäa assoziiere, dann mit dem ,,Land" insgesamt, ferner mit der Diaspora und selbst mit der Völkerwelt. Diese geographisch-theologische Auffassung findet Verwendung bei der Darstellung theologisch, christologisch und ekklesiologisch relevanter Sachverhalte. Der Verfasser resümiert in einem vielverzweigten Gedankenmäander und exegetische Eulen nach Athen tragend: ,,Daß das von Lukas in bezug auf Jerusalem und den Tempel und das geographisch-theologische Beziehungsgefüge, in dem diese beiden eng verknüpften Größen stehen, dargebotene Bild recht konventionell ist, weist vielmehr, abgesehen davon, daß es als solches – und wegen der auch in Einzelzügen nicht selten bemerkenswerten Korrektheit – davor warnt, die lukanische Sicht der Dinge für im innerkirchlichen Überlieferungsprozeß weitgehend unvorbereitet einzuschätzen, darauf hin, daß der Verfasser von drittem Evangelium und Apostelgeschichte seine theologische Überzeugungskraft für an eine einsichtige Heranziehung geographischer Darstellungsmittel gebunden erachtete. Nur so auch wird er das, was in seinen Schriften mit der betonten Rolle der Stadt, die er als Stadt des jüdischen Tempels und damit als den in religiöser Hinsicht für das ganze Judentum entscheidenden und sogar für die Völkerwelt belangreichen Ort zeichnet, im Leben Jesu und der jungen Gemeinde zum Ausdruck kommen soll, für verstehbar gehalten haben" (S. 380/I).

Klagenfurt *Karl Matthäus Woschitz*

CONZELMANN HANS, *Heiden – Juden – Christen.* Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. (351.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1981. Ln. DM 120.–.

Der Göttinger emeritierte Professor für NT legt eine Studie vor, die die Einstellung des Judentums zur nichtjüdischen Welt in dem halben Jahrtausend zwischen 300 v. Chr. und 200 n. Chr. untersucht, sein Selbstbewußtsein, seine Auseinandersetzung in Verteidigung, Selbstdarstellung und Angriff.

Zunächst wird der politische Horizont gezeichnet, die Stellung der Juden in Ägypten und Kyrene (S. 13–24), dann im römischen Reich, sowie welchen Reflex die römische Herrschaft im jüdischen Bewußtsein hinterlassen hatte (S. 25–42). Des weiteren geht es um die Beurteilung des Judentums in der griechisch-römischen Literatur und die Frage eines antiken ,,Antisemitismus" (S. 43–120). Der zweite Teil der Untersuchung wendet sich der Auseinandersetzung des hellenistischen Judentums mit der hellenistisch-römischen Welt zu. (S. 121–218). Es geht um die Frage, wie aus dem hellenisierten Nillande griechische Lebensart und Denken in das Judentum einströmen, aber auch, wie sich der Glaube an den einen Gott und der Gehorsam gegen sein Gesetz verhalten zu der Methode der geistigen und politischen Selbstbehauptung in einer fremden (und oft feindlichen) Welt. Angeschlossen ist eine tour d'horizon der jüdischen Apologetik im hellenistischen Judentum in ihren typischen Formen und Inhalten.

Der dritte Teil bietet eine Verhältnisbestimmung der Christen und Juden bis Origenes (S. 219–322), von den ersten Erfahrungen der Christen mit den Juden bis hin zu einer entfalteten apologetischen Situation. Der jüdische Monotheismus wird von den Christen zwar aufgenommen, ist aber christologisch bzw. trinitarisch konzipiert. Der Konflikt der Kirche mit der Synagoge ist mit der Existenz der Kirche selbst gesetzt und dem Bekenntnis von Jesus als dem erhöhten Kyrios und der Lehre des Christus als des Gesetzes Ende. An dieser unübersteigbaren Grenze zerbrechen auch alle Versuche eines jüdischen ,,Ökumenismus", ihn ins Judentum als ,,Bruder Jesus" zurückzuholen (so P. Lapide). Abschließend schreibt Conzelmann: ,,Von Interesse zwischen Juden und Christen ist nur die Glaubensfrage. Diese ist weder psychologisch – durch milde Umgangsformen – zu umgehen, noch dadurch, daß man auf der einen Seite (in diesem Fall in der heutigen Lage auf der christlichen) Abstriche vom Glauben macht. Vielmehr ist von christlicher Seite die Einsicht zur Geltung zu

bringen, daß der christliche Glaube kein weltanschaulicher Standpunkt ist, entsprechend die Kirche nicht ein ‚Volk' im Sinn einer weltanschaulichen Gruppe unter anderen, sondern daß für die Bestimmung des Wesens der Kirche ausschließlich gilt: ‚est autem ecclesia congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta" (S. 322).
Der Verfasser hat ein breites literarisches Feld umgepflügt und seine Aussagen durch einen „reditus ad fontes" belegt, die diesem Trigon-Verhältnis „Heiden-Juden-Christen" Plastizität geben und ein Stück lebendiger Auseinandersetzung unter dem Aspekt des Jüdischen, Außerjüdischen und Christlichen vor Augen führen.
Klagenfurt *Karl Matthäus Woschitz*

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

Das Wörterbuch zum NT, erarbeitet von Prof. X. Léon-Dufour von der theologischen Fakultät SJ in Lyon und in einem Mitarbeiterkreis von Fachleuten, ist ein handliches, enzyklopädisches Nachschlagwerk zu etwa 1000 neutestamentlichen Ausdrücken, die einer historischen, geographischen, archäologischen, literarischen oder theologischen Erklärung bedürfen.
Es wird der Sinn der Worte in den jeweiligen Sinnabstufungen erschlossen, und zwar zunächst in einem fortlaufenden Text und dann in der Angabe von Stellenverweisen und Verweispfeilen, die die einzelnen Begriffe zu einer Gruppe zusammenschließen. Die Rückverweise auf das AT lassen die Dichtheit eines Wortes und seine Verwurzelung in der biblischen Tradition sehen. Vorangestellt ist dem Wörterbuch eine ausführliche Einleitung, die den Hintergrund und die Umwelt des NT zeichnet: die historische Situation, das Land und die Menschen, ihre Geschichte, die mediterrane Welt und das kulturelle Erbe, das Kaleidoskop des politischen, wirtschaftlichen, häuslichen und kulturellen Lebens sowie den Glauben Israels und die religiösen Strömungen, den Kult und das sittliche Leben. Es ist ein biblisches Vademecum im besten Sinne des Wortes, das dem Leser des NT die notwendigen Grundkenntnisse vermittelt und jedem zu empfehlen ist, der einen Zugang zu einem vertieften Verständnis des NT sucht.
Klagenfurt *Karl Matthäus Woschitz*

MORALTHEOLOGIE

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.

Zeiten des Überganges erweisen sich immer als besonders interessant nicht nur für die Forschung, sondern auch für die praktische Orientierung. Das vorliegende Werk ist dem fast vergessenen Theologen F. Probst gewidmet, der in der Mitte des vorigen Jahrhunderts mit seiner zweibändigen katholischen Moraltheologie eine neue Periode eingeleitet hat. War die erste Jahrhunderthälfte in der Theologie von einer lebendigen Auseinandersetzung mit Aufklärung und Romantik geprägt, so wandte sich das Blatt in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zugunsten einer restaurativen Bewegung, die den Zeitfragen zum Teil hilflos und ablehnend gegenüberstand (13).
In einem ersten Teil wird zunächst die Biographie von F. Probst geboten und sein literarisches Werk insgesamt vorgestellt. Als besonders gelungen darf hierauf die präzise Darstellung des geistesgeschichtlichen Hintergrundes angesehen werden (50–78).
Der zweite Teil wird mit einer Vorstellung des Aufbaues der Moraltheologie von F. Probst eingeleitet. Der Aufbau dieser zweibändigen Umbruchsmoral ist nicht uninteressant. Zunächst werden Anlagen und Vermögen behandelt, sowie die sittlichen Anstalten Kirche, Gnade und besonders ausführlich das Gesetz. Der zweite Teil umfaßt die sittlichen Zustände: Sünde, Buße und Gnade. Der dritte und umfassendste Teil schließlich die sittlichen Pflichten, wobei Probst auf die drei kantischen Pflichtenkreise zurückgreift: Pflichten gegen sich selbst, soziale Pflichten und Pflichten gegen Gott. Bei diesem letzten Kapitel kommt F. Probst besonders ausführlich auf die Kirche zu sprechen.
Auf die Vorstellung des Werkes, seines Aufbaus, seiner Quellen und seiner Methoden folgt schließlich ein Überblick über die tragenden Motive und Einzelvorstellungen: Den Systemgedanken, den Organismusgedanken, den Entwicklungsgesichtspunkt, über den kirchlichen Charakter der Moraltheologie, die Moraltheologie als Tugendlehre und als Pflichtenlehre, über die soziale Dimension des Sittlichen und schließlich das Theologische in der Moraltheologie.
J. Reiter erweist sich mit der vorliegenden Arbeit nicht nur als einfühlsamer Interpret seines Autors, er versteht es besonders gut, ihn zeitgeschichtlich einzuordnen, vermeidet undifferenzierte Klischees und scheut auch vor kritischen Bemerkungen gegenüber F. Probsts Konzept nicht zurück.
Vor allem die mangelhaften Thomasinterpretationen Probsts werden diskret beim Namen genannt; ebenso der Überhang des Pflichtgedankens, der den Tugendgedanken fast ganz erschlägt; schließlich wird aufgezeigt, welche Stilblüten eine extrem kircheninterne Moral treiben kann, wenn Probst beispielsweise jede Lehrentscheidung in Glaubens- und Sittenlehren für grundsätzlich gleichwertig hält und so die Fastengebote für moralische Dogmen hält (89 und 194).
Insgesamt dürfte nach der sorgfältigen Darstellung von J. Reiter die Moraltheologie Probsts aber noch wesentlich differenzierter gewesen sein als das Lehrbuch von Konrad Martin, das sich wegen seines billigen Preises auf breiter Li-

nie durchsetzte. K. Martin lehnte die Vernunft als Quelle der Moral ab, Probst nennt sie – wenn auch nicht wertend – noch an erster Stelle.

Dörenhagen *Günter Virt*

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.–.

Das in der menschlichen Sündhaftigkeit sich äußernde mysterium iniquitatis hat christliche Theologen von je her beschäftigt. Seit der Hochscholastik nahm die theologische Lehre von der Sünde in Hinsicht auf die zu behandelnden Aspekte eine fest geprägte Gestalt an, die dann jahrhundertelang die diesbezüglichen Erörterungen bestimmte. Nach dem Aufhören der spätscholastischen Ära zeigten Moraltheologen vor allem des deutschen Sprachraums gegen Ende des 18. Jahrhunderts und bis weit in das 19. hinein eine größere Offenheit für diese Zeit beherrschende geistige Strömungen (Aufklärung; Romantik) und waren bemüht um eine stärkere Fühlungnahme mit der damaligen protestantischen Sittenlehre. Außer der Hinwendung zu geschichtlichem Denken hatte dies bei ihnen ein reges Interesse an psychologischen und anthropologischen Gegebenheiten zur Folge. Den bisher noch nicht dargestellten Umschwung in der Lehre von der Sünde nachzuzeichnen, der sich auf diese Weise mehr oder weniger deutlich bei Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ergab, ist der Gegenstand der vorliegenden Dissertation. Aus sachlichen Gründen wurde der bedeutende Tübinger Moraltheologe F. X. Linsenmann miteinbezogen, obgleich dessen Moralwerk erst 1878 erschien. Behandelt wird jedoch nicht die ganze Sündenlehre, sondern ihr Kernstück: Begriff und Wesen der Sünde.

Nach Erhellung des geistesgeschichtlichen Horizontes bietet der Vf. von den 30 von ihm herangezogenen Autoren eine Kurzbiographie und einen Aufriß der Systematik ihres Moralwerkes mit besonderer Berücksichtigung des Systemorts ihrer Lehre von der Sünde. Im Hauptteil der Studie reiht der Vf. die untersuchten Autoren in bestimmte, nach systematischen Gesichtspunkten aufgestellte Gruppierungen ein und bietet zum Schluß eine Zusammenfassung der bei ihnen zutage tretenden Aspekte vom Begriff und Wesen der Sünde, verbunden mit einer kritischen Würdigung. Es wäre wohl empfehlenswert gewesen, der Darstellung der Sündenlehre der betr. Autoren eine gedrängte Orientierung über die traditionelle Behandlungsweise dieses Themas in der Vergangenheit vorauszuschicken. Dann wäre deutlicher geworden, was später an Neuem zu verzeichnen ist.

Die Ausführungen über die Sündenlehre der neuscholastisch orientierten Moraltheologen Probst und Martin halte ich für weniger geglückt. Daß Probst Autoritäten, auf die er sich beruft, mißverstanden habe, läßt sich wohl nicht behaupten. Er hat auch nicht Thomas „in mehrfacher Hinsicht falsch zitiert" (254 Anm. 28), vielmehr ist der bei ihm sich findende Druckfehler q. 72 in q. 82 zu verbessern. Der Bonner Moraltheologe und spätere Bischof von Paderborn, Konrad Martin, wird zu Unrecht beschuldigt, den Begriff der ‚conversio ad creaturam' im Gegensatz zu Thomas verkürzt und dadurch einem „unchristlichen Dualismus" das Wort geredet zu haben (259; 325). Er betont vielmehr des öfteren, daß er nur eine „ungeordnete" Hinwendung zum Geschöpflichen als sündenbegründend ansieht. Man kann auch nicht sagen, daß das in der Tradition fest verankerte Begriffspaar ‚aversio a Deo – conversio ad creaturam' eine „neuscholastische Kurzformel" für das Wesen der Sünde sei (323).

Diese Ausstellungen nehmen aber nicht hinweg, daß die Arbeit wegen ihrer auf ausgedehnter Quellen- und Literaturkenntnis beruhende Information über die berücksichtigten Autoren, ihre Werke und ihre Auffassung von der Sünde eine schätzenswerte Bereicherung moralhistorischer Studien darstellt, mag man auch in Einzelheiten dem Verf. nicht immer zustimmen können. Auf S. 246 stört der Druckfehler ‚den studium peccati' (zweimal); auf S. 284 müssen die Bibelstellen heißen: Gal 5,14 anstatt 5,6 und Jak 2,8 anstatt Jo 2,8.

Graz *Richard Bruch*

EVERS GERNOT DIRK: *Sittlichkeit im Wortfeld der Begegnung.* Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheitsereignis, dargestellt an der Strukturontologie H. Rombachs und der Pneumatologie F. Ebners. (406.) (Studien z. Gesch. d. kath. Moraltheologie, Bd. 24). Pustet, Regensburg 1979. Kart. DM 58.–.

Überzeugt, daß das von der Begegnungsphilosophie in den Vordergrund gerückte dialogische Denken innerhalb der Moraltheologie noch nicht durchgreifend thematisiert worden sei, versucht der Verf. in der vorliegenden Dissertation, das Gedankengut F. Ebners († 1931), der auf der kath. Seite als der Begründer dieser philosophischen Richtung angesehen werden kann, für die Sittlichkeitslehre fruchtbar zu machen. Unter Nutzung von Denkansätzen des Würzburger Philosophen H. Rombachs unternimmt er es, Ebner strukturhermeneutisch zu interpretieren, wobei sich dann umgekehrt von Ebner her ein tieferes Verständnis von Rombachs Philosophie ergab.

Die Geschichte der Begegnungsphilosophie seit dem 1. Weltkrieg (neben Ebner Rosenstock-Huessy, Rosenzweig und Buber) wird in gedrängter Form dargestellt, es werden ihre Auswirkungen hervorgehoben und ihre Grundstrukturen erhellt. Sodann wendet sich der Verf. ausführlich dem Leben und Werk F. Ebners zu, wobei er unter Berücksichtigung des Nachlasses des Philosophen erstmals versucht, den Weg seines Denkens chronologisch zu verfolgen. Das Schlußka-

pitel befaßt sich mit dem Ertrag, den eine strukturdialogische Begründung der Sittlichkeit im Sinne Ebners für die Moraltheologie erbringen könnte. Aus der nicht erwähnten Monographie von A. Edmaier, Dialogische Ethik (Eichstätter Studien, Bd. 3), Kevelaer 1969, der sich u. a. ebenfalls mit Ebner befaßt, hätte der Autor für die ethische Auswertung des dialogischen Denkens reiche Anregungen schöpfen können.

Graz *Richard Bruch*

SANCHEZ SORONDO MARCELO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino.* (259.) (Bibl. Salmanticensis, Estudios 28). Salamanca 1979. Kart. lam.

In dieser tiefschürfenden, in vorzüglicher drucktechnischer Aufmachung sich präsentierenden römischen Dissertation (Angelicum) geht es um die Erhellung des in der Hl. Schrift grundgelegten (II Petr 1,4) und von den Kirchenvätern entfalteten Begriffs der heiligmachenden Gnade als Teilnahme an der göttlichen Natur, der im theologischen System des hl. Thomas eine einzigartige Vertiefung erfuhr.

In einem ausführlichen Einleitungsteil analysiert der Verf. Anschauungen einzelner Scholastiker des 16. und 17. Jahrhunderts sowie zweier neuerer Theologen (Gardeil; Piolanti) über die Gnade als Teilhabe. Im Hauptteil zeichnet er mit großer Akribie den Entwicklungsgang der thomanischen Gnadenlehre nach, um sich sodann eingehend den Implikationen dieser Sicht (Gottähnlichkeit des Menschen; Gotteskindschaft; Empfänglichkeit für das Übernatürliche) zu widmen. Der Schlußteil befaßt sich mit den theologischen Konsequenzen, die sich aus der Gnadenlehre des Aquinaten für die christliche Anthropologie ergeben.

Die mit mehreren Indices abschließende Arbeit zeugt von der großen Vertrautheit des Verf. mit dem ausgedehnten Schrifttum des Scholastikers und den Werken seiner Kommentatoren. Im Verzeichnis der benutzten Sekundärliteratur sind auch zahlreiche Abhandlungen in deutscher Sprache zu finden. Sicher hätte noch die Studie von J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. Freiburg i. B. I. Teil 1942; II. Teil 1951, mit Nutzen herangezogen werden können.

Graz *Richard Bruch*

PASTORALTHEOLOGIE

KLOSTERMANN FERDINAND, *Gemeinde ohne Priester.* Ist der Zölibat eine Ursache? (104.) Grünewald, Mainz 1981. Ppb. DM 13.80.

Die theologische Analyse ist heute sattsam bekannt, Klostermann stellt sie knapp und thesenhaft zusammen: 1. Es gibt schon heute (und noch mehr in den nächsten Jahren) einen spürbaren Priestermangel; zwar wird man ihn rechtlich gut administrieren: kleinere Pfarreien werden zu Pfarrverbänden zusammengebracht, ein Pfarrer wird dann mehrere ,,verwesen" (ein nicht zufällig mehrdeutiges Wort); dennoch bleiben viele Gemeinden ohne priesterliche Bezugsperson am Ort. 2. Das führt dazu, daß es nicht nur in der Dritten Welt, sondern auch bei uns ,,eucharistielose Gemeinden" geben wird; allerdings stecken darin auch positive Momente, wie die Überwindung der Passivität der Gemeinden und ihrer Mitglieder, die im Priester den alleinigen Träger der Seelsorge erblicken. 3. Dennoch bleiben – bei allen durchaus gesehenen und wünschenswerten Nebenwirkungen priesterlose und damit eucharistielose Vollgemeinden ein kirchlicher Notstand: Christliche Gemeinden dieser Art hören auf, Vollgemeinden zu sein. Nun geht Klostermann den Ursachen nach. Weit davon entfernt, der Zölibat sei die einzige Ursache, hält er ihn in unserer Zeit dennoch für eine der entscheidenden; dies ist schon bei uns, noch mehr aber in der Dritten Welt so.

Die Folgerungen sind klar: Ohne daß die Ehelosigkeit abgewertet wird (Klostermann zitiert in Eile Erkenntnisse aus der bemerkenswerten Arbeit von C. Maas über Affektivität und Zölibat, Bonn 1979, um zu dokumentieren, daß es ihm auch um die reale Lebbarkeit des Zölibats geht und nicht nur um seine Zukünftigkeit), läßt der Verfasser dieser mehr politischen als tiefschürfend-analytischen Schrift keinen Zweifel daran, daß er als unausweichlichen Schritt die Weihe von viri probati hält (die Frage nach der Weihe von geeigneten Frauen bleibt ausgeklammert) und alle dagegen erhobenen Einwände als ,,Zölibats-Ideologie" darstellt.

Wichtig ist das letzte Kapitel, von dem der Rezensent vermutet, daß es erst im Laufe der Abfassung des Beitrags zugewachsen ist, weil es sonst wahrscheinlich auch die vorangehenden Kapitel stärker beeinflußt hätte, die eher im Rahmen des herkömmlichen Versorgungsprinzips gedacht sind: In diesem Kapitel wird die Frage gestellt, ob nicht eben die Priester aus der Gemeinde und für sie bestellt werden müßten. Syrische Beispiele dienen zur Illustration dieses Imperativs, der vielleicht nicht gleich verwirklicht werden wird (das wird aber mit der Weihe der viri probati auch nicht der Fall sein), der aber langfristig die Diskussion um die Zölibatsfrage auf entscheidend neue Basis stellen wird. Es werden dann nämlich nicht nur amtlich Verantwortliche und theologische Experten miteinander im Gespräch bleiben, die im Grund gar nicht anders können, als stets auch ihre eigene (meist eben zölibatäre) Lebensform mitabzuhandeln: Vielmehr werden die betroffenen Gemeinden zum entscheidenden Partner der kirchlichen Verantwortlichen werden. Erst so wird sich die zur Zeit einseitige Entscheidungsbalance zwischen Amt und Experten maßgeblich verändern. Oder sollte dies eine Täuschung sein? Sollte man im Grund kirchenamtlich eben doch am Versorgungsprinzip festhalten und die tiefgreifenden Entscheidungen des Konzils im Sinn der Wiedergewinnung neutestamentlicher Handlungsmöglichkeiten als eher rhetorischen und vorübergehenden theologischen (Alp-)Traum ansehen?

Passau *Paul M. Zulehner*

FEID ANATOL / INGO F., *Wenn du zurückschaust, wirst du sterben.* Protokoll einer Phase im Kampf gegen das Heroin. (152.) Grünewald, Mainz 1981. Kart. lam. DM 16.80.

Das Buch gibt einen erschütternden Einblick in die Lage eines Heroinabhängigen. Tagebuchartig beschreiben ein Priester und der betroffene Ingo F. ihren Kampf gegen das Heroin. Ingo F. trifft am Bahnhof einer Großstadt zufällig einen Priester, dem er sich anvertraut und bei ihm Zuflucht sucht. Wochenlang dauert das Ringen, begleitet von Rückschlägen, Aufenthalt im Gefängnis und wiederholten Entzugserscheinungen. Das Warten auf einen Therapieplatz zur Entwöhnung wird für beide beinahe unerträglich. Die protokollartigen Aufzeichnungen vermitteln ein ungeschminktes Bild der Rauschgiftszene mit ihrer ganzen Vielschichtigkeit: das langsame Hineinschlittern, die zunehmende Abhängigkeit, die Methoden der Geldbesorgung, das Verhältnis zur eigenen Familie und die allmähliche Auflösung der Persönlichkeit.
Ein Loskommen ist beinahe aussichtslos und der Versuch sich freizumachen, führen den Betroffenen und seinen Helfer mehrmals an den Rand ihrer Kräfte. Der Bericht endet mit dem Tag, an dem Ingo F. seine Entwöhnungskur beginnt. Offen bleibt ob er es schafft oder nicht.
Die Reihe ,,Lebenserfahrungen" des Verlages bekommt mit diesem Buch eine wertvolle und lesenswerte Fortsetzung.

Linz *Eugen Mensdorff-Pouilly*

EXELER ADOLF, *Muß die Kirche die Jugend verlieren?* (71.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 9.80.

Es ist wahrhaftig zu begrüßen, daß die hier zusammengefaßten drei Rundfunkansprachen des Münsteraner Professors für Pastoraltheologie und Katechetik über die Publikation einem weiteren Kreis zugänglich gemacht werden.
Der unbestechliche Blick für die Wirklichkeit sowohl der Jugend als auch der Kirche insgesamt ergibt eine solide Grundlage für die abgehandelten drei Fragen (Buchtitel, Gottesdienst, Diakonie am Beispiel Dritte Welt). Die kirchenamtlichen Belege zur Ermutigung muß der Verfasser auch von ziemlich weither beziehen (aus Lateinamerika oder von Jesuitengeneral Arrupe), wiewohl eine Verbreiterung dieser Texte sehr verdienstvoll ist.
Die Jugend jedoch darf sich ob der für sie gebrochenen Lanze nicht untätig freuen. Sie ist im Gegenteil herausgefordert zu einer größeren Radikalität, zum eigenständigen Ergreifen des Evangeliums. Ein Buch, knapp gehalten und allgemein verständlich, das für engagierte Jugendliche wie vor allem auch für Verantwortliche in der Kirche lesenswert ist.

Linz *Willi Vieböck*

HEIGERT HANS (Hg.), *Jugend ohne Normen?* Eine Generation auf der Suche. (71.) (Patmos-Ppb.) Düsseldorf 1978, DM 9.80.

Das Buch befaßt sich nicht mit der Jugend schlechthin, sondern mit der Situation der Schüler und Studenten; weniger also der ländlichen und zumal arbeitenden Jugend. Der Herausgeber berichtigt diesbezüglich auch den Buchtitel (9.) Im ersten Beitrag befaßt sich der Soziologe K. Allerbeck mit der (vor allem politischen) Eingliederung der Jugend in die Gesellschaft und kommt zu differenzierten Beiträgen bzgl. des Generationskonfliktes. Er zieht jedoch kaum explizit kirchliche Handlungsfelder heran. Im zweiten Beitrag findet der ehem. Studentenseelsorger R. Waltermann, daß das Entscheidende in dieser Angelegenheit die Frage nach dem Lebenswert der Theologie sei; danach werde auch gefragt. Im dritten Beitrag situiert der herausgebende Journalist selber den (ewigen) Generationskonflikt in der aktuellen Gesellschaft und gewinnt daraus ein einzigartiges Profil. Eine höchst kritische Anfrage verdient meiner Meinung nach jedoch die Einreihung des Phänomens ,,Wohngemeinschaft" in heutige Fluchttendenzen. Handelt es sich dabei nicht eher um eine sinnvolle Neuentdeckung? – Der Moraltheologe H. Weber schließlich entdeckt im faktischen Verhalten der Jugendlichen Werte und Normen. Dies genüge jedoch nicht, ,,weil es zuwenig an Menschlichkeit garantiert" (63); diese Behauptung wird nicht näher ausgeführt und überzeugt so nicht. Er schlägt sodann eine sinn- und anspruchsvolle Regelung für Partnerbeziehung unter Jugendlichen vor.
Alles in allem ein Buch, das wichtige Einzelaspekte einer drängenden Frage aufzeigt.

Linz *Willi Vieböck*

SCHNEGG MATTHIAS, *Lichtblicke, Texte für Jugendgottesdienste.* (157.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 19.80.

Der Autor legt in diesem Buch 43 Modelle für Jugendgottesdienste vor, gefeiert als Gottesdienste der Gesamtgemeinde und der offiziellen Leseordnung verpflichtet. Sie sind aufgegliedert in die einzelnen Kreise des Kirchenjahres, Feste des Herrn und der Heiligen, besondere Anlässe und thematische Gottesdienste (bes. zum Schulschluß). Die Qualität der Ausführung ist ob dieser Fülle natürlich unterschiedlich, die Grundidee jedoch durchwegs eine wertvolle Anregung. Die durchgehende Methode ist eine Art szenisches Spiel: oft reines Gespräch (gelegentlich sehr hymnisch-feierlich!), oft auch mit anderen Elementen der Darstellung. Das Anliegen ist immer die Aufschließung und Vergegenwärtigung der Perikope bzw. des jeweiligen Festes. Kleine Fehler Seite 26 f ist ein ,,Brett" zuviel; Seite 100 fehlt das ,,C", tun dem Gesamten kaum Abbruch. Praktisch ist das Stichwortverzeichnis und Perikopenregister zum Schluß.
Zusammen mit den einleitenden Überlegungen eine durchaus mögliche und wünschenswerte Bereicherung zur Verlebendigung der Gottesdienste.

Linz *Willi Vieböck*

SCHWARZ MANFRED, *30 × 30 Modelle kirchlicher Jugendarbeit.* (164.) Herder, Wien 1979. Kart. S 128.–, DM 18.80.

Der Autor faßt 30 verschiedene Anliegen in Bereiche zusammen: Gemeinde, Religiöse Bildung, Lebensbereich des jungen Menschen, Öffentlichkeit und Kreativität. Jedes Anliegen versucht er, durch eine spezielle Methode wahrzunehmen. Jedes Kapitel ist in gleicher Weise aufgebaut. Aus dem wechselseitigen Befragen von theologischen Grundgedanken und einer psychologischen und soziologischen Situationsanalyse wird ein Ziel entwickelt. Dann erst wird die Methode in einem konkreten Modell vorgestellt. Hier ist besonders die Betonung einer guten Vor- und Nacharbeit hervorzuheben. Weitere Themen und Methoden sowie Literaturempfehlungen runden das jeweilige Kapitel ab.
Ein ermutigendes Buch, das durchgehend den Praktiker verspüren läßt, der Altes und Neues aus der Schatzkiste kirchlicher Jugendarbeit hervorholt.

Linz *Willi Vieböck*

KIRCHENGESCHICHTE

SCHNEIDER MARTIN, *Europäisches Waldensertum im 13. u. 14. Jahrhundert* (Arbeiten z. Kirchengeschichte Bd. 51) (XI u. 157.) De Gruyter, Berlin 1981. Ln. DM 64.–.

Diese Dissertation stellt den gelungenen Versuch eines Überblicks über die Geschichte des europäischen Waldensertums im 13. und 14. Jh. dar. Behandelt werden die französischen, italienischen und deutschen Waldenser, wobei erfreulicherweise der österreichische Raum besondere Berücksichtigung findet. Wie schwierig das Problem der Einordnung mittelalterlicher Häresien ist, zeigt ein Vergleich mit einem Vortrag von *W. Segl* über Häresie und Inquisition im Bistum Passau für den gleichen Zeitraum, soeben veröffentlicht in Ostbairische Grenzmarken 23 (1981) 45–65. Die beiden Autoren, die offenbar voneinander keine Kenntnis gehabt haben, differieren beträchtlich. Während Segl dazu neigt, eine Reihe nachgewiesener Häretikergruppen als Katherer einzuordnen, werden diese von Schneider eher den Waldensern zugerechnet. Phänomene, die Segl als typisch häretisch ansieht, interpretiert Schneider als allgemeine Zeichen des Unglaubens. Solange keine zusätzlichen Quellen namhaft gemacht werden können, wird man diese Unsicherheiten der Zuordnung in Kauf nehmen müssen. Jedenfalls ist man den zwei Forschern dafür dankbar, daß sie sich so gründlich mit ihrer Materie auseinandergesetzt und viele Details nach Art eines Mosaiks zu einem Gesamtbild zusammenzusetzen versucht haben. Freilich haben beide Autoren den engagierten Aufsatz von *G. Hamman,* Die Waldenser des Mittelalters, vornehmlich in Österreich und seinen Nachbarländern (in: Was bedeutet uns heute die Reformation?, Linzer Theol. Reihe, Bd. 2, Linz 1973, S. 9–38) übersehen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

REINALTER HELMUT, *Aufgeklärter Absolutismus und Revolution.* Zur Geschichte des Jakobinertums und der frühdemokratischen Bestrebungen in der Habsburgermonarchie. (Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, Bd. 68) (560.) Böhlau, Wien 1980. Ln. S 924.–.

Ein eingehender Forschungsbericht (vom Vf. nur als „Versuch" bezeichnet) und ein 66 Seiten starkes Quellen- und Literaturverzeichnis sind schon äußerlich sichtbare Hinweise auf den immensen Fleiß, der hinter dieser Habilitationsschrift steckt. Es geht um die erste zusammenfassende Darstellung des Jakobinertums in Österreich, also um jene Bewegung, die im Anschluß an die Französische Revolution und auch mit ähnlichen Mitteln der Demokratie zum Durchbruch verhelfen wollte, was schon der Terminus Jakobiner andeutet, der sich ja von dem ehemaligen Jakobinerkloster in Paris, wo die revolutionären Kräfte zu tagen pflegten, herleitet. Man hat im Zusammenhang mit der großen Melker Ausstellung über Josef II. (1980) oft gesagt, daß das Wirken dieses Kaisers in Österreich eine ähnliche dramatische Entwicklung wie in Frankreich verhindert hat. Damit hat es seine Richtigkeit. Und vielleicht wäre es auch zu der Jakobinerverschwörung in Wien und Ungarn 1793/94 nie gekommen, hätte nicht Kaiser Franz (1792–1835) wieder damit begonnen, einen stark restaurativen Kurs zu steuern. Daß die revolutionären Bestrebungen nicht ganz ausgeschaltet werden konnten, beweist ja dann das Jahr 1848.
Es ist sehr zu begrüßen, daß R. auch den „Bundesländern" stärkere Beachtung schenkt. Greifen wir Oberösterreich heraus, das immerhin auf 11 Druckseiten behandelt wird. In der hier führenden Gestalt des Josephinismus, dem Landrat J. v. Eybel, begegnen wir zugleich einem heftigen Gegner des Jakobinertums, weil es seiner Meinung nach die echte Aufklärung zerstöre. Das ist eigentlich auch ein Beleg für die Verhinderung der Revolution durch den Josephinismus. Gezielte Polizeimaßnahmen und scharfe Handhabung der Zensur sollten das Eindringen revolutionärer Ideen verhindern. Die Linzer Freimaurerloge „Zu den sieben Weisen im Orient" löste sich 1793 auf Wunsch des Kaisers auf. Schon diese Gegenmaßnahmen beweisen eine gewisse Rezeption des Jakobinertums, was auch mit Namen belegt werden kann. So mußte z. B. der Franzose Mercy le Roy, Kammerdiener beim Linzer Bischof Josef Anton Gall (1789–1807), im Jahre 1794 wegen staatsfeindlicher Reden entlassen werden. Durch das (heute verschollene) Manuskript „Offenherziges Gespräch eines Jakobiners", das berüchtigte „Taschenbuch der Franken (= Franzosen)" und andere Traktate wurde revolutionäres Gedankengut im Lande verbreitet. Die in diesem Sinne gefährliche „Maschenbairische Zeitung" hatten auch die Florianer Chorherren abonniert. Eine erhaltene Liste von Personen, die des Jakobinertums verdächtig waren, enthält 38 Namen, darunter immerhin vier Geistliche: die Pfarrer von

Schwarzenberg (Bruno Spalt), Ansfelden (Ignaz Ebner), Wels-Vorstadt (Mathias Azesberger) und Esternberg (Michael Kagerbauer). Die Franzosenkriege änderten dann ziemlich rasch das anscheinend gar nicht so unbedeutende prorevolutionäre Klima in Oberösterreich.
Wir haben dieses Beispiel etwas ausführlicher geschildert, um zu zeigen, welche Fülle von Information dieses Buch, zu dem man dem Autor nur gratulieren kann, bietet.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

GRULICH RUDOLF, *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien) (230.) Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien, Königstein/Ts. 1981. Kart. DM 48.–.

Vf. hat in dieser Habilitationsschrift – unter Einbeziehung auch der tschechischen Literatur – dem dankenswerten Versuch unternommen, über den Anteil der böhmischen Länder an der Weltmission des 17./18. Jh.s zusammenfassend zu berichten. Es zeigt sich, daß die überwiegende Mehrzahl der Missionare dem Jesuitenorden angehörte; aber auch die Franziskaner und vereinzelt die Karmeliten und Theatiner leisteten ihre Beiträge. Bei den Jesuiten stellten damals unter den Provinzen der deutschen Assistenz die Mitglieder aus Böhmen ein Fünftel der Missionare, was für die große Bedeutung der Länder der böhmischen Krone am Werk der Glaubensverbreitung spricht. Vf. bemüht sich um eine ,,sachliche Würdigung" der damit vollbrachten Leistung, was in der Heimat der behandelten Missionare aus politischen Gründen nicht möglich ist. Geographisch erstreckte sich die Missionierung neben Lateinamerika auf Asien und Afrika, inhaltlich neben der Verbreitung des Evangeliums auf viele Gebiete der Kultur und Zivilisation. Ein starker Akzent der Arbeit liegt auf der Personalgeschichte. Insgesamt gleicht die Studie eher einer guten Materialsammlung als einer wirklichen Darstellung. Ob das an den Quellen oder am Vf. liegt, vermag ich nicht zu beurteilen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

SCHWENGEL GEORGIUS, *Propago Sacri Ordinis Cartusiensis per Germaniam.* Pars I: de Provincia Alemaniae superioris et domibus Poloniae. (Analecta Cartusiana 90:3, hg. v. HOGG JAMES) (480.) Institut f. Anglistik u. Amerikanistik Salzburg 1981. Brosch.

J. Hogg, der sich um die Geschichte vor allem der österreichischen Kartausen verdient gemacht hat, hat diese 1751 abgeschlossene ,,Chronik" der oberdeutschen und polnischen Klöster des Ordens nach dem Ms. Add. 17.086 der British Library London als Faksimiledruck herausgebracht und damit der Forschung zugänglich gemacht. Bedauerlicherweise wurde die Chance nicht genützt, in einer Einleitung über die Handschrift und ihre Bedeutung zu referieren. Wer aber in Hinkunft über die Kartäuser im genannten Gebiet arbeitet, kann an dieser Publikation nicht vorübergehen. Als kleinen Beleg für den Wert der Ausgabe führe ich z. B. an, daß bisher in der Literatur über den ehemaligen Ennser Dechant und späteren Prior von Gaming Hartmann (Anton) Oberecker († 1647) nur wenig bekannt war; das vorliegende Werk vermittelt viele zusätzliche Details (199.) Das Gesagte gilt auch für zahlreiche der angeführten Personen anderer Kartausen, aber auch für die Geschichte der einzelnen Ordenshäuser. Aus dem Buch geht nicht hervor, ob andere Teile der Arbeit Schwengls erhalten sind bzw. deren Veröffentlichung geplant ist. Für ev. weitere vorgesehene Bände möchte man wünschen, daß die hier vermißten Mindestinformationen nachgetragen werden. Auch sollte in jede Veröffentlichung der Reihe eine Liste der bisher erschienenen Bände aufgenommen werden. Schließlich wäre man für Indices dankbar.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

KRINGELS-KEMEN MONIKA – LEMHÖFER LUDWIG, *Katholische Kirche und NS-Staat.* Aus der Vergangenheit lernen? (120.) Knecht, Frankfurt a. M. 1981. Kart. lam. DM 16.80.

Abgesehen von dem fundierten Beitrag von *J. Aretz* über die Katholische Arbeiterbewegung in der NS-Zeit, der auf seinem ausgezeichneten Buch zum Thema beruht, enthält das vorliegende Bändchen weniger wissenschaftliche Abhandlungen als vielmehr geschichtliche Reflexionen, die auf Interviews im Westdeutschen Rundfunk zurückgehen. Der Untertitel deutet an, daß es hier um eine Gewissenserforschung geht. Wie die einzelnen Aufsätze zeigen – sie befassen sich mit den Fragen der Jugendbewegung, Arbeiterbewegung, Reaktionen auf Judenverfolgung und Krieg –, hat die Kirche nur teilweise echten Widerstand geleistet. Der erhobene Befund vermittelt im wesentlichen ein objektives Bild. Die Verfasser *(L. Lemhöfer, J. Aretz* und *H. Lichtenstein)* meinen, daß uns das Schweigen der Väter verpflichte, ,,nicht zu schweigen in Umständen, wo sie geschwiegen haben". Das lesenswerte Büchlein vermittelt hilfreiche Überlegungen zur eigenen Bemühung um die Bewältigung der Vergangenheit *und* der Gegenwart.
Böse Druckfehler (?) wie ,,Domprobst" und ,,Jägerstetter" (oftmals statt ,,Jägerstätter") sollten bei einer ev. Neuauflage vermieden werden.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

BAUMGARTNER KONRAD (Hg.), *Johann Michael Sailer.* Geistliche Texte. (176.) Schnell und Steiner, München 1981. Kart. DM 14.80.

J. M. Sailer (1751–1832), der ,,bayerische Kirchenvater" und berühmte Pastoraltheologe, hat zu seiner Zeit manche Anfeindung in der Kirche ausstehen müssen. Wenn man die von K. Baumgartner zusammengestellten Texte aus den Schriften Sailers, die von tiefer Frömmigkeit und eindeutiger Kirchentreue zeugen, liest,

kann man das nur schwer verstehen. Ein kleiner, aber typischer Beleg (100) für die Haltung Sailers: „Es ist besser, in die bestehende geliebte Form einen Geist einzuhauchen, als die bestehende Form zu entfernen, ehe der Geist Herberge genommen und sich eine bessere Form gebildet hat". Vielleicht ist manchem Zeitgenossen das stark christozentrische Denken Sailers als „protestantisch" erschienen.
Die interessante Auswahl kann gute Dienste für die persönliche Meditation leisten. G. Schwaigers einfühlsame Kurzbiographie (141–166) ist eine echte Hilfe zum Verständnis der Persönlichkeit. Daß Baumgartner auf dem Titelblatt gleichsam als Autor (statt als Herausgeber) aufscheint, ist irreführend.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

RELIGIONSWISSENSCHAFT, ÖKUMENE

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Einführung in die Religionswissenschaft.* (116.) Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. DM 29.50.

Der Islam legte im 7. und 8. Jahrhundert n. Chr. sowohl im Osten und Süden als auch im Westen einen Sperriegel um das Mittelmeer, wodurch dem christlichen Abendland der Zugang zu den außereuropäischen Religionen verschlossen wurde. Erst im Zeitalter der Entdeckungen bahnte sich allmählich eine Begegnung mit den Fremdreligionen an, die heute ein Ausmaß erreicht, daß man sogar vom „Schock der Entdekkung der Weltreligionen" spricht. „Wie sich im Zeitalter der Reformation die Anerkennung der konfessionellen Pluralität entwickelte, so bildet sich jetzt die Anerkennung der religiösen Pluralität heraus" (9). In dieser Situation bietet das vorliegende Buch eine ausgezeichnete wissenschaftliche Orientierungshilfe.
Vf. gibt einen Überblick über die Entwicklung der religionswissenschaftlichen Forschung, wobei er die Erkenntnisse der einzelnen Disziplinen in Kürze darstellt: *Religionsgeschichte – Phänomenologie – Typologie – Geographie – Ethnologie – Soziologie – Psychologie – Philosophie.* Da es sich bei all dem um Religion handelt, ist eine Begegnung oder Auseinandersetzung mit der *Christlichen Theologie* eine innere Notwendigkeit. Hier gehen die Meinungen je nach der Ausgangsbasis auseinander; ein Consens zeichnet sich insofern ab, als der religionsgeschichtliche Evolutionismus als erledigt anzusehen ist (90.) Bemerkenswert ist, daß der von Clemens von Alexandrien geprägte Leitsatz über den *Logos spermatikos,* der sich in allen Religionen findet, wieder an Bedeutung gewinnt.
Wegen des klaren Aufbaues der Thematik und der Einfachheit des Stils könnte dieses Buch tatsächlich den Studierenden als „Einführung in die Religionswissenschaft" empfohlen werden. Durch die Literaturangaben zu den einzelnen Disziplinen wird das Tor zur weiteren Literatur aufgetan.

Graz *Claus Schedl*

SOUTHERN RICHARD W., *Das Islambild des Mittelalters.* (88.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 19.80.

Vf. ist Professor an der Universität Oxford. Als solcher wurde er 1978 eingeladen, an der Havard-Universität drei Vorträge über Islam zu halten. Von seinem Standpunkt als Historiker versuchte er, eine Epoche zu durchleuchten, die bislang wenig beachtet wurde: Welches Islambild findet sich in den literarischen Zeugnissen der mittelalterlichen Autoren? – Der Islam war, als politisch-militärische Macht, seit der Schlacht bei Xeres de la Frontera (712) in Spanien bis zur Befreiung Wiens (1683) die bedrohende Macht des christlichen Europa einfachhin. Was aber der Islam eigentlich wäre, darüber habe es nach dem Zeugnis der literarischen Quellen in diesem Europa keine klaren Vorstellungen gegeben.
Die Vorlesungen, denen die Abschnitte des Buches entsprechen, wurden dementsprechend nach folgenden drei Gesichtspunkten ausgerichtet: A: *Das Zeitalter der Unwissenheit (Beda – spanisches apokalytisches Denken) – B. Das Jahrhundert der Vernunft und der Hoffnung* (Der 5. Kreuzzug – Wilhelm v. Rubroek – Roger Bacon – Das hoffnungsvolle Jahrzehnt). C. *Der Augenblick der Vision* (John Wycliff – Johannes v. Segovia – Nikolaus v. Kues – Jean Germain – Aeneas Silvius – Luther).
Die Anmerkungen werden am Schluß des Buches, mit zahlreichen Literaturhinweisen, gebracht.
In diesen drei Abschnitten werden 1000 Jahre christlich-europäischer Geistesgeschichte durchleuchtet. Dabei kommen unbekannte Autoren zu Worte. Auf vielen Seiten des Buches wird man durch neue Erkenntnisse überrascht, die in anderen Büchern nicht zu finden sind. Besonders wertvoll dürfte es sein, daß auch das kulturelle Gefälle zwischen dem christlichen Europa und dem islamischen Orient klar herausgearbeitet wird: Europa glich einer belagerten Festung, die durch den Sperriegel des Islams von der übrigen Welt abgeschnitten war. Die Kenntnis der Antike beruhte in Europa auf der Lektüre der spätlateinischen Autoren – die griechischen waren verschollen. Als Wirtschaftsform herrschten Ackerbau und Viehzucht mit den Verwaltungszentren in den Burgen und kleinen Städten. – Die islamischen Länder dagegen verstanden es sehr bald, nach der Eroberung der oströmischen Gebiete das hier zu einer hohen Zivilisation weiterentwickelte hellenistische Erbe zu übernehmen und in neuer Art weiterzuentwickeln. Wie in der hellenistischen Zeit wurden die Städte zu Zentren nicht bloß des Glaubens, sondern auch der Wissenschaft und Kunst. Daher wurden die griechischen Autoren ins Arabische übersetzt und kommentiert. Damit war der islamische Orient dem christlichen Abendland kulturell weit überlegen. Europa gehörte sozusagen zu den Entwicklungsländern. – Aus diesem Kulturgefälle erklärt sich z. T. der Ausbruch aus dem europäischen Kerker in den Kreuzzügen, die keineswegs nur religiöse Kriege waren. – Das Eu-

ropa der Neuzeit holte den Rückstand auf und wurde selbst führend in der Welt, wobei die islamischen Länder in die Stufe von Entwicklungsländern absanken. In unserer Zeit setzt mit dem Öl, der „Waffe Allahs", ein neuer Abschnitt der west-östlichen Auseinandersetzung ein, die nicht bloß einen wirtschaftlichen, sondern auch einen – wenigstens auf islamischer Seite – sehr stark religiösen Akzent aufweist.
Die Urteile der christlich-mittelalterlichen Autoren aus den drei genannten Geschichtsabschnitten waren durchaus negativ: der Islam sei nichts anderes, als die ismaelitische Häresie, Muhammad gar der Antichrist. Für einen ökumenischen Dialog gab es nie den „rechten Augenblick" (Kairos). Ob dieser Augenblick heute gekommen ist?! Die „Stillen im Lande" würden es wünschen.
Oder soll Luther auch heute noch Recht behalten, der in seiner deutschen *Confutatio Alchorani* sagt, „daß man die Hoffnung aufgeben könne, eine politische oder religiöse Lösung für das Islamproblem zu finden". (S. 70.)

Graz *Claus Schedl*

VERITATI IN CARITATE. Ein Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus. Pro Oriente Bd. V. (242.) Tyrolia, Innsbruck–Wien–München 1981. Kart. lam. S 280.–, DM 42.–.

Dieses Werk stellt eine eingehende Dokumentation der ökumenischen Leistung Kardinal Königs und des durch ihn – aufgrund einer Anregung des Herausgeberkreises der Zeitschrift „Wort und Wahrheit" – im Jahre 1964 gegründeten Stiftungsfonds PRO ORIENTE dar. Einleitend bietet *A. Stirnemann* einen Lebenslauf des Wiener Erzbischofs sowie einen Überblick über die siebzehnjährige Geschichte des genannten Fonds.
Abgedruckt sind die Ansprachen anläßlich der zahlreichen ökumenischen Besuche, die der Kardinal gemacht hat oder die ihm abgestattet wurden. Die Begegnungen mit Orthodoxen, Altorientalen, Protestanten und Muslimen haben jedenfalls zu einer Verbesserung des ökumenischen Klimas beigetragen, was Erzbischof *Jachym* in seinem realistischen Geleitwort als Ergebnis dieser Kontakte festhält; darüber hinaus hat wenigstens in Einzelfällen auch schon der sachliche Dialog begonnen.
Das Buch vermittelt auch viele historische Daten, die sonst nicht leicht greifbar sind. So ist etwa ein Überblick über die Geschichte der armenischen Kirche und ein ebensolcher über die Armenier in Österreich aufgenommen (188–203).
Leider befriedigt das Inhaltsverzeichnis in keiner Weise. Es verweist nur auf die einzelnen Gastbesuche, ohne deren konkreten Inhalt zu erschließen. Das wäre umso nützlicher gewesen, als das Buch kein Register enthält.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

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.

Dieser Beitrag zum Ökumenischen Dialog enthält vier Referate, die Ende August/Anfang September 1979 an der Kath. Akademie in Hamburg gehalten wurden. Darüber hinaus sind an jeden Beitrag einige Seiten aus der oft lebhaften Diskussion angeschlossen.

Im ersten Referat („Par cum pari") versucht A. Kallis die Bedingungen und Voraussetzungen für einen echten Dialog herauszuarbeiten. Seiner Meinung nach ist die „Basis der Gleichberechtigung" der beiden Dialogpartner noch nicht erreicht. Zumindest scheinen die offiziellen Aussagen der katholischen Kirche über die Anerkennung der orthodoxen Kirche etwas divergierend zu sein.

E. Chr. Suttner hingegen untersucht in seiner Darlegung („Wie katholisch muß die orthodoxe Kirche werden?") zunächst das Wort „katholisch" in seinen vielfältigen Bedeutungen. Entscheidend ist für ihn der Katholizität im Sinne des Glaubensbekenntnisses. In diesem Zusammenhang werden einige Bedenken bezüglich die Katholizität mancher gegenwärtiger Strömungen in der Orthodoxie angemeldet: eine gewisse Engführung des theologischen Denkens auf bestimmte griechische Väter, die Frage nach der Offenheit für alle Riten und die Probleme bei der Anerkennung der Wirksamkeit der Sakramentenspendung in der katholischen Kirche.

Im dritten Beitrag von Chr. Yannaras („Wie ‚orthodox' muß die katholische Kirche werden?") wird nach einer Begriffserklärung besonders auf die Mitte unseres gemeinsamen Glaubens hingewiesen: Christus, er ist „die Wahrheit und das Leben". Dazu werden drei Grundelemente für die Identität der Kirche der ersten Jahrhunderte angeführt: die Eucharistie, das Zeugnis der Märtyrer und die „soziale Dynamik der Eucharistie" (Brüderlichkeit). Nach einem kurzen Rückblick in die Kirchengeschichte zieht Yannaras einige Folgerungen: Wir müssen im ökumenischen Dialog nach der rechten und ganzen Wahrheit suchen; dabei ist wesentlich „das gemeinsame Auf-sich-Nehmen der Sünde der Spaltungen und der Versuch der Schuldanerkenntnis" . . . als „die tröstliche Botschaft, die wir der Welt zu bringen haben." (89).

Im letzten Referat („Eucharistiegemeinschaft") stellt H.-J. Schulz klar heraus, daß die wahre Einheit in einer Glaubensgemeinschaft bestehen müßte, die auch imstande ist, sich in einer Sakraments- und Eucharistiegemeinschaft zu bekunden. Wichtig ist in dieser Frage das Verhältnis zwischen Glaube und Eucharistie, zwischen Liturgie und Dogmenentfaltung. Hier kann uns die gemeinsame Vergangenheit weiterhelfen. Zuletzt zeigt Schulz auf, daß trotz der Verschiedenheit der Riten und mancher Wandlungen eine Überlieferungskontinuität besteht, die uns zu einem gemeinsamen Bekenntnis unter Beibe-

haltung der Vielfalt des Ausdrucks führen könnte.
Dieses Bändchen zur Ökumene gibt uns einerseits sehr klar und deutlich Einblick in die vielen offenen Fragen und Klippen im Gespräch zwischen katholischer und orthodoxer Kirche, andererseits ermutigt es uns, den eingeschlagenen Weg des Dialogs mit Hoffnung und Zuversicht weiterzugehen.
Wien *Rudolf Prokschi*

MILDENBERGER FRIEDRICH, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert.* (287.) (Theolog. Wissenschaft Bd. 10) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 38.–.

Die vorliegende Studie gibt einen Überblick über die wichtigsten Strömungen der deutschen protestantischen Theologie vom Idealismus bis nach dem 2. Weltkrieg. Der abstrakte Dualismus von Natur und Geist – für Mildenberger ein Kennzeichen der Moderne – dient als methodischer Leitfaden. In der Durchführung, in der von einzelnen Theologen und ihren Ideen erzählt wird, stellt der Verf. jedoch diese Fragestellung zurück. Der vielgestaltigen Entwicklung und der Fülle der verschiedenen Ansätze wird man besser durch einen Wechsel der Perspektive gerecht. In den einzelnen Abschnitten werden die wichtigsten beherrschenden Tendenzen behandelt. Die Theologie steht im 19. Jh. zunächst ganz im Zeichen des Idealismus. In der Folge bilden sich verschiedene Lager. Entweder setzt man beim subjektiven Freiheitsbewußtsein an, oder eher bei einer objektiven Offenbarungsgeschichte. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Heilige Schrift und der Kampf um die rechte Methode ihrer Auslegung. Die historische Kritik und die Reaktionen darauf bestimmen nachhaltig die Szene. Mildenberger versucht immer wieder, auch die Geschichte als Ringen um eine christliche und kirchliche Identität zu verstehen. Das Ja und Nein zum Zeitgeist und die konkreten kirchlichen und spirituellen Strömungen gestalten die Theologie entscheidend, man denke etwa an die 30er Jahre dieses Jh., an die Haltung der Kirchen und ihrer Theologen zum Nationalsozialismus.
Beim Versuch, die Strukturen und Entwicklungslinien der Theologie zu erfassen, verzichtet Mildenberger nicht auf die bewährte Methode, einzelne Theologen ausführlich vorzustellen. Daß dabei subjektive Wertungen einfließen, ist unvermeidlich. Manche Pfeiler im Strom werden anders als üblich eingestuft, so etwa Sören Kierkegaard, der gänzlich als Außenseiter dasteht, ohne daß seine Bedeutung als Antagonist zu Hegel oder seine tiefe Wirkung auf die Theologie des 20. Jh. wahrgenommen würde. Nicht viel besser geht es Paul Tillich, dem, unter die religiösen Sozialisten eingereiht, ganze drei Seiten gewidmet sind.
Der eigentliche Wert dieses Buches liegt in der Fülle von Information. Interessant vor allem der Überblick über die verschiedenen theologischen Zeitschriften, ihre Programme und Mitarbeiter. Eine graphische Übersicht erleichtert hier die Orientierung. 500 Kurzbiographien, die in lexikalischer Form aufgereiht und mit einem Foto versehen sind, beschließen die Arbeit. Aufs Ganze gesehen ist man überrascht, wie komplex und vielgestaltig sich die evangelische Theologie in diesem Zeitraum doch entwickelt hat, überrascht auch, wie wenig man fähig war, über die konfessionellen Schranken hinauszugelangen.
Linz *Erich Ortner*

LITURGIK

LENGELING EMIL JOSEPH, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch.* (127.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 19.80.

E. J. Lengeling ist im Mai 1981 65 Jahre alt geworden. Die bei solchem Anlaß übliche Festschrift hat er schon zu seinem 60. Geburtstag von Freunden und Schülern erhalten, den gewichtigen Bd. „Gemeinde im Herrenmahl" nämlich, der eine Fundgrube für Praktiker und Wissenschaftler ist, eine für Festschriften ungewöhnliche Verbreitung fand und bald eine Neuauflage erlebte. Zu diesem neuerlichen „runden Geburtstag" hat nun sein Schüler und Mitarbeiter Klemens Richter einen Sammelband von Aufsätzen des Geehrten herausgebracht. Solche Aufsatzsammlungen sind fast immer nützlich, weil manche wichtige Arbeit weit verstreut in Sammelwerken, Zeit- und Festschriften oder an schwer zugänglicher Stelle erschienen ist. Diese Sammlung hat sich nun nicht vorgenommen, alle kleineren Arbeiten zu sammeln, sondern die auszuwählen, die sein bedeutendstes Arbeitsgebiet, nämlich seine Überlegungen zur Liturgie und ihrem Wesen darstellen.
Lengeling war Peritus und Konsultor beim Konzil selbst und in manchen nachkonziliaren Gremien in Rom und in Deutschland, und weiß wie wenige über die Prinzipien und nicht nur um die Einzelschritte der Reform. Vor allem hat er immer hingewiesen auf die „dialogische Struktur" der Liturgie, für die ja nicht nur die zu Gott aufsteigende Linie, der Kult, konstitutiv ist, sondern auch die von Gott her zu uns herabsteigende Linie, die heilshafte und sakramentale. Diese Grunderkenntnis hat auch der vorliegenden Neuausgabe der Arbeit den Namen gegeben. Lengeling ist ein ausgezeichneter Kenner der Liturgie- und Dogmengeschichte. So wußte er immer Wesentliches zu sagen zu Problemen wie Tradition und Fortschritt, Sakralität und Profanität, Zeichen und Worthaftigkeit u. a., und vermochte mit historisch geschärftem Gewissen Ratschläge und Prognosen zu erstellen, die sich allesamt (je länger desto mehr) als richtig erwiesen haben. Dazu halfen ihm auch seine praktischen Erfahrungen: jede gute Theologie hilft nicht nur der Wissenschaft weiter, sondern richtet den Blick immer auch auf eine wirkliche kirchliche Praxis. Seine Standardwerke über die Liturgiekonstitution und über die allgemeine Einführung des Meßbuches zeigen das deutlich.

Wenn uns leider noch immer ein ausführliches Handbuch der Liturgie fehlt, so haben wir in diesem Buch zum mindesten schon eine Prinzipienlehre. So verdient diese – nicht nur als momentane Ehrung eines verdienten Wissenschaftlers gedachte – Aufsatzsammlung allerweiteste Verbreitung, sowohl zur Grundsatzbelehrung wie auch zur Gewissenserforschung. Denn die Liturgiereform ist ja keineswegs beendet, sondern bleibt eine dauernde Aufgabe.
Bibliothekare wie jene, die ihre Bibliothek oder Kartei auf dem laufenden halten möchten, seien darauf hingewiesen, daß der Band die Bibliographie Lengelings von 1976 – 1980 nebst einigen Nachträgen auf den Seiten 121 ff enthält. Eine Notiz in der Festschrift (Gemeinde im Herrenmahl, 1976) auf S. 388 könnte später eventuell langes Suchen ersparen.
Wien *Johannes H. Emminghaus*

BÖCK 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.–.

Die vorliegende ,,Sonntagsbibel" (Jahresreihe A) will ein Familienbuch sein ,,zum Lesen und Bedenken", wie der Untertitel sagt. Zwei weitere Bände mit den Jahresreihen B und C sind in Vorbereitung. Das Anliegen zielt dahin, das Sonntagsevangelium in die Familien zurückzuholen.
Der Verfasser, ein Laientheologe, macht folgende Gliederung, die sich bei jedem Sonn- und Festtagsevangelium wiederholt: der Text aus der Hl. Schrift wird in gefälligem Rotdruck vorgelegt (I). Die anschließende Erklärung, auf dem Stand heutiger Exegese, schenkt dem Leser in verständlicher Sprache und Auslegung tieferes Verständnis und bestimmt den ,,biblischen Ort" im Gesamtzusammenhang der Frohbotschaft (II). Ein dritter Abschnitt gibt Anregungen und Grundlagen zu persönlicher Meditation und Bibelarbeit. Das Wort Gottes als ,,Geist und Leben" soll wirksam werden im täglichen Leben (III). Schließlich werden die Grundgedanken des jeweiligen Evangeliums in Gebetsworte zusammengefaßt. Mehr und mehr sollen Erfahrungen und Anliegen in persönlichem Gebet hingetragen, in liebendem Gespräch dem liebenden Vater Gott anvertraut werden (IV).
Diese neue ,,Sonntagsbibel" ist nicht nur ein kostbares Geschenk für lebenswichtige Tage, wie Erstkommunion, Firmung, Hochzeit, sondern auch ein willkommener Helfer für den Prediger und Katecheten, der Gottes Wort aussät und verantwortlich ist, daß ,,Gottes Wort reichlich in uns wohne"! Ein sehr empfehlenswertes Bibel-, Lese- und Betrachtungsbuch, eine Freude für jeden, der Gottes Wort liebt und lebt.
Ried i. I. *P. Gaudentius Walser*

VOGL OTTO, *Anfang der Hoffnung.* Gottesdienste zum Kirchenjahr. (181.) Pfeiffer, München 1981. Ppb. DM 26.–.

Ein recht praktisches Buch für den Gemeindegottesdienst. Der Großstadtseelsorger Otto Vogl schöpft aus vieler Erfahrung und schreibt eine Fülle von Anregungen für die Vorbereitung der Sonntagsgottesdienste, willkommene Hilfen für den vielbeanspruchten Seelsorger. Aus den drei Lesejahren werden Einführung, Tagesgebet, Fürbitt-, Gaben- und Schlußgebet für 40 Sonntage geboten. Die Texte greifen in der Regel das Thema der angegebenen Schriftlesungen auf und schaffen die Verbindung mit der Erfahrungswelt der Gottesdienstbesucher. Wertvoll auch für Mitarbeiter im Liturgieteam, für alle, die sich mit der Gestaltung eines sonntäglichen Gottesdienstes befassen – ein empfehlenswertes Arbeitsbuch!
Ried. i. I. *P. Gaudentius Walser*

VOGL OTTO, *Euer Herz sei ohne Angst.* Lesestücke und Predigten zum Kirchenjahr. (218.) Pfeiffer, München 1981. Ppb. DM 26.–.

Otto Vogl war Pfarrer in St. Mauritius in München und Dekan des Dekanates München-Menzing. Er starb im Jahre 1978. Die hier vorliegenden Lesestücke und Predigten – 47 an der Zahl – beziehen sich auf Sonntage und Hochfeste des Kirchenjahres und sind im besten Sinn biblische Verkündigung. Das Anliegen des Verfassers: Das Wort der Hl. Schrift wird in seinen inneren Zusammenhängen verstehbar gemacht und in den konkreten Alltag des Christen hineingestellt. Dieses Buch kann dem Seelsorger und Prediger vielfache Anregungen bieten für die Verkündigung.
Ried i. I. *P. Gaudentius Walser*

DIRNBECK JOSEF, *Sonntag für Sonntag,* Meditationen zum Kirchenjahr A. (152.) Pfeiffer, München 1981. Ppb. DM 18.80.

Der Untertitel ,,Meditationen zum Kirchenjahr" deutet die Intention des Bandes an, der der äußeren Form nach so gestaltet ist, daß einem Vers des jeweiligen Sonntagsevangeliums auf der linken Seite eine Überlegung als Meditationsanstoß auf der rechten Seite m. E. typographisch etwas aufwendig gegenübergestellt wird. Sowohl über die Auswahl der Schriftverse als auch über die dazu vorgebrachten Meditationsimpulse (der verwendete Terminus ,,Meditationen" ist leider zu diffus, um informativ zu sein) ist wegen der (legitimen) Subjektivität hier nicht zu befinden. Was die Form der Meditationstexte anlangt, so sind sie in jeweils drei Gesätzchen zu je vier Kurzzeilen dargeboten, was ihnen vom typographischen Eindruck her den Charakter von Lyrik verleiht, die sie aber nicht sind und nicht sein wollen.
Vielmehr soll durch diese Form der Impuls zu einer Spitze verdichtet werden. Der Dreierschnitt in der Anordnung ermöglicht sowohl konzentrisches Kreisen durch Wiederholung oder Abwandlung als auch stufenweise Veränderung des Aspekts. Dieses Formelement und die konzise, einfache sprachliche Formulierung können in

ihrer Wirkung durchaus ,,treffend" auch im tieferen Sinne genannt werden.
Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

PRAUSE EBERHARD / FOELZ SIEGFRIED, *Das Geheimnis laßt uns künden.* Andachten und Gebete zur Verehrung der Eucharistie. (498.) Styria, Graz/St. Benno, Leipzig 1981. Kln. S 349.–, DM 49.–.

Dieses Andachtsbuch fügt sich in die Reihe der im Styria-Verlag bereits erschienenen Werkbücher würdig ein. Es ist gedacht in erster Linie zum Gebrauch in der Gemeinde, aber auch für das persönliche Gebet. Über die Feier der hl. Messe hinaus wurden und werden in vielen Pfarren und religiösen Gemeinschaften Andachten gehalten, sei es am Sonntagnachmittag, sei es zu bestimmten anderen Anlässen, wie Anbetungstagen und -nächten; vielfach sind diese freilich auch schon eingegangen und verkümmert. Mit der allgemein feststellbar neuen Zuwendung zum Gebet sollten auch diese Andachten wieder aufgefrischt und erneuert werden. Nach dem Konzil wurde die Feier des Stundengebetes umfassend neu gestaltet; es ist nicht als Privatgebet des Priesters allein gedacht; inzwischen hat sich auch das ,,Gotteslob" gut eingeführt. Dieses Werkbuch möchte eine Ergänzung sein und besonders zur Verehrung der Eucharistie hinführen, die ja nach der Aussage des Konzils ,,Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" ist. Man kann sich zu verschiedensten Anlässen selbst Andachten zusammenstellen: dafür werden Meditationstexte, Lesungen aus der Tradition, Hymnen, Litaneien, Wechselgebete aus dem ,,Gotteslob", Gebete aus der Tradition, Fürbitten und Texte zum Segen sowie Aufbaumodelle geboten. Das Buch wurde so gestaltet, daß nur noch ein AT oder NT zum Lesen der Schrifttexte notwendig ist. Es eignet sich so für Nachmittagsandachten das ganze Kirchenjahr hindurch, für Anbetungstage oder -nächte in religiösen Gemeinschaften, Kinderandachten, Metten in der Karwoche, Dank- und Bittandachten. Möge dieses Werkbuch vielen feiernden Gemeinden und auch vielen einzelnen Betern innere Bereicherung und religiöse Vertiefung bringen!
Linz *Peter Gradauer*

MISSIONSWISSENSCHAFT

BÜHLMANN WALBERT, *Wenn Gott zu allen Menschen geht.* Für eine neue Erfahrung der Auserwählung. (292.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 29.80.

W. B. setzt in dieser Arbeit seine Gedanken fort, die er in seinen Büchern ,,Wo der Glaube lebt" und ,,Alle haben denselben Gott" bereits anklingen ließ. Es geht ihm um eine neue christlichere Art der Begegnung mit den Menschen anderer Kulturen und Religionen. Er ist der Auffassung, daß alle Religionen von seiten des Menschen den Versuch darstellen, mit dem einen Gott, wie immer sie ihn auch sich konkret vorstellen mögen, in Verbindung zu treten. Gott ist auch in den nicht christlichen Religionen bereits gegenwärtig und Christus ist, wenn auch unerkannt, bereits als der Erlöser aller Menschen am Werk.
B. geht nun sehr kritisch mit den Perversionen des Auserwähltenbewußtseins sowohl im AB wie auch im NB ins Gericht. Nach dieser läuternden Darstellung stellt er überblicksmäßig in positiver Weise die Religionen Afrikas, Asiens und Amerikas aus der Sicht der jeweiligen Völker selbst dar. Dabei läßt er auch die jeweiligen negativen Züge ans Licht kommen. Nachdem er nun das bisher Gesagte in 3 Runden, nämlich AT, NT, Weltreligionen, durchanalysiert hat, widmet er sich in einer 4. Runde der Haltung. Wie wir Christen heute, gerade nach dem II. Vatikanum, den nichtchristlichen Religionen gegenübertreten sollen. Er geht auf die Frage ein, ob es auch in anderen Religionen Offenbarung gibt, ob neben den Büchern des Alten und Neuen Testamentes noch andere Hl. Bücher existieren, wie das Verhältnis zwischen Jesus Christus und den anderen Heilserwartungen zu verstehen ist u. dgl. Schließlich interessiert ihn auch die Überlebenschance der Religionen und er sieht diese im Einsatz für das integrale Heil, wobei sogar die Problematik des Umweltschutzes miteinbezogen wird. Das Buch klingt aus in einer Neubesinnung auf die Sendung der Kirche, die Evangelisierung, die nicht nur im Verkünden der Christusbotschaft bestehen soll, sondern vor allem im Leben dieser Botschaft. Das christliche Weltbild, das Bühlmann aufgrund seiner Analysen erstellt, würde auch den Weg zu einer Gemeinschaft aller Völker und der ganzen Menschheit einschließen. Dem Werk ist ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein reicher Anmerkungsapparat beigefügt.
Etwas erstaunt war der Rez., daß der mit reicher Afrikaerfahrung ausgestattete B. auch das Buch von Hallet ,,Afrika-Kitabu. Ein Bericht", München 1966 als ernsthafte Literatur verwertet. Als Ganzes ist jedoch das Werk von B. allen westlichen Christen sehr zu empfehlen als Hilfe für ein christliches Umdenken bezüglich unserer Auserwählung und unserer Sendung.
Wien *Anton Vorbichler*

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. Missionspriesterseminares St. Augustin, Nr. 32) Steyler-V. 1981. Ppb. DM 32.50.

R. untersucht die Anfänge des ,,Anthropos", indem er sie im Rahmen der damaligen zeitgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Situation darstellt. Im 1. Kap. geht er auf den Katholizismus und die Wissenschaft zur Zeit der Jahrhundertwende ein, wobei er eine ausgezeichnete Schilderung der kirchenpolitischen, gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Situa-

tion entwirft. Dabei kommt er auch auf die Görres-Gesellschaft und deren Zielsetzung, sowie auf die Modernismuskontroverse und deren Bezug zur Görres-Gesellschaft zu sprechen. Das 2. Kap. befaßt sich mit dem Projekt einer neuen Zeitschrift für Völkerkunde und Sprachwissenschaft aufgrund des zeitgeschichtlichen verstärkten Interesse an Ethnologie und linguistischen Forschungen. Ausführlich wird der Plan P. Wilhelm Schmidts zur Gründung eines völkerkundlichen und sprachwissenschaftlichen Fachorgans dargestellt.
Das 3. Kap. bringt die Realisierung dieses Planes von Schmidt. Es werden die Aktivitäten um personelle, ideelle und finanzielle Unterstützung beschrieben, es kommt das Problem der Namengebung der neuen Zeitschrift zur Sprache, es wird die Geschichte von Druckerei und Verlag beschrieben und die Resonanz auf das Erscheinen des „Anthropos" vor Augen geführt.
Der bisher beschriebene Teil der Arbeit von Rivinius umfaßt zusammen mit Vorwort und Einleitung 70 Seiten. Der weitaus größere Teil der Studie ist der kommentierten Vorlage der entsprechenden Dokumente gewidmet. Zunächst wird der auf die Gründung des „Anthropos" bezugnehmende Briefkorpus von 1904–1908 vorgelegt. Danach folgen als Anlage Empfehlungsschreiben verschiedener Persönlichkeiten und Institutionen für die geplante Gründung. Weiterhin wird eine äußerst interessante Werbebroschüre aus der Feder von P. Wilhelm Schmidt angefügt, die praktisch einer Darstellung der missionarischen Bedeutung von Völkerkunde und Sprachwissenschaft gleichkommt und mit vielen Abbildungen ausgestattet ist. Außerdem fügt Schmidt eine äußerst übersichtliche und leicht begreifbare Anleitung zu ethnographischen Beobachtungen für die Missionare bei, die ebenfalls in diesem Bd. der heutigen Öffentlichkeit vorgestellt wird. Ein gründliches Literaturverzeichnis schließt die Studie ab, die als ausgezeichneter Beitrag zur Geschichte der Völkerkunde gewertet werden kann.

Wien *Anton Vorbichler*

SPIRITUALITÄT

BADEN HANS JÜRGEN, *Das Erlebnis Gottes.* Was bedeutet uns die Erfahrung der Mystik? (170.) (Herderbücherei 853) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 7.90.

Den Menschen, die, enttäuscht von der Rationalisierung unseres Lebens (und Glaubens), nach einem umfassenderen Wirklichkeitszugang suchen, möchte der bekannte evang. Pfarrer und christl. Essayist die mystischen Quellen unseres Glaubens erschließen, um nicht die geograph. Flucht in den Osten oder die akustische Flucht in Lärm und Exzesse antreten zu müssen.
Vf. kennzeichnet die Mystik als Rückzug aus der Welt als Sitz der Sünde und Gottesferne, als Durchgang durch das radikale Nichts der via purgativa, als gnadenhafte Erleuchtung in der via illuminativa und schließlich als unio mystica. Des Mystikers ständige Aufgabe ist es, gegen alle Einseitigkeit als personale Klammer die Vermittlung zwischen der materiellen und der spirituellen Welt herzustellen. Jesus Christus ist die personale Krönung und die Gewähr der zwischen beiden geschehenen Versöhnung. Gegen personal-soteriolog., rationalutilitaristische, dualistische oder monistische Engführung stellt Vf. die mystische Dimension als Plädoyer für den Eigenwert des Kosmos und für die persönliche Teilnahme des Menschen an allen Schichten der Schöpfung dar; von einer solchen mystischen Kosmologie könnten die Probleme der Entfremdung des Menschen und der Ökologie gelöst werden. Das eindeutige Ja der Inkarnation findet seinen konsequenten Ausdruck in der Mystik der paulinischen und der johanneischen Schriften. Nur ein verändertes Verhältnis zu dieser mystischen Geisteserfahrung kann die einseitige Orientierung am Buchstaben wettmachen und das große Defizit in den Gemeinden und in der theol. Ausbildung der Geistlichen beheben. Der Mystiker braucht den Tod nicht zu fürchten, denn die bereits jetzt geschehene mystische Verbindung mit Gott teilt sich der gesamten Existenz bis in die leibhaftige Dimension hinein mit, so daß die Rechtfertigung jetzt schon zur Heiligung des Menschen führt. Da mystische Frömmigkeit den Schritt von der Einsicht zur Tat nach sich zieht, gibt es keine Dispens von politisch-gesellschaftl. Pflichten; dieser „mystische Siegel" verleiht der Außenwelt Sinn und entzieht sie dem Nihilismus des Zufalls und des Suizids. In der – gegen alle Verbürokratisierung – im Hl. Geist begründeten societas mystica werden die herkömmlichen gesellschaftl. Schranken gesprengt und Gott, Mitmensch und Mensch in ihrer Unterschiedenheit und in ihrer Einheit erlebt.
Die flüssige Sprache macht das Buch gut lesbar. Die Kehrseite ist jedoch, daß der Autor nicht selten geschichtl. und theol. Positionen in allzu schwarz-weiß-malendem Journalismus zu plakativ und zu wenig differenziert darstellt, z. B. die häufige Attacke gegen theol.-system. Aussagen; die Hinweise auf die „diastatische" Theologie des AT (16.84.88.138); der mißverständliche Hinweis auf die Wiederholbarkeit der Inkarnation (51.135); die zumindest irreführende Verwendung der Begriffe Gnosis und Enthusiasmus usw. Es sind nicht die verschiedenen mittelalterlichen und barocken Strömungen aufgegliedert; auch der Unterschied zur nichtchristlichen Mystik ist – leider – nur am Rande gestreift; es ist vor allem eine Darstellung zentraler Wahrheiten gelebten christl. Glaubens. Der kath. Rezensent entdeckt in den Kapiteln 2–8 vieles, dem er freudig zustimmen kann, etwa: die Dimension der Schöpfung, der Natur, des Kosmos, die „allgemeine Offenbarung" (81), den ganzen Ernst der Inkarnation, die Dimension der Rechtfertigung und Heiligung, die Gegenwart des neuen Lebens in Christus, die bleibende Distanz zwischen Mensch und Gott – gegen einseitige dialektische Theologie, die den Menschen zur Ehre Gottes zerstört (83), gegen eine völlige Verschiebung in

die Zukunft, gegen Engführungen verschiedenster Art. Im ersten Kapitel (11–38) – und gelegentlich später – bleiben ihm jedoch wichtige Fragen, denn diese Ausführungen stehen u. E. noch zu stark unter dem später verneinten Sog der Negation der Schöpfung und des Menschen und unter dem einer einseitigen Rechtfertigungslehre innewohnenden Eifer für die ,,Gottheit Gottes" und scheinen späteren Ausführungen zu widersprechen (vgl. 28 und 53.66.73f.83f). Diese Bedenken gründen etwa in dem zu einseitig negativ geprägten Welt-Begriff (14f), im neuplatonisch anmutenden Rückzug aus der Welt ins totale Nichts (22), in der ,,Entsprechung von Nichtigkeit und Gnade" (23). Die Betonung der Souveränität Gottes kommt in den Verdacht der Willkür (25.28). Auf diesem Hintergrund ist die vorgeschlagene Korrektur Eckeharts durch Luther verständlich, doch ist die Reduktion auf das Problem ,,Gesetz und Evangelium" nicht eine Vereinfachung (27.90)? In Entsprechung dazu ist der Mystiker in Badens Darstellung eher gnostisch angehaucht, d. h. zu sehr der Erde mit Angst, Kreuz, Nacht und Tod enthoben (vgl. 132); das ,,Schon" seiner Erfahrung ist zu wenig durchkreuzt von den ,,Noch-nicht".
Badens Buch führt dankenswerterweise das Gespräch über die gerade auf evangel. Seite nicht selten verdächtige Mystik weiter; dieses Gespräch ist heute besonders wichtig, wo neu nach Gotteserfahrung und Erfahrungstheologie gesucht wird, auch wenn wir manche Akzente anders setzen.

Linz *Walter Wimmer*

RAHNER HUGO, *Worte, die Licht sind.* Mit einem Vorwort von Karl Rahner. (128.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 10.80.

,,Worte, die Licht sind", verlieren nicht ihren erhellenden und wärmenden Glanz. Dies gilt zurecht von der in dem kleinen Bändchen durch Curt Winterhalter getroffenen Auswahl von Worten aus den Werken Hugo Rahners, zumal aus kleineren spirituellen Arbeiten. Karl Rahner läßt im Vorwort seinen Bruder selbst dessen Biographie erzählen und würdigt dessen Werk, das vor allem um die Ekklesiologie, besonders der Kirchenväter, und um Ignatius v. L. kreist. Einzelne Teile des Buches, das in 7 Kapiteln gegliedert ist, geben davon ein beredtes Zeugnis.
H. Rahners Liebe gilt der ,,Ewig jungen Kirche" (I), aber ebenso der mit ihr identischen ,,müden, staubigen Pilgerin durch die Wüste" (28). Er ist zutiefst geprägt von einem christlichen Humanismus, der die ,,Freiheit und Würde des Menschen" (II) voll zum Tragen bringt. Im Kapitel ,,Vom Sinn der Geschichte" (III) haben die Aussagen über die Bedeutung des Abendlandes ihre Aktualität für all jene nicht verloren, die sich neu nach der Bedeutung Europas fragen. Um das Geheimnis des Christusereignisses kreisen die Worte im Abschnitt ,,Das Herz des Ewigen Wortes" (IV). Als ,,Leben für Christus" (V) ist für den Autor sein Ordensgründer Ignatius v. L. exemplarisch, dessen apostolischer Eifer vorbildhaft bleibt. Die im zweiten Vaticanum vorgenommene Zusammenschau von Maria und Kirche findet sich bereits in Rahners Aussagen über die ,,Mutter der Gläubigen" (VI) vorweggenommen. ,,Zwei Gebete" (VII) schließen den Kreis der Gedanken dieses großen Theologen und geistlichen Schriftstellers.
Es ist zu wünschen, daß auch durch diese kleine Auswahl sein Plädoyer für eine humane Lebensgestaltung und die Lebendigkeit und Tiefe seiner echt persönlichen und kirchlichen Spiritualität heute offene Ohren finden. Seine Gedanken warnen vor falschen Alternativen und sind Wegweiser auf der Suche nach der Mitte der christlichen Botschaft.

Linz *Walter Wimmer*

HAMILTON-MERRITT JANE, *Wandlung durch Meditation.* Die einzigartigen Erfahrungen einer Frau aus dem Westen in Thailands Klöstern. (186.) Walter, Olten 1981. Kart. lam. DM 23.–, sfr 21.–.
Wer das Buch von Hamilton-Merritt J. zur Hand nimmt, sollte dem Untertitel Beachtung schenken, der über den genaueren Inhalt Aufschluß gibt. Die Verfasserin, eine gebürtige Amerikanerin, hat sich – in des Wortes vielfacher Bedeutung – auf eine lange Reise begeben. Sie war in den verschiedensten Gebieten Südostasiens; unter anderem war sie als Kriegsreporterin in Vietnam tätig. Immer stärker wächst ihr Interesse am Theravada-Buddhismus, es reift der Entschluß zu einer intensiven Auseinandersetzung. Auf ihrer Suche, den Buddhismus zu verstehen, entdeckt sie die Meditation als allumfassende Dimension. In einem Selbstexperiment will sie dem Geheimnis auf die Spur kommen. Soweit ihr dies als Frau möglich ist, lebt sie ein Jahr lang in buddhistischen Klöstern Thailands (Bangkok und Chiengmai) und läßt sich von erfahrenen Meistern in die Meditation einführen. Im vorliegenden Buch beschreibt sie die ,,Wandlung", die sie dabei erfahren hat. Es ist keine theoretische Unterweisung, die man nachher wiedergeben kann, sondern eine Beschreibung von Vorgängen, die sie an sich und in sich wahrnimmt, die manches Mal im wörtlichen Sinn durch Mark und Bein gehen. Manches läßt an Erlebnisse denken, die im Zusammenhang mit Drogen erzählt werden.
Wie dies für den Theravada-Buddhismus spezifisch ist, haben diese Meditation und die damit gemachten Erfahrungen nichts mit Religion zu tun, sondern sind Veränderungen des eigenen Bewußtseins, aus dem heraus sich dann das Leben anders gestaltet.
Es ist ein Buch, das man mit Interesse und strekkenweise auch mit Faszination liest. Es macht deutlich, daß zwischen ursprünglicher Meditation und dem, was gegenwärtig darunter vielfach verstanden und praktiziert wird, ein himmelweiter Unterschied besteht; zugleich wird man erinnert an diesbezügliche, heute vielfach unverstandene Erfahrungen christlicher Mystiker. Dennoch bleibt manche Frage an den Psychologen und an den Theologen offen.

Linz *Josef Janda*

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.

Piet van Breemen, ein Mann von tiefer Schriftkenntnis, verfaßte bereits drei Bücher (1978 Wie Brot, das gebrochen wird; 1979 Mein Name in seiner Hand; 1979 Gerufen und gesandt), Meditationen zum Gottesbild und Wege zum Glauben nach Schrifttexten für den gottsuchenden Menschen von heute.
In den 13 Kapiteln dieses vorliegenden Werkes geht es dem Autor grundsätzlich um den gelebten Glauben, wie er uns durch die Bibel übermittelt wird. Man spürt seine Liebe und Begeisterung zur Hl. Schrift aus jedem Abschnitt seiner Darlegungen. In den ersten fünf Kapiteln wird versucht, durch biblische Bilder dem lebendigen Gott (Vater, Hirte, Leben, Liebe) näher zu kommen, um schließlich das einzigartige Gottesbild zu erschließen, in dem sich der Unsichtbare und Heilige offenbart: Jesus Christus!
Geführt von den Texten der Bibel wird der Leser hingezogen zur Person Jesu. Überzeugend zeigt der Verfasser, was Jesus für unser Leben bedeuten kann und muß. Dabei geht er den brennenden Problemen des Menschen heute nicht aus dem Wege, vielmehr bringt er sie in Beziehung zu Jesus: die Frage nach dem Bösen, der Ungerechtigkeit, Krankheit, Armut, Schicksale aller Art . . . Der Glaube an Jesus öffnet Quellen der Hoffnung, des Heiles und Trostes. Die erbarmende Liebe Gottes wird sichtbar. Jesus bringt Licht in die Geheimnisse dunkler Lebenswege. Er ist „der HERR", Herr unseres Lebens, Herr über allem, Herr von Zeit und Ewigkeit.
Piets Buch gründet tief im Wort Gottes. Es ist ein Trostbuch in der „Suche nach Gott", begeistert für Jesus und fordert zur Entscheidung für den Herrn.

Ried i. I. *P. Gaudentius Walser*

ZENETTI LOTHAR, *Manchmal leben wir schon.* Wege, die der Glaube geht. (157.) (Pfeiffer-Präsent) München 1981. Ppb. lam. farb. Umschlag, DM 17.80.

Der Verfasser, Pfarrer in einer deutschen Großstadt, legt Texte vor, die hauptsächlich aus Morgenansprachen im Hessischen Rundfunk und aus Kurzansprachen bei Gottesdiensten entstanden sind. Vf. versteht es, besonders mit Sprichwörtern, den Weisheiten von Dichtern und Denkern und mit Erzählungen die Aufmerksamkeit der Leser zu wecken und dann zu den tieferen Fragen des Lebens und zu den Antworten, die der Glaube anbietet, zu führen. In etwa zehn Gedanken werden die jeweiligen Anliegen dargeboten, die in folgenden Themen angesprochen werden: Das Leben wählen, Träume vom Glück, Zwischen Angst und Vertrauen, Durch einen dunklen Gang, Die unvorstellbare Seligkeit. Das Büchlein eignet sich ausgezeichnet für Prediger, die die Hohlheit der frommen „Sprüche" leidvoll empfinden, aber ebenso für Gläubige und Suchende, die eine Handhabe für Meditation annehmen möchten.

Linz *Josef Hager*

SARTORY GERTRUDE u. THOMAS, *Benedikt von Nursia – Weisheit des Maßes.* (144.) (Herderbücherei 884) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 6.90.

Dieses Taschenbuch über Benedikt von Nursia, mit dem die Herderbücherei eine neue Heiligen-Serie eröffnet, könnte man gleichsam als Nachlese zur 1500. Wiederkehr des Geburtsjahres des Vaters des christlichen Abendlandes auffassen. Die Autoren des Bändchens, Gertrude und Thomas Sartory, als profunde Kenner der Geschichte der Spiritualität des westlichen wie des östlichen Christentums bereits bestens ausgewiesen, wollen dabei keineswegs nur eine biographische Skizze des Mönchvaters vom Monte Cassino erstellen; dies um so weniger, als sich seine historische Gestalt zwischen ausgehender Antike und aufkommendem Mittelalter kaum richtig fassen läßt. Da sich Papst Gregor der Große († 604) als einziger geschichtlicher Zeuge Benedikts im zweiten Buch seiner „Dialoge" hauptsächlich auf dessen Wunder bezieht, ist diese Quelle für den Historiker nur in sehr beschränktem Maße brauchbar. Wer jedoch die mystische Sprache dieser Wunderberichte mit ihren Bildern und Zeichen entsprechend zu deuten vermag, dem enthüllt sich der ganze innere Reichtum des großen asketischen Lehrmeisters. Gerade in dieser Richtung interpretieren auch die beiden Vf. Gregors Texte und zeichnen so die „innere Physiognomie" (12) eines Heiligen nach, der auch für unsere moderne Zeit noch viel Faszinierendes an sich hat.
In sechs klar umrissenen Kapiteln werden einige wesentliche Stationen aus dem Leben Benedikts herausgegriffen, auf dem Hintergrund der monastischen Überlieferung kurz durchleuchtet und mit großem Einfühlungsvermögen nach ihrem geistlichen Gehalt gedeutet. Als markantes Ergebnis dieser inneren Biographie – die Autoren nennen sie bezeichnenderweise „Spiritugramm" (41) – tritt uns das Bild eines Mannes entgegen, der durch die vielgerühmte Tugend der *Unterscheidung* („discretio") zur „Weisheit des Maßes" (118) gelangte. Diese Maßgerechtigkeit, die der hl. Benedikt vom Abt wie von Mönchen verlangt und die nichts mit Mittelmaß zu tun hat, gilt von jeher als echt benediktinisch. Sie ist die eigentliche Wurzel wahrer Demut und charakteristisch für jene benediktinische *humanitas*, die in Kunst und Kultur die Jahrhunderte überdauerte und gerade heute wieder zum Ansatzpunkt einer Neugestaltung christlicher Lebenshaltung werden könnte.
Das gehaltvolle Bändchen mit seinen stilgerechten Illustrationen und den knappen, aber aufschlußreichen Anmerkungen ist eine kleine Meisterleistung moderner hagiographischer Darstellung für ein breites Publikum. Wohtuend ist dabei auch die schöne, klare Diktion, die stets sachlich bleibt und Fachausdrücke pädagogisch geschickt zu verwerten weiß. Solchen, die an spiri-

tueller Literatur interessiert sind, wird das Werk gewiß Freude bereiten. Als gediegene Einführung zu den großen Gestalten der christlichen Glaubenswelt ist es Priestern und Religionslehrern wärmstens zu empfehlen. Autoren und Verlag, die mit dieser Publikation einen so verheißungsvollen Anfang gesetzt haben, sei für ihre Mühe aufrichtig gedankt.

Kremsmünster *Konrad F. Kienesberger*

NIGG WALTER, *Lehrmeister der Christenheit in verwirrter Zeit.* Benedikt von Nursia – Katharina von Siena. (142.) (Herderbücherei 871) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 6.90.

Der Züricher Hagiograph W. Nigg macht in diesem Bändchen mit 2 großen Gestalten bekannt, die den Christen unserer Tage richtige Orientierung und verläßliche Maßstäbe für ihren Glauben geben können: Benedikt von Nursia und Katharina von Siena. Beide Heilige wurden in ihren ,,Jubiläumsjahren" schon mit größeren Bibliographien hinlänglich gewürdigt; hier sind die dort gebotenen Lebensbeschreibungen zusammengefaßt. Beiden Heiligen ist gemeinsam, daß sie in Umbruchszeiten, die nach Erneuerung verlangten, gelebt haben. Benedikt von Nursia wurde der Begründer des abendländischen Mönchtums, als die spätrömische Kultur in den Wirren der Völkerwanderung zusammenbrach. Seine kluge, großzügige Ordensregel und der später daraus formulierte Grundsatz ,,Bete und arbeite!" haben sich durch alle die Jahrhunderte bis heute bewährt. Katharina von Siena bemühte sich in der Zeit des ,,abendländischen Schismas" um den Zusammenhalt im Glauben; ihren zähen Bemühungen um die Rückkehr der Päpste aus Avignon nach Rom war Erfolg beschieden; damit wurde auch der Aufstieg Roms neu eingeleitet. Als mutige Frau hat sie schon damals im 14. Jh. ein Beispiel für sinnvolle Emanzipation in der Kirche gegeben. Die knappen, lebendig gestalteten Biographien können zwar die ganze Tiefe der Heiligenleben nicht ausschöpfen, aber doch einleuchtend und trefflich Bezüge der Gegenwart herstellen und aufzeigen, wie aktuell diese beiden Heiligen auch für unsere verwirrte Zeit sind.

Linz *Peter Gradauer*

LAPAUW CAMILLUS, *Teresa von Avila. Wege nach innen.* (221.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Kart. S 160.–, DM 24.–.

Zwei Gründe sind es, die die Werke der hl. Teresa v. Avila so aktuell machen: erstens jährt sich heuer ihr 400. Todestag; der zweite, tiefere Grund ist die Sehnsucht des Menschen, im Gebet Gott zu erfahren. Man wandte und wendet sich mit Hunger an die östlichen Meditationspraktiken, um durch sie Hilfen zur Besinnung und zur Erhaltung der menschlichen Werte zu finden. Dabei hat man völlig vergessen, daß wir im Westen eine reiche Tradition haben, die unserer Mentalität mehr entspricht, unserem Wesen mehr angepaßt ist.

,,Wahre Mystik ist ja ungleich mehr als eine Reihe menschlicher Schritte auf Gott hin, sie ist wesentlich ein Schritt Gottes auf den Menschen zu" (8). Im Zuge dieser Meditationswelle ist man nun daran, Teresa v. Avila, die 1970 als erste Frau zur Kirchenlehrerin proklamiert wurde, neu zu entdecken – und man tut gut daran!

Die Ausführungen des Verfassers, der durch viele Beiträge über das Gebetsleben in der Zeitschrift ,,Christliche Innerlichkeit" und andere Veröffentlichungen, sowie als Exerzitienleiter sehr bekannt ist, wollen nicht als theologische Abhandlung verstanden werden, sondern sie wollen eine praktische Hilfe für ein gottverbundenes Leben geben. Die ,,Innere Burg" der hl. Teresa v. Avila stellt ja ein ,,vertrautes geistliches Gespräch mit ihren Schwestern dar und ist darum einem langen Brief vergleichbar, in dem sich die Gründerin als sichere Lehrerin im geistlichen und mystischen Leben erweist" (28f).

Nach einem die Aktualität hervorhebenden Vorwort gibt der Autor eine Einführung in Teresas Leben und Werk. In einem weiteren Kapitel ,,Teresa in ihrer und unserer Zeit"legt der Verfasser die geistigen Strömungen zur Zeit Teresas dar und zeigt manche Ähnlichkeiten mit unserer Zeit auf. Schließlich geht er auf den Gegenwartsbezug Teresas näher ein, wobei folgende Punkte besondere Beachtung verdienen:

1. Teresa hatte ein hervorragendes, weit über ihre Zeit hinausreichendes ekklesiologisches Verständnis. Sie sieht die Kirche aus der Sicht des mystischen Leibes Christi, und in ihren Schriften bringt sie wiederholt die Liebe zur Kirche zum Ausdruck.
2. Die persönliche Beziehung zu Christus und durch Christus zum dreifaltigen Gott ist von fundamentaler Bedeutung. Das Gottesbild der Kirchenlehrerin Teresa ist das der Bibel und der Glaubensverkündigung.
3. Die Liebe als Gottes- und Nächstenliebe wird als Haupt- und Alleinwert betont.
4. Wichtig ist ein echtes, glaubwürdiges Gebetsleben.
5. Mystik und Tat müssen eine existentielle Lebenseinheit werden, also Gottes- *und* Nächstenliebe.
6. Ohne die heute vielfach verschwiegene Kreuzesliebe und Askese ist ein innerliches Leben nicht möglich.

Nach einer kurzen Entstehungsgeschichte der ,,Inneren Burg" werden wir mit der karmelitanischen Spiritualität vertraut gemacht. Das leicht verständlich geschriebene Werk befaßt sich im weiteren mit den ,,sieben Wohnungen" der ,,Inneren Burg", wobei der Verfasser jedem Kapitel eine kurze Zusammenfassung der jeweiligen ,,Wohnung" gibt und dieselbe anschließend kommentiert.

Grundbedingung für den Eintritt in die ,,Burg" ist das Freiwerden von unnötigen Sorgen und die Notwendigkeit des Betens. Immer wieder wird die Ich-Du-Beziehung zu dem in uns wohnenden dreifaltigen Gott betont. ,,Gegenwart Gottes besagt für Teresa keine statische, sondern eine sehr dynamische Wirklichkeit: Gott ist in

uns gegenwärtig, um sich mitzuteilen, um uns umzugestalten und zu vergöttlichen" (42). Die mit „Der geistliche Start" betitelte Abhandlung beschäftigt sich mit den Schwierigkeiten, die uns begegnen, wenn wir mit unserem Bemühen ernst machen, auf dem Weg des geistlichen Lebens voranzuschreiten. Einigen Kapiteln ist eine „Gebetsführung" angeschlossen. In der 2. Wohnung werden wir von falscher Sicherheit und Selbstgerechtigkeit gewarnt. Mangel an Ganzhingabe hindert uns, im Gebet voranzuschreiten und die verschiedenen „Dürreperioden" gut zu bestehen. Vf. scheint es zweckmäßig, den Begriff „Mystik" näher zu erklären – im Anschluß daran ist von den mystischen Erfahrungen Teresas die Rede. Gerade im Hinblick auf moderne Versenkungspraktiken scheint es wichtig, die Unterschiede zwischen erworbenen Gebetsfreuden und den von Gott geschenkten Gebetsgnaden näher zu beleuchten.
Die mystische Vereinigung, wie Teresa sie versteht, ist in ihrem innersten Kern eine gegenseitige Liebeshingabe. Teresa schildert die unaussprechliche Herrlichkeit der Gotteserfahrung, zu der eigentlich alle Christen berufen wären. Sie bedauert, daß nur wenige dahin kommen, weil sie sich nicht vorbehaltlos Gottes Wirken überlassen.
Die 6. Wohnung – 11 Kapitel umfassend – ist von Teresa am ausführlichsten beschrieben. Dementsprechend widmet auch der Verfasser des Buches der Erklärung dieser Wohnung einen großen Raum und geht ausführlich die einzelnen Kapitel durch, die bereits in die hohe, von Gott bewirkte Mystik führen. Dabei wird den Kriterien der falschen und der echten Mystik ein besonderes Augenmerk geschenkt. Die Vereinigung der Seele mit Gott ist das Thema der 7. Wohnung – „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir" (Gal 2/20).
Wie im ganzen Buch, werden auch hier zahlreiche Belegstellen aus den Werken Teresas (nicht nur aus der „Inneren Burg") angeführt.
Papst Paul VI. hat am 27. September 1970 anläßlich der Proklamation zur Kirchenlehrerin von der hl. Teresa gesagt: „Es ist einstimmig anerkannt, daß Teresa Mutter und Meisterin all derer ist, denen innerliches Leben etwas bedeutet. Eine Mutter voll faszinierender Einfachheit, eine Meisterin von nie genug bestaunter Tiefe." Mit diesen Worten brachte der Papst zum Ausdruck, daß die Lehre der hl. Teresa bezüglich des Gebetes weit über den Rahmen klösterlicher Frömmigkeit hinausreicht, denn „der Fromme von Morgen wird ein Mystiker sein, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein", sagt Karl Rahner.
Die Aktualität des Themas und der Erfahrungshunger unserer Zeit rechtfertigen die etwas umfangreichere Besprechung dieses Werkes.

Linz *Sr. Roswitha Reischl*

SIX J. F./LOOSE H. N., *Charles de Foucauld.* (96.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 19.80.

Jean François Six, schon seit 1958 in guter Erinnerung als Verfasser des über 450 Seiten umfassenden Werkes „Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld" (Editions du Seuil, Paris) mit dem Vorwort von Frère René Voillaume (Prior der Kleinen Brüder Jesu) selbst, hat den Essay geschrieben. Es gibt wohl kaum eine kompetentere Feder für ein Buch, das weiteste Kreise in ansprechender Form in das Leben, die religiöse Entwicklung und den Reichtum des Charismas von Charles de Foucauld einführen will, als die seine. Ausgewogen und einfühlend schildert er die Kindheit, die tolle Jugend, das Durchbrechen seines starken Charakters, den Weg der Gottsuche (auch die weise und milde Art seines Seelenführers), die opferbereiten Wege seines Herzens, das Ringen um eine Form des Ordenslebens, seine Ratlosigkeit und seinen Gehorsam, seine neuen Wege des Einsatzes für die Ärmsten, sein Mit-Leiden unter dem Unrecht der Sklaverei, seinen Kampf für mehr Menschlichkeit, sein Leben von „Nazareth" als notwendige lange Vorbereitung für die direkte Verkündigung des Evangeliums, das Zartgefühl und die Güte dieses „Bruders aller Menschen" bis zum Fruchtbarwerden des Weizenkorns durch den Tod – besonders in den Kleinen Brüdern und Schwestern Jesu.
Das Buch öffnet für viele einen Zugang zum Herzen Charles de Foucauld's und hilft mit, die Anhänglichkeit so vieler Menschen unserer Zeit an Charles de Foucauld über alle Grenzen hinweg weiter zu entfalten. Er hat schon viele zur Gefolgschaft Jesu aufgerufen.
Die wertvollen Bilder von Helmuth Nils Loose in Farbe und in Schwarzweiß vertiefen die menschliche Nähe.
Die Reihe bei Herder, in der schon Johannes XXIII, Maximilian Kolbe, Bernadette Soubirous und Theresia von Lisieux vorgestellt wurden, ist um einen wertvollen Band reicher: Eine Freude für den Leser und Betrachter und ein sehr schönes Geschenk.

Linz *Franz Huemer-Erbler*

KLEIN KARL, *Tanz ins Abenteuer der Wüste.* Das Leben des Charles de Foucauld. (165.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 19.80.

Drei Jahre beharrlicher Nachforschung und der Beschäftigung mit dem von zahlreichen Autoren gesammelten Material haben im Verfasser eine Beziehung zu Charles de Foucauld reif werden lassen, die ansteckt. Er will durch dieses Buch dem Leser die Chance geben, einen Bruder zu entdecken, das Porträt eines Bruders wahrzunehmen, „der von einem Zimmermann bei seinem Namen gerufen wird. Einem Zimmermann, der ihn anfangs ziemlich heftig anpackt, später aber lieber diskret vorgeht und sich in den Armen verbirgt. Einem Zimmermann, der zum Klang einmaliger Rhythmen mit einem Anfänger tanzt. Dürfte der Tanzpartner nicht der eigentliche Held unserer Geschichte sein?"
Dieses Zitat aus der Schlußsequenz spiegelt die Spannung des Buches wider: Karg und konkret erzählend und gerade dadurch hintergründig die Wirklichkeit zeichnend, die der Gestalt Charles

de Foucauld ihre Einmaligkeit gegeben hat: – Jesus. Exakte Daten und Originaltexte sprechen für sich und Unaussprechbares wirkt dadurch, daß es unausgesprochen belassen wird.
Ein starker Anstoß zum Denken und Handeln aus einem Grund, der zu grenzenlosem Vertrauen ermutigt – für Leser, die Charles de Foucauld noch nicht kennen und auch für solche, die ihn schon lange zu kennen scheinen.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

MUTTER TERESA VON KALKUTTA, *Mein Geheimnis ist ganz einfach.* (80.) Kanisius-V., Freiburg/Schweiz 1980. Kart. lam. DM 9.–.

Mutter Teresa ist bekannt geworden durch ihren religiösen und sozialen Einsatz unter den Ärmsten der Armen in den Slums von Kalkutta und in anderen Großstädten Asiens, ebenso durch die Tätigkeit ihrer Schwesterngemeinschaft und durch die Hilfswerke ihrer Förderer. Der Hg. glaubt, ihr „Geheimnis" mit 4 Aussagen beschreiben zu können: ihre Hingabe an Jesus, ihr Gottvertrauen, ihr Dienst an den Armen um Jesu willen, ihr Leben in absoluter Armut. Diese Einstellung und Haltung wird erläutert an Hand von einigen Ansprachen, die Mutter Teresa gehalten hat, so die 2. Nobelpreisrede vom 11. Dezember 1979 in Oslo, die Ansprache beim Deutschen Katholikentag in Freiburg i. Br. im Sept. 1978, die Ansprache in der Universitätskirche von Cambridge am 10. 6. 1977, die Ansprache in London am 25. 4. 1973, ferner ihre Botschaft an ihre Mitarbeiter und 2 Interviews. Einige geistliche Texte und Gebete runden das geistige Bild dieser großen Zeugin der christlichen Nächstenliebe ab. Das Büchlein hat dokumentarischen Wert und vermag dem Leser auch den Stellenwert der christlichen Caritas näherzubringen.
Linz *Peter Gradauer*

LUCIANI ALBINO, Papst Johannes Paul I., *Im Geiste Jesu.* Das Beispiel des hl. Alfons von Liguori. (64.) Herder, Wien 1981. Ppb. S 52.–, DM 7.80.

Der „pastorale Papst der 30 Tage" hinterläßt damit ein kleines Vermächtnis; es handelt sich um einen Brief des Patriarchen von Venedig an die Priester von Venedig zum Gründonnerstag 1972; Anlaß dazu war die Hundertjahrfeier der Ernennung des hl. Alfons v. L. zum Kirchenlehrer. Der spätere Papst zeichnet mit wenigen Strichen seine Persönlichkeit, sein Wirken als Priester, Ordensgründer, Bischof und Theologe. Er schöpft dazu vor allem aus dem reichen Schrifttum des Heiligen. Die Lektüre dieses Briefes offenbart die innere, geistliche Verwandtschaft dieser beiden großen Männer. In Bewunderung und bewußter Nachahmung gelingt dem Vf., die Verbindung vom hl. Alfons zu unserer Zeit zu finden. So können die Ausführungen in ihrer unaufdringlichen Art und ihrem erfrischenden, fröhlichen Stil auch heute den Priestern Anregung zu „ein wenig Besinnung" geben.
Linz *Peter Gradauer*

KATH. GLAUBENSINFORMATION FRANKFURT, *Helft den Menschen glauben.* Bd. 2: Zeuge sein in Glück und Leid. (96 S. Abb.) Knecht, Frankfurt/M. 1980. Ppb. DM 15.80.

Wie der Christ in Freud und Leid, auch angesichts des Todes, Zeugnis für seinen Glauben an Christus geben kann, ohne andere zu verletzen oder zu überrumpeln, dazu will dieser Band anregen. Es werden daher auch psychologische Erkenntnisse, menschliche und seelsorgliche Erfahrungen weitergegeben, um Schwierigkeiten und Fehlverhalten im Umgang mit Menschen zu vermeiden. Die reichliche, manchmal auch humorvolle Illustration, die aufgelockerte Gestaltung des Textes, vor allem aber das Grundanliegen dieses Buches werden engagierte Christen gern zu dieser Hilfe greifen lassen.

KATH. GLAUBENSINFORMATION FRANKFURT, *Helft den Menschen glauben.* Bd. 3: Glaubenszeugnis in der Familie. (95 S., Abb.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Kart. DM 16.80.

Der Band bietet einerseits eine Bestandsaufnahme der heutigen Familiensituation in bezug auf Gläubigkeit, der Möglichkeiten und Grenzen des gegenseitigen Glaubenszeugnisses, andererseits auch Anregungen zum Glaubenszeugnis, dessen Herzstück das Tun im Miteinanderleben, im gemeinsamen Mahl, im Feiern, im gläubigen Aushalten aller menschlichen Mangelhaftigkeit ist. Viele Eltern werden dankbar sein für die Hinweise zur religiösen Erziehung im Vorschulalter und die so schwierige Begleitung Jugendlicher auf ihrem Weg zu einem personalen Glauben.

LAGARDE CLAUDE/JAQUELINE, *Der wunderbare Fischzug.* Biblische Gleichnisse den Kindern erzählt. (96 S. m. Farbbildern) Herder, Freiburg 1981. Ppb. lam. DM 16.80.

Diese aus dem Französischen übernommene Kinderbibel unterscheidet sich von anderen dadurch, daß sie nicht einfach das Leben Jesu nacherzählt, sondern in neun Themenkreisen versucht, durch die biblischen Erzählungen eine Begegnung mit Jesus Christus anzubahnen: Jesus kann auch für das Kind zur großen Hoffnung werden, weil er Krankheit und Hunger, Leiden und Tod besiegt, Brot des Lebens ist; er ist der König, auf den Israel hoffte und mit ihm jedes Menschenherz. Hinführung zu Gebet und Meditation sowie zur Liturgie sind Anliegen dieses Buches.
Ein kurzer Kommentar zu den einzelnen Schriftstellen, der eine wohltuende „geistliche, typologische manchmal auch allegorische Auslegung" (S. 96) vorschlägt, ermöglicht es dem Erwachsenen, den Kindern einen tieferen Zugang zu den Texten zu vermitteln, z. B. auch ein rein historisches Verständnis der Kindheitserzählungen zu vermeiden.
Die einfache, sich nahe an den Urtext haltende Sprache und die farbenprächtigen Bilder werden mit dazu beitragen, daß Kinder gern in diesem

Buch schauen und lesen. Es wäre ein schönes Geschenk für Kindergarten- und Volksschulkinder und für Erzieher in Familie, Kindergarten und Volksschule eine Hilfe, mit Jesus vertraut zu machen, Hoffnung auf Erlösung und Leben zu wecken.

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.

In der Advent- und Weihnachtszeit suchen Erzieher immer wieder nach Geschichten und Spielen, die besinnlich sind, einstimmen auf das große Fest, den Kindern Gelegenheit geben, das Festgeheimnis im Spiel zu meditieren. Die bekannte österreichische Kinder- und Jugendbuchautorin kommt mit dem vorliegenden Buch diesem Bedürfnis entgegen. Für Kinder im Volks- und Hauptschulalter erhält es zeitgemäße, spannende und oft auch witzige Weihnachtsgeschichten, die auch gespielt werden können; kleine Theaterstücke sind darin zu finden, die man nach dem Rat der Autorin „auch ohne Bühne und ohne großen Aufwand in Kirche und Schulklasse" (S. 127) aufführen kann, die aber auch beim Vorlesen gefallen und im Stegreif gespielt werden können.
In Heimen, Schulklassen, Jugendgruppen wird dieses Buch wertvolle Dienste leisten; viele Kinder werden auch gerne selber darin lesen.

Linz *Sr. Mirjam Griesmayr*

VERSCHIEDENES

DIETRICH M. / GREISENEGGER W., *Pro und Kontra Jesu Hochzeit.* Dokumentation eines Opernskandals. (412.) Böhlau, Wien 1980. Kart. lam., S 248.–.

Die Oper „Jesu Hochzeit" (Text von Lotte Ingrisch, Musik von Gottfried von Einem) wurde als Auftragswerk für die Wiener Festwochen 1980 geschrieben und komponiert. Die Uraufführung erfolgte am 18. Mai 1980 in Wien und wurde live von ORF und ZDF im Fernsehen übertragen. Vor der Aufführung war es bereits zu Aktionen gegen und für das Werk gekommen, was M. Dietrich und W. Greisenegger (Inst. f. Theaterwissenschaft an der Univ. Wien) zur vorliegenden „Dokumentation eines Opernskandals" veranlaßte, in der einerseits Beiträge von Musik-, Theaterwissenschaftlern, Theologen und Juristen versammelt, andrerseits auf etwa 200 Seiten Stellungnahmen in den Medien und Briefe an die Künstler und den ORF abgedruckt wurden, beginnend mit einem leider eher unverständlichen Beitrag in der Wiener Kirchenzeitung vom 10. 2. 1980, also bereits drei Monate vor der Aufführung, der manche Emotionen gegen die Oper ausgelöst haben mag.
Leider fehlt in diesem Bd. eine Analyse der Eskalation der Stellungnahmen, die nicht selten die Grenze des massiv Aggressiven und Gemeinen weit hinter sich lassen und ihrerseits wieder Gegenäußerungen hervorriefen. Die Dokumentation zeigt in bestürzender Weise die mangelnde Fähigkeit einzelner kirchlicher Kreise (ihre nähere soziologische Ortung wäre auch für die Pastoral interessant, wird aber nicht geboten) im Umgang mit symbolischen Formen, da der sog. Skandal vermutlich durch die Unkenntnis oder das Unverständnis eines Sachverhalts ausgelöst wurde. Bei der Oper handelt es sich um ein Mysterienspiel, dessen zentrales Thema die Annahme des Todes durch Jesus bereits am Beginn seines öffentlichen Wirkens ist. Der Tod tritt in der Oper aber nicht als männliche oder geschlechtsneutrale Allegorie (Sensenmann) auf, sondern als weibliche Person (Tödin), unter derem schönen Kleid ein Knochengerippe verborgen ist. Die Annahme des Todes durch Jesus wird im Operntitel mit der Chiffre „Hochzeit" symbolisiert, was bei oberflächlich-naiven Lesern von Pressemitteilungen die Assoziation an eine Art bürgerliche Vermählung Jesu hervorgerufen haben mag, die allerdings völlig gegen die eigentliche Aussageintention des Werks gerichtet ist, das von einer tiefen Betroffenheit vom Mysterium des Todes Jesu getragen wird.
In dieser Dokumentation hätte man sich auch den Abdruck des (ohnehin kurzen) Librettos gewünscht sowie eine (sozialpsychologische) Darstellung und Analyse der Kräfte, die einem solchen Mißverständnis eines Sachverhalts eher zum Durchbruch verhelfen als seinem Verständnis.

Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

HEIM WALTER, *Kleines Wallfahrtsbuch der Schweiz.* (159 S, 38 Abb.) Kanisius-V., Freiburg/Schweiz o. J. Kart. lam. DM 10.–.

Die Schweiz besitzt neben alten Gedenkstätten der Geschichte auch viele Wallfahrtsorte, große und kleine, solche mit ehrwürdigem Alter und solche, die in neuerer Zeit wiedererweckt oder neu begründet wurden. Ein Fachmann für Volkskunde und Liturgiewissenschaft sowie Archivar einer religiösen Gemeinschaft unternimmt es, in knappen Worten, die aber jeweils das Wesentliche über Entstehung, Einzugsgebiet, Wallfahrtsfrequenz aussagen, die Wallfahrtsorte hauptsächlich der Deutschschweiz, im wesentlichen nach Kantonen geordnet, vorzustellen. Die meisten sind Orte der Marienverehrung; dazu kommen aber auch Gedenkstätten anderer Heiliger wie Anna, Bruder Klaus, Antonius Einsiedler, Antonius von Padua, Wendelin. Aufschlußreich ist auch die vorangestellte „Geschichte der schweizerischen Wallfahrt im Überblick". Das gut illustrierte Bändchen belastet einem Besucher der Schweiz nicht ungebührlich das Reisegepäck, kann aber anregende Hinweise für einen besinnlichen Besuch des gastfreundlichen Landes geben.

Linz *Peter Gradauer*

WALLHOF HANS, *Licht aus Zillis*. Die schönsten romanischen Geschichten der Wunder Jesu. (36 S, 16 farb., 4 schwarzweiße Abb.) Walter, Olten. Ppb. sfr 18.–, DM 19.50.

In der Martinskirche von Zillis im Kanton Graubünden, Schweiz, befindet sich als Deckengemälde der wohl bekannteste und auch wertvollste Bilderzyklus mit 153 quadratischen Einzelbildern aus der romanischen Zeit zwischen 1100 und 1150. Sie haben das Leben Jesu zum Inhalt. Hier werden die Bilder der Wunder dargeboten, die Jesus als Herrn über die Natur und ihre Kräfte darstellen. Die Wunder Jesu brachten damals die Leute ins Staunen; die Bilder und Berichte darüber sollen auch die Menschen unserer Tage immer neu hellhörig machen für die Taten Gottes. Dafür ist diese Bildmappe ein taugliches und vorzügliches Hilfsmittel und wird besonders Freunden der Bildmeditation Freude und Anregungen vermitteln.

Linz *Peter Gradauer*

BOLT DAVID, *Am achten Tag*. Erzählung. (140.) Kerle, Freiburg 1981, Kln. DM 22.–.

Bolt versucht, die atl. Schöpfungsgeschichten in poetischer Form darzustellen, was gewissermaßen einer Poetisierung der Poesie gleichkommen würde und weswegen dieser Versuch auch scheitern mußte. Denn die poetischen Verfahren müßten von außergewöhnlicher Raffinesse sein, um die atl. Vorlagen einholen zu können. In dieser Erzählung in 22 Kapiteln hält sich Verf. eng an die Darstellungen in der Genesis, übernimmt daraus den Ablauf der Handlung und Redeelemente und füllt den Zwischenraum poetisch auf, was auf den Leser allerdings so wirkt, als seien Naturdarstellungen, Tierbegegnungen, Gespräche etc. nur eine Art Staffage mit Lückenbüßereffekt, um die Kargheit der atl. Darstellungen etwas auszuweiten. – Die in den Anmerkungen angeführten Hinweise auf AT-Stellen lassen ein etwas eigenartiges Bibelverständnis des Autors vermuten.

Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

REICHERT HEINRICH G., *Urban und human*. Unvergängliche lateinische Spruchweisheit. (376.) Eos-V., St. Ottilien[5] 1980. Geb. farb. Glanzkasch., DM 9.80.

Das Buch, geschrieben von einem trefflichen Kenner und begeisterten Verehrer der lateinischen Sprache, vermittelt dem Leser Sprichwörter, geflügelte Worte, Sentenzen und Kernsätze im weitesten Sinn, also nicht nur Worte, die schon und bloß bei den Römern im Schwange waren; es wurde vielmehr auch vieles einbezogen, was die Bibel, das christliche Mittelalter, die Renaissance und auch die Neuzeit bis zur Gegenwart geprägt haben. Zu den einzelnen Sprichwörtern und lehrhaften Sätzen gibt es Hinweise auf die Quellen, die Herkunft und Umstände der Entstehung, die Deutung des Inhalts. Das Buch entstand in der Hinwendung zu echter Humanität – während der Wirren der Kriegszeit, aus der Liebe zu klassischer Philologie, besonders zur lateinischen Sprache; es wollte auch „nicht anderes als Freude am schön geschliffenen Ausdruck wecken und damit den Geschmack bilden helfen. Von selbst erzieht es dabei zum Nachdenken, zur Wahrheit, zum Edlen, zum Schönen und damit zum Göttlichen". Aus dieser Zielsetzung heraus möchte man dem Buch wünschen, daß es in viele Hände kommt.

Linz *Peter Gradauer*

GERTRUD VON LE FORT, *Hymnen an die Kirche*. (84.) Ehrenwirth, München[7] 1981. Ln. DM 28.–.

Die Neuausgabe der „Hymnen an die Kirche" zum 10. Todestag der Dichterin fällt in eine Zeit, in der gegenüber 1924 (Erstauflage) solch hymnischer Preis der Kirche nicht nur den Erfahrungen des mühselig pilgernden Gottesvolkes, sondern auch Identifikationsproblemen mit dieser Kirche, Kirchenkritik oder pragmatischen Reduzierungen auf gesellschaftliche Funktionen gewichen scheint. Ein neues „Erwachen der Kirche in den Seelen" (Guardini) wird sicher am Ende unseres Jahrhunderts ein anderes Gesicht tragen, falls es uns geschenkt wird. Wer im Bewußtsein dieses tief gewandelten Horizontes die Hymnen an die Kirche neu zu lesen beginnt, wird trotz mancher Überschwänglichkeit der Sprache durch Farbe, Zartheit und Kraft der Bilder einer Dichterin herausgefordert, sich der Frage nach dem Mysterium der Kirche neu zu stellen, das hinter ihrem Pilgerkleid verborgen ist. Denn die Frage bleibt bestehen, ob der Funke solcher Visionen, in denen sich Dichtung und Glaube berühren, für die Existenz in der Kirche und die Arbeit in ihr für eine Kirche der Zukunft zu entbehren sind.

Graz *Johannes Marböck*

Band 6 der Monographie-Serie der "Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt"

David Peter Seccombe

POSSESSIONS AND THE POOR IN LUKE-ACTS

Dissertation submittet for the PH. D. degree in the University of Cambridge, 1978 (Prof. C.F.D. Moule - J.P.M. Sweet)

The aim of this study has been to discover and relate to each other the various messages Luke intends with the large quantity of material on possessions and the poor he has included in the Gospel and Acts. Conclusions are also drawn regarding the self-consistency of his material and its destination and purpose.

Chapter 1 is an introduction to previous study of these problems, and defines the questions with which this study is to deal and the method to be employed.

Chapter 2 argues that "the poor" in Luke 4,18; 7,22; 1,52 and 6,20 is a characterization of Israel in its great need for salvation, and not at all a socio-economic category. An initial understanding of "the poor" as suffering Israel develops in the Gospel to a notion of the poor as the true Israel who are willing to identify with the suffering Son of man.

Chapter 3 shows that the passages in the Gospel which contain the idea of renunciation of possessions (14,25-35; 18,18-30) are not intended to convey an ideal of poverty or teach a general demand for total renunciation, but to indicate the limitless character of true descipleship.

Chapter 4 examines those passages which offer guidance for the Christian's ongoing attitude to and use of possessions. It argues that Luke's ethical understanding is consistently influenced by his conviction of the reality of the coming Kingdom of God. Luke 12,13-34 and Luke 16 are treated, as well as the place of charity, the literal poor, and stewardship in Luke's thinking.

Chapter 5 argues that Luke's description of the Jerusalem church in Acts are primarily apologetic, intended to establish the authenticity of the Christian church as the community of God's People. Secondarily, however, it presents an embodiment of present anticipatory realization of the life of the future Kingdom.

Chapter 6 draws together and relates the various parts of the study.

Zu bestellen bei: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt; A-4020 Linz, Harrachstraße 7/Austria.

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 Christentums in unserer Heimat darf das Buch, das auf Harmonisierung 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.

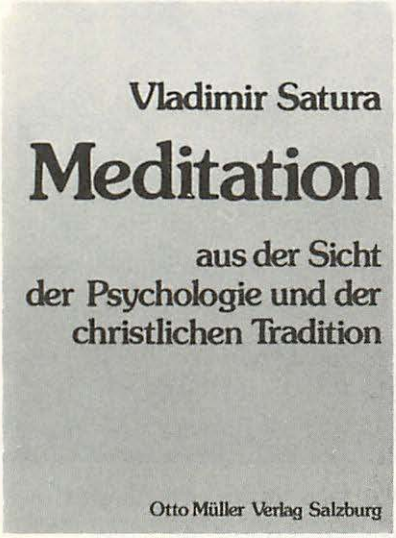


Weitere lieferbare Bände:

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

Die meditative Versenkung zu kultivieren, entspricht einer der besten Traditionen des Christentums



Vladimir Satura

Meditation – aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition

Ca. 96 S., brosch., ca. DM/Sfr 15,80

Dieses Buch bietet einen Einstieg. Es will Wege zur meditativen Sammlung und Konzentration zeigen. Satura stellt die Erfahrungen asiatischer Herkunft, christlicher Tradition und psychologischer bzw. psychotherapeutischer Techniken einander gegenüber, weist aber auf die uns näherliegenden Methoden der christlichen Spiritualität besonders hin.

Saturas Sprache ist keineswegs esoterisch, sie besticht vielmehr durch ihre Sachlichkeit. Der Erfahrungshintergrund des Buches ist seine 15jährige Praxis als Leiter von Meditationskursen.

Meditierende und auch Anfänger, die wissen wollen, wie sie Meditation richtig betreiben sollen, wie sie weiterkommen, finden hier eine gute Anleitung und Einführung.

Am Schluß des Büchleins sind zahlreiche Bibelstellen erwähnt, die sich für das thematische Meditieren besonders eignen.

Otto Müller Verlag Salzburg

Christliches Denken und wissenschaftliches Weltbild in einer neuen Sicht

Lucien Podeur

Modernes Weltbild und christlicher Glaube

Ca. 132 S., brosch., ca. S 182,–, DM/Sfr 26,–

In allgemein verständlicher Weise beschreibt L. Podeur die Weltbilder, die von der Bibel, dem mittelalterlichen Denken und dem Positivismus vermittelt wurden. Er versucht, auf diese Weise zu erklären, daß alle Bemühungen, christliches Denken mit dem von der Wissenschaft hervorgebrachten Weltbild zu vereinen, bisher gescheitert sind.

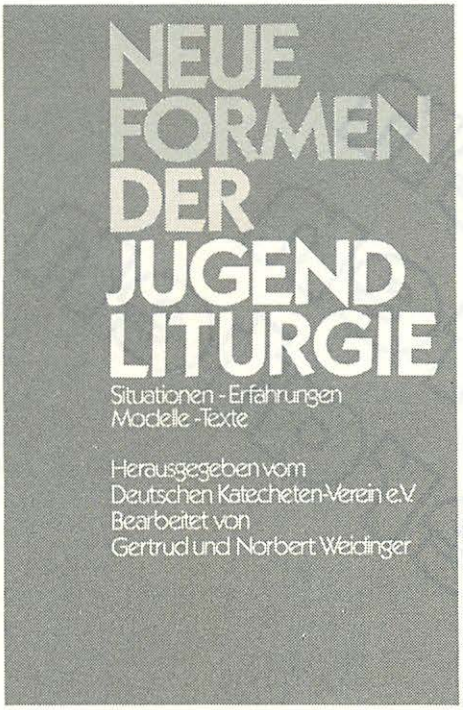
Religion liefert keine Erklärung für das Weltall, obwohl sie vom Menschen oftmals herangezogen wurde, die Lücken seiner Unwissenheit zu schließen.

Es scheint deshalb trotz der versuchten Synthese von Teilhard de Chardin unumgänglich, die Eigenständigkeit der materiellen Wirklichkeit offen anzuerkennen.

Der Autor versucht daher, das von Monod gebotene Weltbild mit christlicher Glaubenshaltung zu vereinbaren. Er versucht, in dieser neuen Wirklichkeit den Platz wiederzufinden, der Gott zukommt.



Otto Müller Verlag Salzburg



Neue Formen der Jugendliturgie

Situation – Erfahrungen – Modelle – Texte
Herausgegeben vom Deutschen Katecheten-Verein e.V.
Bearbeitet von Norbert und Gertrud Weidinger
Ca. 200 Seiten, Kst., ca. DM 26,80

«Verliert die Kirche die Jugend?» fragen die einen besorgt angesichts sinkender Zahlen bei jugendlichen Gottesdienstbesuchern. Andere verweisen auf die letzten Katholiken- und Kirchentage und schwärmen von einem «neuen religiösen Frühling unter der Jugend». Dazu legt das Buch eine Situationsanalyse vor, die auf einer breit angelegten Umfrage im deutschsprachigen Raum beruht. Dann werden viele erprobte Beispiele (Texte) von Jugendgottesdiensten angeboten, vor allem nicht-eucharistische Formen (Frühschicht, Spätschicht, liturgische Nacht u.ä.)

Arbeitshilfen für einen lebendigen Gottesdienst

Heriburg Laarmann
Freude am Glauben
Kinder- und Familiengottesdienste im Kirchenjahr
164 Seiten, Kst., DM 19,80

Agnes Wiederstein (Hg.)
Religiöse Elemente in der Kindergruppe
Modelle aus der Praxis. 160 Seiten, mit zahlr. Abb., Kst., DM 16,80

Bernhard Honsel
Jeder Tag ein neuer Anfang
Zwölf Bußgottesdienste
148 Seiten, Kt., DM 18,80

Franz Kaspar/Dieter Zeller (Hg.)
Predigten zum Lesejahr A
Unter Mitarbeit v. Gottfried Bitter, Ottmar Fuchs, Heinz Ulbricht, Dieter Zeller und Leo Zirker. 2. Auflage,
166 Seiten, Kst., DM 19,80

Franz Kaspar/Dieter Zeller (Hg.)
Predigten zum Lesejahr B
Unter Mitarbeit v. Gottfried Bitter, Ottmar Fuchs, Franz-Josef Helfmeyer, Hans Schaller, Paul Sumser.
148 Seiten, Kst., DM 19,80

Franz Kaspar/Dieter Zeller (Hg.)
Predigten zum Lesejahr C
Unter Mitarbeit v. Gottfried Bitter, Ottmar Fuchs, Franz-Josef Helfmeyer, Josef Pietron, Paul Sumser und Paul Wehrle.
152 Seiten, Kst., DM 19,80

Matthias-Grünewald-Verlag
Mainz

In allen Sparten gut beraten

AUSTRIA

DIE ÖSTERREICHISCHE VERSICHERUNG

Austria-Haus, Linz, Figulystraße 32
Telefon 0 73 2/54 3 84 – 86

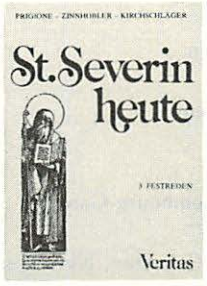


Satura, Vladimir

RELIGION UND SEELISCHE GESUNDHEIT

Psychotherapeutische Momente in der religiösen Erfahrung
88 Seiten, 13,5 x 20,5 cm, broschiert, S 78.–

Verschiedene Religionen haben sich zu allen Zeiten bemüht, den Menschen nicht nur von seinem moralischen Übel, sondern auch von seinem seelischen Leiden zu erlösen.
Seit etwa einem Jahrhundert gibt es in unserem abendländischen Kulturkreis Spezialisten für die Erkennung und Heilung seelischer Störungen. Es scheint zunächst, daß die religiöse Erfahrung in dieser Hinsicht heute keine Bedeutung mehr hat. Wenn man aber die moderne Psychotherapie näher betrachtet, fällt einem auf, daß sie sich viele vorwissenschaftliche Erfahrungen zunutze macht. Es scheint deswegen berechtigt, auch die religiöse Erfahrung daraufhin zu prüfen, inwieweit sie die seelische Gesundheit fördern bzw. wiederherstellen kann.
Der Autor des vorliegenden Werkes versucht, solche Momente aufzuzeigen, indem er von der Analyse sowohl der krank- wie auch der gesundmachenden Mechanismen ausgeht und auf einige Entsprechungen innerhalb der religiösen Erfahrung hinweist. Es handelt sich nach ihm dabei um jene Möglichkeiten, die man in der Fachsprache als „kleine Psychotherapie" bezeichnet.



Titularerzbischof Dr. Gerolamo Prigione
Universitätsprofessor Dr. Rudolf Zinnhobler
Bundespräsident Dr. Rudolf Kirchschläger

ST. SEVERIN HEUTE

20 Seiten, 12 x 16,5 cm, broschiert, S 15.–

„St. Severin heute" benennen die Herausgeber eine kleine Festschrift, in der drei Reden festgehalten sind, die anläßlich des 1500. Todestages Severins in Enns-Lorch gehalten wurden. Faszinierend sind diese Streifzüge in unsere Vergangenheit, aber ebenso beeindruckend die Gegenwartsbezüge, die die Festredner herstellen.
Die unruhige Zeit vor der beginnenden Völkerwanderung, das damals schon sehr aktuelle Flüchtlingsproblem, hat deutliche Parallelen, die uns den Zugang zur Gestalt des Heiligen und zu seinem Wirken erleichtern.



Zinnhobler, Rudolf

DER HEILIGE SEVERIN

24 Seiten, 12 x 16,7 cm, broschiert, S 18.–

Am 8. Jänner 1982 jährte sich zum 1500. Mal der Todestag des hl. Severin, jenes überragenden Mannes, der zur Zeit der Völkerwanderung, einer Zeit des Umbruchs und des Zusammenbruchs, wahrhaft Großes in unserer Heimat geleistet hat. Severin war gekommen, um den Menschen in ihrer materiellen und geistigen Not beizustehen, ihnen aber vor allem den Weg zu Gott zu weisen. Er liebte das Gebet und die Einsamkeit, war aber auch immer zur Stelle, wenn man ihn brauchte. Der Kern seiner Botschaft läßt sich in die Worte zusammenfassen: fasten, beten, anderen Gutes tun.
Modern ausgedrückt könnte man sagen: sich selbst unter Kontrolle halten, den Kontakt mit dem Herrgott nicht aufgeben und dasein, wenn einen der andere braucht. Das ist wahrhaftig auch ein Programm für den Christen unserer Tage.

VERITAS LINZ – WIEN
verlag

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Patriarch Maximos V. Hakim, Die Stellung der melkitisch-griechisch-katholischen Kirche zur Ehescheidung.
P. Bernhard Häring, Ein Gott des Erbarmens und der Gnade. Ein Vermächtnis des hl. Alfons Maria von Liguori für Moral und Pastoral.
P. Roman Bleistein, Tourismus-Pastoral.
Wilhelm Zauner, Die Kirche und das Geld.

Inlandsbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel.
Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.
Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.
Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrgangs nachgeliefert.

Auslandsbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland: Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
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.

Bezugspreise ab Jahrgang 1982	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 700.—	bfr 220.—
übriges Ausland	öS 270.—	
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): Oberösterreichischer Landesverlag, A-4020 Linz, Landstr. 41
Hersteller: Oberösterreichischer Landesverlag, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Harrachstraße 7
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Harrachstraße 7

BEDEUTENDE OBERÖSTERREICHER



Oberösterreicher

Lebensbilder zur Geschichte Oberösterreichs, Band 1, herausgegeben von Alois Zauner und Harry Slapnicka

268 Seiten, 16 Schwarzweißbilder, Efalin. öS 248,--, DM 38,--.

Ein Stück oberösterreichische Geschichte repräsentieren diese sechzehn Biographien von Politikern und Künstlern, von Wissenschaftern und Erfindern, die dieser erste Band der neuen Reihe enthält:

Ludwig Andreas Graf Khevenhüller

Bartolomeo Altomonte

Anton Hye

Friedrich Simony

Johann Ev. Lamprecht

Julius Strnadt

Hermann Bahr

Michael Mayr

Josef Dametz

Hedwig Bleibtreu

Franz Xaver Müller

Franz Dinghofer

Josephus Calasanctius Fließer

Gustav Putz

Margret Bilger

Koloman Holzinger

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung

OLV-Buchverlag
Oberösterreichischer Landesverlag



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt

Maximos V. Hakim:	Die Stellung der melkitisch-griechisch-katholischen Kirche zur Ehescheidung
Bernhard Häring:	Ein Gott des Erbarmens und der Gnade
Ferdinand Dexinger:	Orientierung im christlich-jüdischen Gespräch
Arnold Jurgens – Robert Delaney:	Die Heilige Schrift lesen, wie Jesus es tat
Roman Bleistein:	Tourismus-Pastoral
Karl Lenfers:	Priesterausbildung in der Praxis
Hugo Bogensberger:	Erfahrungen mit Pfarrgemeinderäten in Österreich

130. Jahr 1982 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1982

Abhandlungen — Seite

Maximos V. Hakim: Die Stellung der melkitisch-griechisch-katholischen Kirche zur Ehescheidung 205
Bernhard Häring: Ein Gott des Erbarmens und der Gnade 217
Ferdinand Dexinger: Orientierung im christlich-jüdischen Gespräch 228

Pastoralfragen

Arnold Jurgens – Robert Delaney: Die Heilige Schrift lesen, wie Jesus es tat 239
Roman Bleistein: Tourismus-Pastoral 248

Mitteilungen

Karl Lenfers: Priesterausbildung in der Praxis 257
Hugo Bogensberger: Erfahrungen mit Pfarrgemeinderäten in Österreich 261

Berichte

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 268

Literatur

Eingesandte Werke und Schriften 272
Buchbesprechungen 274

Philosophie, Bibelwissenschaft AT, Bibelwissenschaft NT, Moraltheologie, Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Pastoraltheologie, Sozialwissenschaft, Religionspädagogik, Spiritualität

Bezugsbedingungen und Impressum ..... letzte Seite

Redaktion: DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprofessor, A-4010 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Johannes Marböck, o. Univ.-Prof., A-8010 Graz, Bürgergasse 2. Dr. Rudolf Zinnhobler, a. o. Univ.-Prof., A-4040 Linz, Petrinumstraße 12. Dr. Wilhelm Zauner, o. Hochschulprof., A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29.

Anschriften der Mitarbeiter: Sa Beatitude Maximos V. Hakim, Patriarche Grec-catholique d'Antioche et de tout l'Orient, d'Alexandrie et de Jerusalem, Bab Esch-Scharqi, B. P. 22249, Damas. Syrie. P. Dr. Bernhard Häring CSSR, Collegio Sant'Alfonso, Via Merulana, 31, I-00100 Roma, Italia. Univ.-Doz. DDr. Ferdinand Dexinger, Hainburger Straße 26/17, A-1030 Wien. P. Arnold Jurgens MHM, Mittelstraße 12, D-7000 Stuttgart 1. P. Roman Bleistein SJ, Zuccalistraße 16, D-8000 München 19. Pfarrer Karl Lenfers, Rottmannstraße 111, D-4730 Ahlen. Dipl.-Kaufmann Hugo Bogensberger, Grillparzerstraße 5, A-1010 Wien.

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

MAXIMOS V. HAKIM

Die Stellung der melkitisch-griechisch-katholischen Kirche zur Ehescheidung

In der folgenden Studie wird der Ausdruck ,,Ehescheidung" im weiten Sinn genommen. Er bezeichnet jede Auflösung einer Ehe, wie sie von der kirchlichen Autorität ausgesprochen wird. Er bezieht sich ebenso auf die katholische Praxis wie auf die der Orthodoxen.

Die melkitisch-griechisch-katholische Kirche geht das Problem der Scheidung auf mehreren Ebenen an:

1. Als ,,katholische" Kirche römischer Obedienz muß sie die Vorschriften des kanonischen Rechtes befolgen, die, wie man weiß, die absolute Unauflöslichkeit des christlichen matrimonium ratum et consummatum verteidigen, wobei sie freilich zugestehen, daß die im CIC vorgesehenen Gründe, die den Ehevertrag in seinen wesentlichen Bestandteilen ungültig machen, das Sakrament der Ehe selbst null und nichtig machen. Aber die Klarstellungen seitens der Gesetzgebung, die sich unaufhörlich weiter entwickeln auf Grund der wissenschaftlichen Ergebnisse der Psychologie, und in ihrem Gefolge die Entwicklung der Rechtswissenschaft drohen eine große Anzahl christlicher Ehen der Ungültigkeit auszusetzen, die Zahl der Ungültigkeitserklärungen zu steigern und vor allem viele unserer Ehen, die praktisch nach den Denkweisen und Gewohnheiten der Familien, der Gesellschaft und sogar der Stämme geschlossen worden sind, ihres sakramentalen Charakters und damit der mit dem Ehesakrament verbundenen Gnaden zu berauben.

2. Als ,,griechische", d. h. orientalische Kirche des Glaubensbekenntnisses von Chalkedon, dem Ritus nach eingegliedert in die sogenannten ,,byzantinischen" Kirchen, ist sie sich bewußt, daß diese kanonischen Regeln nicht ganz den authentischen Grundgedanken ihrer Tradition entsprechen, was die Wesensbestandteile des Ehesakramentes betrifft, den absoluten Charakter der Unauflöslichkeit des Ehebandes und die Jurisdiktion der Kirche in Ehefragen.

3. Als ,,melkitische" Kirche oder, genauer gesagt, als Kirche, die sich darauf beruft, dem Patriarchat von Antiochien anzugehören, empfindet sie angesichts der Probleme, welche die gegenwärtige kultur-soziologische Entwicklung stellt, daß sie in der Lage ist, die Berechtigung der orientalischen Tradition zu verteidigen, zu deren Entstehung und Entwicklung sie in der Antike so wirksam beigetragen hat, und sich mit Autorität auf diesem Gebiet zu äußern, darin getreu ihren Vorrechten als apostolische Kirche par excellence, die nicht vergißt, daß sie in der Antike an die anderen Kirchen ihre kirchlichen Reichtümer aller Art weitergegeben hat.

Um einigermaßen erschöpfend zu sein, wird unsere Studie also drei Teile umfassen, entsprechend den drei Ebenen, die der Titel dieser Studie aufgreift und nahelegt.

I. Die melkitisch-griechisch-katholische Kirche und das Eherecht.

Die Wiedervereinigung der melkitischen Kirche mit dem Apostolischen Stuhl in Rom, wie sie im Jahre 1724 stattgefunden hat, war der logische Abschluß der An-

näherung, die zwischen den beiden apostolischen Stühlen vor allem seit dem 16. Jahrhundert enger und fester wurde, jener Annäherung, die bestimmt war durch die Notwendigkeit, deutlich die Einheit zu bekräftigen, die zwischen den genannten apostolischen Stühlen niemals unterbrochen worden ist, und durch das unterscheidende Merkmal der melkitischen Ekklesiologie, die den römischen Papst als das Oberhaupt und den Höchstverantwortlichen der katholischen Kirche betrachtet, ohne daß jedoch die melkitische Kirche ihre Autonomie und die Vorrechte ihres Patriarchats preisgibt.
Aber leider sollten die späteren Ereignisse sie ernüchtern. Alles in Rom entwikkelte sich dann auf eine übertriebene Zentralisierung hin, auf eine Einheit der Disziplin, auf die Verwechslung der Katholizität mit der Latinität. Man ließ den Orientalen gerade nur ihre liturgische Eigenständigkeit und die Einrichtung des Patriarchats, aber entleert ihrer wichtigsten Unterscheidungsmerkmale.
Diese radikale Einstellung wurde in der Folge allmählich gemildert, vor allem vom 20. Jahrhundert an. Die orientalische Disziplin bekam Heimatrecht, soweit sie den Grundregeln und Normen des lateinischen Kirchenrechts nicht widersprach. Alles weist darauf hin, daß sich die Kommissionen, die unter Pius XI. und Pius XII. die Ausarbeitung des orientalischen Kirchenrechts leiteten, nach diesen Prinzipien richteten, aus Überzeugung oder aus Unkenntnis der authentischen Grundgedanken der orientalischen Tradition. Das ist besonders offenkundig in der Ehegesetzgebung und im besondern auf dem so wichtigen Gebiet der Unauflöslichkeit des Ehebandes. Die folgenden kritischen Bemerkungen zeigen diese ungerechtfertigte Substitution und die Preisgabe der gut verbürgten orientalischen Tradition zugunsten der „Neuerungen", die seit dem 12. Jahrhundert von der Logik der scholastischen Systematisierung inspiriert waren.

1. Man weiß nämlich, daß sich das lateinische Recht in der Ehefrage erst vom 12. Jahrhundert an auf die Spaltung oder vielmehr die derzeitige Wendung eingelassen hat, die es noch weiter von der ursprünglichen Tradition entfernt haben. Eines der neuen Postulate, welches das Ergebnis eines Kompromisses zwischen den beiden Rechtsschulen von Paris und Bologna ist, war es, die Unauflöslichkeit des matrimonium ratum et consummatum absolut zu setzen mit der Begründung, die auch eine Neuerung ist, daß nur die vollzogene Ehe voll und ganz die Einheit zwischen der Kirche und Christus darstellt.

2. Man weiß auch, daß in dieser Systematisierung das formale und wesentliche Element der Ehe auf dem Ehevertrag beruht und daß die Gültigkeit des Vertrages das Zustandekommen und die Gültigkeit des Sakramentes wie in einer Art Gleichung verlangt. Da ist es nicht weiter verwunderlich, daß in diesem System die beiden Eheleute als Spender des Sakramentes betrachtet werden, im Gegensatz zu den ekklesiologischen und sakramentalen Gegebenheiten der orientalischen Tradition, die der Kirche allein, in ihrer Eigenschaft als Sakrament Christi schlechthin, das Recht zuerkennt, die Sakramente zu regeln und zu verwalten, ein Recht, das sie bei der Ehe durch den geweihten Spender ausübt, der die Ehegatten segnet und sie in ihrem Namen bekränzt.

3. Die logische Schlußfolgerung aus dieser Vertragstheorie ist die, daß alles, was den Ehevertrag beeinträchtigt, und besonders den Konsens, dadurch auch das Sakrament beeinträchtigt und die Ehe ungültig macht. Wer sieht nicht, daß der Bereich der Jurisdiktion zu Einschränkung oder Erweiterung neigt, je nach den

Grenzen, die man der Freiheit in der ehelichen Verpflichtung setzt, und folglich der Überlegung des Verstandes, welche die Willensentscheidung einleitet. Doch die Bewertung der Verstandes- und Willensleistungen in den Klarstellungen seitens der Gesetzgebung und in der Rechtswissenschaft lassen sich immer mehr leiten von den Ergebnissen der psychologischen Wissenschaften, die in ständigem Fortschritt sind, oder sie berufen sich sogar darauf. In diesem Zusammenhang muß man mit Recht fürchten, daß nicht wenige unserer Ehen unter Konsensmangel beim Abschluß des Ehevertrags leiden. Die Verantwortlichen der Kirche stellen diese symptomatische Erscheinung immer mehr fest und verhehlen nicht ihr Gefühl, daß bei dieser Vorgangsweise die Zahl der Nichtigkeitserklärungen die der Scheidungen, die in der orthodoxen Kirche ausgesprochen werden, übersteigt.

4. Eine weitere Schlußfolgerung aus dieser Vertragsauffassung und aus der Erweiterung des Rahmens der Bedingungen hinsichtlich der Überlegung und der Freiheit beim Ehekonsens ist die, daß ein großer Prozentsatz unserer Ehen von Anfang an der Gefahr ausgesetzt ist, ungültig zu sein und infolgedessen des sakramentalen Charakters und der so wirksamen Gnaden beraubt zu sein, die damit verbunden sind.

5. Vor diesem strikten Rechtsstandpunkt, seinen übertriebenen Anwendungen und seinen irrigen Schlußfolgerungen kommt sich die orientalische Tradition verloren vor. Sie findet sich da nicht zurecht. Die melkitische Kirche des Patriarchats von Antiochien, die in der Antike ein Schmelztiegel und ein Zentrum liturgischer, kanonischer, theologischer Arbeit und Ausstrahlung und anderer kirchlicher Reichtümer war, sieht sich gezwungen, sich auf sich selbst zurückzuziehen, um auf diesem so kirchlichen und so lebenswichtigen Gebiet ihre Ursprünglichkeit wieder zu finden. Sie spürt, daß sie wider Willen kanonische Grundsätze anwendet, die der orientalischen Tradition fremd sind, Grundsätze, die der copula carnalis eine sakramentale Bedeutung geben und die Gültigkeit des Ehevertrages so vielen Bedingungen unterwerfen, auf die Gefahr hin, einen Großteil unserer Ehen der Ungültigkeit auszusetzen, weil man sie vom Abschluß des Ehevertrages an des sakramentalen Charakters beraubt und infolgedessen der Gnaden, die damit verbunden sind.

II. Die Unauflöslichkeit der Ehe in der orientalischen Tradition

Die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ist eine feststehende Gegebenheit der christlichen Ehe. Es kann übrigens gar nicht anders sein. Es ist selbstverständlich, daß diese Tradition zu erkennen ist durch ihre unbestreitbare Bindung an Schrifttexte und an die Lehren der Väter.

A. Symbolik der christlichen Ehe und Unauflöslichkeit

Jedoch haben die Schwierigkeiten, denen die Kirche von Anfang an in der Frage der Ehe begegnet ist, sie dazu gezwungen, in diesen Schriften Milderungen, ja sogar Auswege aus diesem unterscheidenden Merkmal der christlichen Ehe zu suchen. Die von der Kirche getroffenen Maßnahmen berufen sich vor allem auf die Symbolik, die durch dieses Sakrament ausgedrückt wird. Man weiß nämlich, daß die orientalische Tradition den sakramentalen Charakter der christlichen Ehe betont hat, indem sie bis zum höchsten Grade ihre mystische Symbolik ausge-

wertet hat, die der hl. Paulus im 5. Kapitel seines Briefes an die Epheser so sehr unterstreicht, d. h. ihre Parallele zur Liebe Christi und der Kirche, seiner Braut. Die orientalische Kirchenauffassung verlangt also letzten Endes das Wesen dieser Symbolik, ihre Dimensionen und ihre praktischen Folgerungen.

a) Wesen und Dimensionen der Symbolik:

1. In dieser Sicht bezeugt die Kirche, unterstützt vom Hl. Geist, die Gegenwart Christi auf Erden durch die Jahrhunderte hindurch, die wirkliche, reale, aktive Gegenwart, die Bürgin der Wahrheit und Unfehlbarkeit. Die Lehrer in der Orthodoxie berufen sich auf diese Gegenwart so sehr, daß sich die Rolle der Hierarchie, weit davon entfernt, die Lehre in der Orthodoxie zu verkörpern, auf den Dienst an diesen authentischen Errungenschaften dieser Orthodoxie und auf ihre Verteidigung durch die Jahrhunderte hindurch zu beschränken scheint, sowie den Gläubigen zu helfen, sich zu heiligen durch das Priestertum, mit dem die geweihten Diener bekleidet sind, das Priestertum, durch dessen Vermittlung die Sakramente gespendet werden, der eucharistische Kult und die anderen eucharistischen Riten gefeiert werden, welche die Gegenwart dieses heiligmachenden Wirkens Christi durch seinen Hl. Geist bezeichnen und verwirklichen.
In dieser Sicht sind die Sakramente Zeichen dieser Gegenwart und gleichzeitig Teilnahme am Leben Christi. Der geistige und übernatürliche Charakter herrscht hier vor und bestimmt das sinnlich Wahrnehmbare und Materielle. Die orientalischen Väter verwenden, wenn sie von den Sakramenten sprechen, die Ausdrücke „typus" und „antitypus". Manche Väter sind bei dieser Gegenüberstellung sogar so weit gegangen, daß sie dem wahrnehmbaren Zeichen eine Kraft der Heiligung zuschrieben, die von seiner Verklärung und Erhebung auf die Ebene der Gnade herrührt, deren Kanal es ist. In diesem theologischen Zusammenhang werden die Sakramente notwendigerweise in der Kirche und durch die Kirche gefeiert und gespendet, die das Sakrament Christi schlechthin ist.

2. Die orientalische Tradition wendet diese Sicht auf das Ehesakrament an, und das umso mehr, als die Lehren des hl. Apostels Paulus auf das klarste die erwähnte Symbolik behaupten. Nach den orientalischen Vätern läßt uns die unaussprechliche Einheit der Kirche mit Christus an seiner Heiligkeit teilhaben, damit wir auserwählte Werkzeuge der göttlichen und göttlich machenden Gnade werden. So auch in der Ehe, die im Herrn geschlossen wird, weil ja der Typus dieses Sakramentes in Christus und seiner Kirche ist.
Es versteht sich von selbst, daß die erwähnte Symbolik die beiden unterscheidenden Merkmale der christlichen Ehe in einer theologischen und kanonischen Konzeption und Dimension mit einschließt: die Unauflöslichkeit und die Einehe. Damit diese beiden Merkmale wirklich unterscheidend für die christliche Ehe sind, schließen sie – alle Väter haben das unterstrichen – ihrerseits die unbedingte Einehe ein, wobei sie an sich, vom rein sakramentalen Bereich her, die nachfolgenden Ehen ausschließen, einschließlich der Ehe der Witwer. (Siehe unseren Artikel über dieses Thema in: Revue des griechisch-katholischen melkitischen Patriarchats, le Lien Nr. 2, 1979, pp. 58 ff.)

b) Folgen:

1. Möglichkeiten der endgültigen Zerstörung der Symbolik:

Doch wenn diese beiden Merkmale endgültig und für immer gesichert sind im ty-

pus, sind sie es nicht notwendig auch im antitypus, wegen menschlicher Mängel und Schwächen. Es gibt sogar Faktoren, die diese Symbolik erschüttern oder sogar zerstören, wie z. B. der Ehebruch oder der Abfall vom Glauben. Der Ehebruch zerstört durch sich selbst die eheliche Liebe. Man weiß, daß fast alle orientalischen Väter diese Konsequenz gezogen haben, wobei sie zu deren Rechtfertigung auf den berühmten Text des hl. Matthäus 19, 9 zurückgegriffen haben und auf den des Apostels Paulus (1 Kor. 7, 10–11). Mehrere Väter machen es im Falle eines Ehebruchs sogar dem unschuldigen Gatten zur Pflicht, mit dem anderen Gatten zu brechen.
Offensichtlich steht es der Kirche zu, die Tatsache des Ehebruchs zu überprüfen und die Lösung des Ehebandes zu beschließen. Das war die offene Tür für die Ausdehnung auf andere, ebenso schwere Fälle, die ihrer Natur nach oder tatsächlich unrettbar oder wenigstens tatsächlich die Symbolik zerstören, wie z. B. der Abfall vom Glauben oder das endgültige und grundlose Verlassen des ehelichen Haushaltes. Andere Fälle konnten in der Folge unter diese Gründe für eine Lösung des Ehebandes aufgenommen werden. Sie aufzuzählen, überschreitet den Rahmen unserer Studie. Es genügt hier, diese Feststellungen festzuhalten. Wir begnügen uns jetzt damit, in wenigen Worten hinzuweisen auf das theologische und biblische Prinzip, auf das sich das Einschreiten der Kirche gestützt hat, um die Lösung des Ehebandes zu verfügen.

2. *Sakramentale Ehe und nichtsakramentale Verbindungen*

Dieser ausschließliche Vorbehalt des sakramentalen Charakters für die erste Ehe und seine Verneinung für die Ehe von Verwitweten – im Anschluß an den Apostel Paulus – erlaubte es in den Augen der Väter, bei den christlichen Ehen die Unterscheidung zu machen zwischen sakramentalen Ehen und nur rechtsgültigen Ehen. Von da bis zur Duldung der Wiederverehelichung nach ordnungsgemäßer Lösung der ersten Ehe, oder auch bis zur gelegentlichen Duldung von ehelichen Situationen, die im Prinzip irregulär waren, unter Anwendung des paulinischen Grundsatzes: Es ist besser zu heiraten als vor Begierde zu brennen, oder vor allem sich der Ausschweifung hinzugeben, war es nur ein Schritt, den die orientalische Tradition – nach dem Zeugnis des hl. Basilius – gewagt hat, indem sie zurückgriff auf Überlegungen pastoraler Art.

3. *Wiederverehelichung*

a) Die Wiederverehelichung von Verwitweten

Wir haben weiter oben darauf hingewiesen, daß die orientalische Tradition den sakramentalen Charakter der christlichen Ehe betont, indem wir ausführlich alle Folgen aufgezählt haben, die sich aus der Symbolik ergeben, die zwischen ihr und der Liebe Christi und der Kirche, seiner Braut, existiert. Wir haben darauf hingewiesen, daß nach dieser Tradition nur die erste Ehe ganz und gar diese Sakramentalität genießt. Das heißt also, daß die späteren Ehen ihrer nicht teilhaftig sind, nicht einmal die Ehe von Verwitweten, die der Apostel Paulus duldet als Heilmittel gegen die Begierde („um nicht vor Begierde zu brennen": Röm. 7, 1–3). Fügen wir dazu noch die Bemerkung vieler Theologen zu diesem Text: Die Hauptabsicht des Apostels an dieser Stelle ist es nicht, Zweitehen im Falle von Witwenschaft zu gestatten, sondern diesen Fall als Argument zu verwenden, um die Christen zu überzeugen, daß sie von der Herrschaft des Gesetzes unter die

des Evangeliums übergegangen sind, wie es ganz klar die Fortsetzung des apostolischen Berichtes zeigt (Röm. 7, 4–6). Ein Zeugnis anderer Art über den nichtsakramentalen Charakter der Ehe von Verwitweten ist jenes, welches das in der byzantinischen Kirche verwendete Rituale für Zweitehen liefert. Der Bußcharakter wird sehr unterstrichen, während das Rituale für die Erstehen das Ehesakrament verherrlicht und ständig seine Ähnlichkeit mit der Verbindung zwischen Christus und der Kirche hervorhebt.

b) Die Wiederverehelichung nach Lösung des Ehebandes

Für unsere Studie ist es vor allem wichtig, das Schicksal der Ehegatten nach Lösung ihrer Ehe klarzustellen und das Wesen ihrer Verbindung im Falle einer Wiederverehelichung.

In seinem Artikel „Scheidung und Wiederverehlichung in der Urkirche", veröffentlicht in „Nouvelle revue théologique" (Dezember 1976, pp. 891–917), behauptet H. Crouzel, daß das Recht auf Wiederverehelichung in der antiken Disziplin nicht eine Folge dieser Lösung auf Grund eines Ehebruches oder anderer ähnlicher Gründe war. Wir teilen seine Meinung, wobei wir unterstreichen, daß diese Wiederverehelichung, welche die kirchliche Autorität schließlich geduldet oder besser entschuldigt hat, weit davon entfernt war, den sakramentalen Charakter zu genießen. Das waren soziale Ehesituationen, die man im nachhinein in Ordnung brachte, durch „Ökonomie", wenn diese Ordnung möglich war, oder sonst aus Nachsicht oder reiner Toleranz, um es den Ehegatten in ihrer Not zu ersparen, sich der Ausschweifung hinzugeben.

Beeilen wir uns, zu vermerken, daß man, um das Wesen und den außergewöhnlichen Charakter dieser Maßnahme zu kennzeichnen, den Nutznießern dieser Vergünstigung die von den Canones vorgesehenen Bußen auferlegte oder sie sogar in den äußersten Fällen in die Kategorie der öffentlichen Büßer verwies, solange sie sich in dieser sehr oft unentwirrbaren Situation befanden. Man überließ sie der Barmherzigkeit Gottes. Wir haben vor, diese Vollmacht weiter unten im einzelnen darzulegen.

B. Auflösung und Wiederverehelichung in der orientalischen Ekklesiologie

1. Recht der Kirche in der Frage der Auflösung:

Die Kirche des Westens hat vom 12. Jahrhundert an ihre Zuständigkeit für das matrimonium ratum et consummatum abgelehnt, indem sie den Satz des Herrn wörtlich anwendete: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen." Im Gegensatz dazu hat sich die orientalische Kirche, welche die sakramentale Unterscheidung zwischen dem matrimonium ratum et non consummatum und dem matrimonium ratum tantum nicht kennt, welche die Symbolik der christlichen Ehe bis zu ihren letzten Folgen getrieben hat und sich im Licht ihrer theologischen Schau der Sakramente, und im besonderen des Ehesakramentes, bewußt war, daß sie die Fortsetzung Christi auf Erden ist, daher befugt gefühlt, sich im Namen Gottes einzuschalten, um die Auflösung des Ehebandes im Falle eines endgültigen und ausweglosen Scheiterns der Ehe zu verfügen. Nichts in der orientalischen Tradition entkräftet in der Tat dieses Bewußtsein der Kirche. Das ist ein unterscheidender Grundgedanke dieser Tradition, der die spätere Entwicklung erklärt, die sicherlich manchmal ungerechtfertigt sein konnte, wenn

sie die von dieser Tradition am Anfang gezogenen Grenzen überschritt, und die die orthodoxe Kirche zur Zeit in den Griff zu bekommen und zurechtzurücken versucht. Das Wichtigste für uns ist es, diesen unterscheidenden Grundgedanken der orientalischen Tradition zu konstatieren, reich an Anwendungsmöglichkeiten, vor allem heutzutage, um die dornenvollen Eheprobleme im Namen der Gerechtigkeit und der Billigkeit zu lösen.

2. Parakanonisches Recht und Vorgangsweise im Falle der Wiederverehelichung

Das Recht der Kirche wird sehr häufig ausgeübt, um post factum Ehesituationen zu legalisieren oder zu dulden, die sonst keine Lösung finden: weder im Rahmen der kanonischen Gesetzgebung noch in der direkten Intervention der Kirche im Namen der Gerechtigkeit und Billigkeit, wie z. B. die Duldung der Wiederverehelichung von Geschiedenen, denen es fast unmöglich ist, sich zu trennen, ohne ihren neuen Haushalt zu zerstören und ihre Kinder aufzuteilen, und die, in dieser Lage belassen, ohne die pastorale Hilfe der Kirche Gefahr laufen, ihr ewiges Heil zu verlieren und ihre Kinder der Gefahr auszusetzen, in einer Umgebung zu leben, die ihrem Glauben und ihrer christlichen Erziehung nicht günstig ist. Das Wohl der Eltern, der Kinder und das der Kirche stehen also auf dem Spiel. Die orientalische Tradition hat jederzeit der Kirche eine parakanonische Vollmacht zuerkannt, die darin besteht, eine schon bestehende irreguläre Ehesituation in Ordnung zu bringen, wenn das möglich ist, oder sie zumindest zu dulden, wenn es praktisch unmöglich ist, sie anders zu regeln, und das im Namen ihrer Heilsmission, die sich, wie nicht anders zu erwarten, sowohl auf die Gesamtheit der Gläubigen wie auf jeden einzelnen von ihnen bezieht.

Die Ökonomie, in diesem Sinne verstanden, ist ein Verwaltungsverfahren, das ganz offen von den Kirchenvätern anerkannt wird, genauso gut von den Progressisten wie von den Rigoristen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen besteht in den Grenzen, die dieser Vollmacht zu setzen sind. Aber die Vollmacht an sich ist schon reich an Anwendungen und offen für Entwicklung und Erweiterung angesichts der außergewöhnlichen konkreten Fälle, die sich der Kirche unaufhörlich stellen und die eine vom Evangelium inspirierte Pastoral in keiner Weise unbeachtet lassen kann.

Es würde über den Rahmen dieser kurzgefaßten Darstellung hinausgehen, eine erschöpfende Studie über den Begriff der Ökonomie zu erstellen, wie sie in der Antike konzipiert und praktiziert worden ist. Wir begnügen uns hier, davon einen allgemeinen Begriff zu geben: entnommen aus dem Artikel in „Istina" 1973, nr. 3, p. 317: Der Ausdruck „Ökonomie" in seiner Bedeutung „Milderung der Strenge des Rechts" ist das Gegenteil des Ausdrucks „Akribie". Er bedeutet an sich jede Ausnahme von der allgemeinen Rechtsregel, die nicht eindeutig durch die Canones genehmigt ist, ohne daß es deswegen eine Verletzung des kanonischen Gleichgewichts gäbe. Die Väter charakterisieren diese Ausnahme, indem sie sagen, daß es sich um eine gewisse Abweichung von der kanonischen Norm handelt oder besser von der juridischen Ordnung. Im Grunde genommen, ist das kein Verstoß, kein direkter Gegensatz zu dieser Ordnung, eine Ausnahme im eigentlichen Sinn, wie es die Dispens im strengen Sinn ist. Die byzantinische Ökonomie hat sich in der Urkirche in diesem Rahmen entwickelt, ohne ihn jemals zu überschreiten.

III. Die apostolische melkitisch-katholische Kirche von Antiochien und die Probleme, die sich durch die Unauflöslichkeit stellen

Es ist normal, daß die kultursoziologische Entwicklung der modernen Gesellschaft, der von dieser Gesellschaft gepredigte Kult der Freiheit sowie die Fortschritte der psychologischen Wissenschaften die Kirche zwingen, den Begriff der christlichen Ehe näher zu präzisieren, ebenso wie ihr unterscheidendes Merkmal, die Unauflöslichkeit, und Lösungen für die verschiedenen Fälle gescheiterter Ehen zu finden.

Es geht für die Kirche darum, ihre Ehegesetze an diese Erfordernisse anzupassen, gewiß nicht durch Neuerungen in dieser Gesetzgebung oder durch eigens dafür erweiterte Lösungsmöglichkeiten im Falle gescheiterter Ehen – auf die Gefahr hin, daß man ab initio eine große Zahl der katholischen Ehen der Ungültigkeit aussetzt und diese Ehen gerade dadurch ihres sakramentalen Charakters und der mit dem Sakrament verbundenen Gnaden beraubt –, sondern indem man sich von den authentischen Grundgedanken in Schrift und Tradition leiten läßt. Es scheint mir, daß die orientalische Tradition, so wie wir ihre großen Linien skizziert haben, in der Lage ist, uns den Weg zu zeigen, den man gehen muß in der Klarstellung der Grundprinzipien der Ehe und ihrer Anwendung für die Lösung der Eheprobleme im Falle einer gescheiterten Ehe. Wir behandeln im folgenden diese zwei Gedanken, die den Standpunkt unserer melkitischen Kirche auf diesem so wichtigen und heiklen Gebiet darlegen.

1. Klarstellung der Grundsätze, welche die Unauflöslichkeit der Ehe verlangen

Wir geben im folgenden die großen Linien dieser Klarstellung an:

1. Im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil den Terminus „Pakt" an Stelle von „Kontrakt" einführen. Das Wort Pakt weckt den Gedanken eines Bundes, dessen Elemente und Klauseln auferlegt, ratifiziert und besiegelt werden in einem Rahmen, der den ausschließlichen Willen der Ehegatten überschreitet.

2. Was die Form der Ehe betrifft: Die Bedingungen für die Gültigkeit möglichst vereinfachen. Wir hätten diese Bedingungen gerne angegeben, aber das würde uns zu weit führen. Wir begnügen uns damit, das Prinzip selbst anzudeuten und seine Motivation, die darin besteht, von der Institution der Ehe so weit wie möglich die formalen Bedingungen fernzuhalten, die für ihre Gültigkeit maßgeblich sind.

3. Bezüglich der trennenden Ehehindernisse: Aus dem Gesetzbuch alle jene streichen, die veraltert sind, und die kirchliche Gesetzgebung der bürgerlichen Gesetzgebung so viel wie möglich auf diesem Gebiet annähern, um die sozialen Schwierigkeiten zu vermeiden, die sich aus ihrer Diskrepanz ergeben würden.

4. Was die Dispensen anlangt: Man dürfte sie nur in extremen und außergewöhnlichen Fällen gewähren. Es ist gut, in diesem Zusammenhang zu vermerken, daß das bürgerliche Recht unseren Begriff und unsere Institution der Dispens nicht kennt und daß unsere Gläubigen ziemlich oft in Entrüstung geraten vor vielen Ungültigkeitserklärungen mangels einer Dispens oder wegen Mängel in der gewährten Dispens.

5. Bezüglich der Konsensmängel und der Fälle von Vortäuschung: Zurückkehren zur alten Gesetzgebung. Wenn man zu sehr den Theorien der modernen Phi-

losophie über die Existenz oder die Ausübung der inneren Freiheit folgt, und wenn man sich ohne Kriterien auf die Ergebnisse und Schlußfolgerungen der Psychiatrie verläßt, dann würden nur sehr wenige Leute disponiert oder überhaupt fähig sein, einen gültigen Ehekonsens auszusprechen. Und das hieße dann zugeben, daß die meisten unserer Ehen ab initio mit Ungültigkeit behaftet sind und daher des sakramentalen Charakters entbehren. Dabei sollte man nicht vergessen, daß die Ehe jene Institution ist, die das Geschick des Menschen hier auf Erden und im Jenseits bestimmt. Sie bestimmt das tägliche Leben des Menschen und wird geschlossen nach atavistischen, ja sogar stammeseigenen Gebräuchen und sozialen Denkweisen, wo die eheliche Liebe, wenn sie wirklich vorhanden ist, mit so vielen Überlegungen familiären oder persönlichen Interesses vermengt ist, und wo also der Konsens oft bedingt ist durch diese Gebräuche und Interessen. Hat man wirklich das Recht, die Analyse dieses Konsenses im Falle einer gescheiterten Ehe den letzten Ergebnissen und den letzten Verfahrensweisen der modernen Psychiatrie zu unterwerfen? Im Anschluß an die orientalische Tradition wollen wir lieber den meisten unserer Ehen ihren sakramentalen Charakter schützen, auch auf die Gefahr hin, im Falle eines endgültigen und unheilbaren Bruches die Vollmacht der Kirche in Anspruch nehmen zu müssen, wie wir sie weiter oben präzisiert haben.

6. Das vorausgesetzt, jede (erste) Ehe unter Christen als gültig und mit dem sakramentalen Charakter ausgestattet betrachten, soweit sie nicht von trennenden Ehehindernissen natürlichen oder positiven Rechts betroffen ist, – diese letzteren innerhalb der Grenzen, wie sie unter n. 3 gesetzt worden sind – oder von einem schweren und offensichtlichen Konsensmangel, wenn sie im Namen der Kirche vom geweihten Geistlichen gesegnet wurde, der kanonisch für diese Rolle und diese Aufgabe bestimmt worden ist. Es handelt sich vor allem um die erste Ehe. Für die eventuell nachfolgenden Ehen, siehe später.

7. Um dem auf dem Gebiet der Ehe so fragwürdigen und manchmal nicht mit der alten Tradition übereinstimmenden Grundsatz zu begegnen, nach dem jeder Mangel, der ab initio die Ehe ungültig macht, diese Ungültigkeit sogar nach mehreren Jahren friedlichen oder sogar liebenden Zusammenlebens aufrechterhält, müßte man der Kirche die Vollmacht zuerkennen, diese Ungültigkeit zu sanieren, indem man die Verjährung ins Spiel bringt, um z. B. den Konsens anzuerkennen oder um einen Ungültigkeitsprozeß abzulehnen, wie es in der alten Gesetzgebung der Kirche der Fall war.

8. Der Kirche eine direkte kanonische Kompetenz zuerkennen oder kraft des Prinzips der Ökonomie, entsprechend den Fällen, die wir weiter oben angegeben haben, eine Kompetenz, die es ihr erlaubt, Lösungen zu finden für die Probleme und Situationen, wie sie gescheiterte Ehen oder irreguläre Ehesituationen mit sich bringen, wobei mit Genauigkeit die Grenzen dieser Kompetenz zu definieren sind.

2. Lösung der Eheprobleme und Wiederverehelichung

2.1. Die klassischen Ungültigkeitsprozesse:

a) Es könnten sich mehrere Fälle ergeben. Man müßte sie selbstverständlich vor allem nach der verbesserten kirchlichen Gesetzgebung behandeln, die auf den neuesten Stand gebracht ist und nach den Grundgedanken der alten Tradition

und den kultursoziologischen Forderungen von heute, und deren allgemeine Linien wir weiter oben angegeben haben, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, sie erschöpft zu haben.
b) Es ist selbstverständlich, daß die Lösung des Ehebandes in diesem Fall das Recht auf Wiederverehelichung mit sich bringt. Die neue Ehe wird einen sakramentalen Charakter haben, weil ja die erste – als ungültige Ehe – ihn nicht gehabt hat.

2.2. *Bezüglich der Fälle, die durch die kanonische Gesetzgebung nicht gelöst werden können:*

Man könnte sie wie folgt behandeln:

a) im Falle eines endgültigen und unheilbaren Bruchs der Ehe, ohne daß es die Möglichkeit gäbe, auf ein laufendes gerichtliches Verfahren zurückzukommen, um ihre Ungültigkeit zu erklären, müßte man – wir wollen es noch einmal wiederholen – der Kirche ihre göttliche Vollmacht zuerkennen, solche Probleme oder Situationen zu lösen:

1. entweder indem sie direkt ihre Vollmacht über das Eheband ausübt im Falle eines matrimonium ratum et non consummatum, wie sie übrigens der römische Papst über alle Gläubigen ausübt, allerdings darf das nicht sein kraft seiner stellvertretenden Gewalt, wie es die gegenwärtige kanonische Theorie behauptet, sondern als Bischof der universellen Kirche, wie sie der hl. Cyrill von Alexandrien nennt. In dieser Logik sollte man diese Vollmacht den Bischöfen der Eparchien zuerkennen, jedem für seine Untergebenen, oder zumindest den apostolischen Patriarchen;

2. oder im Falle von ratifizierten und vollzogenen Ehen, wenn der unheilbare Bruch nicht nur die Trübung, sondern sogar den endgültigen Bruch des Bildes nach sich zieht, nach dem die Ehe die Einheit zwischen Christus und der Kirche darstellt: indem man der kirchlichen Autorität die Vollmacht zugesteht, solche Ehen aufzulösen, eine Vollmacht, die ihr von Gott gewährt worden ist. Diese Fälle betreffen vor allem den allgemein bekannten Ehebruch, die nicht wieder gutzumachende Apostasie, die endgültige und ungerechtfertigte Aufgabe des ehelichen Heimes, die Unkenntnis über das Los des verlorenen Ehegatten im Falle eines Krieges oder ähnlicher Katastrophen, usw.

b) Das Problem der Wiederverehelichung

Es ist klar, daß das Problem, das uns in unserer Studie am meisten interessiert, das der Wiederverehelichung ist, ihr Grad der Freizügigkeit, Gültigkeit und Sakramentalität, je nach den verschiedenen Fällen.

1. Man könnte notfalls der alten Tradition treu bleiben und jeder Wiederverehelichung die Sakramentalität der ersten Ehe absprechen, wobei man freilich an der Unterscheidung zwischen legitimer Wiederverehelichung festhält, wie der von Verwitweten, und der geduldeten oder entschuldigten Wiederverehelichung, wie der kanonisch irregulären Verbindungen, die aber von der Gesellschaft oder vom bürgerlichen Recht anerkannt werden. Das würde uns erlauben, im Gegensatz zur gegenwärtigen kanonischen Gesetzgebung die Möglichkeit einzuräumen, unter den Ehen der Getauften die Unterscheidung zwischen einer nur legitimen Ehe und einer sakramentalen Ehe zu machen.

2. Aber um die legitimen oder legitimierten Verbindungen nicht der mit der Ehe verbundenen Gnaden zu berauben, könnte man hier den Ergebnissen – oder zumindest Teilergebnissen – der lateinischen Theologie folgen, die der Ehe von Verwitweten einen sakramentalen Charakter zuerkennt, und, von diesem Kriterium ausgehend, es auch anwenden oder ausdehnen auf andere, ähnliche Fälle, wo die von der Kirche ausgesprochene Lösung des Ehebandes sie an die Wiederverehelichung von Verwitweten annähern könnte. In diesem Zusammenhang ist übrigens zu bemerken, daß die Orthodoxen unserer Zeit aus dem Eheritus für Verwitwete seinen Bußcharakter gestrichen haben, ihn bezüglich der Riten und Gebete an die erste Ehe angenähert haben, wie um anzudeuten, daß sie ihm eine gewisse Sakramentalität zuerkennen. Diese Leitgrundsätze vorausgesetzt, können wir, um sie anzuwenden, die verschiedenen Fälle ins Auge fassen, die sich stellen können:

2.1 Wir sehen keine Schwierigkeit, der Ehe von Verwitweten die Wiederverehelichung derer gleichzustellen, deren erste Verbindung etwa durch die Kirche annulliert worden ist, immer unter der Voraussetzung, daß diese Vollmacht anerkannt und abgegrenzt worden ist, wie wir es weiter oben vorgeschlagen und definiert haben.

2.2 Gesetzt den Fall, daß diese Vollmacht nicht anerkannt wird oder sich nicht auf die gegebenen Fälle ausdehnt: Der Kirche das Recht zuerkennen, sich post factum aus Ökonomie einzuschalten, um faktische Situationen zu regeln, die von der Gesellschaft oder vor allem durch das bürgerliche Recht als eheliche Verbindungen betrachtet werden, aber ohne ihnen die Sakramentalität zuzuerkennen. Man wird es sich vorbehalten, den Fall endgültig zu einer passenden und günstigen Zeit zu regeln, und zwar, um diese Ehepaare nicht endgültig der sakramentalen Gnaden zu berauben.

2.3. Wenn diese Regelung durch Ökonomie nicht möglich ist und es sehr schwierig, ja geradezu unmöglich ist, die Paare zu trennen, deren Verbindung in den Augen der Gesellschaft die äußere Form der Ehe darstellt, könnte man im Anschluß an den hl. Basilius (can. 9) diese faktischen Situationen dulden oder besser entschuldigen, für die es keine Abhilfe gibt, und zwar aus pastoraler Sorge und um diese Familie nicht der Hilfe der Kirche zu berauben.

Schluß

Unsere Studie hat sich vorgenommen, die Probleme zu lösen, die sich heutzutage aus der Unauflöslichkeit des Ehebandes in der katholischen Kirche ergeben. Wir haben uns dabei von der orientalischen Tradition und der geltenden kanonischen Gesetzgebung leiten lassen. Wir haben das getan in Form eines Entwurfes, wie er vom Patriarchat von Antiochien ausgearbeitet worden ist. Nun weiß man, daß diese apostolische Stadt zu einem großen Teil in der Antike zur Ausbreitung der genannten Tradition beigetragen hat und daß sie durch alle Zeiten hindurch die würdige Vertreterin dieser Tradition gewesen ist. Sie legt mit dem Patriarchat, das ihren Namen trägt, Wert darauf, sie zu verteidigen und ihr treu zu bleiben. Unserer Auffassung nach ist diese Tradition, die ihre Wurzeln in den fernsten apostolischen Zeiten hat, viel näher den evangelischen Grundgedanken und den Lehren der Väter, reicher an Anwendungen und eher imstande, alle Konturen und Schattierungen des Problems zu umspannen als die des Westens, die Einfluß

genommen hat auf die gegenwärtige kanonische Gesetzgebung. Und man weiß, daß diese Gesetzgebung seit dem 12. Jahrhundert überprüft und reformiert worden ist nach den Kriterien und Regeln der scholastischen Philosophie, Logik und Systematisierung. Wie in jeder Systematisierung löst sie aber nicht alle Probleme, die diese so lebenswichtige und vielseitige Einrichtung aufwirft, wie es die christliche Ehe ist.

Die Vorgangsweise bei der Erarbeitung dieses Entwurfes war die: zu versuchen, die Leitprinzipien dieser Tradition in die kanonische Gesetzgebung einzuführen, nachdem wir aus dieser die veralteten und überholten Vorschriften gestrichen haben, die Theorien und Rechtswissenschaften, die juridische Ausflüchte begünstigen, Ausflüchte – das sei nebenbei gesagt –, die sehr viele Entscheidungen unserer Gerichtshöfe zum Gegenstand bitterer Kritik machen, ja sogar zum Gespött derer, die uns beschuldigen, das Gesetz der Unauflöslichkeit in einem solchen Maße abzubiegen, daß man auf dieselbe Zahl, um nicht zu sagen, auf mehr Eheungültigkeitserklärungen kommt als die orthodoxe Kirche auf Scheidungen. Die Urkirche hat es verstanden, trotz gewisser Milderungen der Starre des Gesetzes der Unauflöslichkeit, Milderungen, die übrigens von pastoralen Notwendigkeiten eingegeben waren, das evangelische Gesetz in seinem richtigen Zusammenhang zur Geltung zu bringen und die guten Sitten aufrechtzuerhalten, die damals die christliche Gesellschaft kennzeichneten. Die Kirche von heute könnte ihrerseits die Ehegesetze reformieren, indem sie sich von der ursprünglichen orientalischen Tradition leiten läßt, um die akuten und drängenden Probleme anzugehen, die sich aus der Unauflöslichkeit ergeben. Sie wird es tun, beseelt von der Liebe, die ja die Seele der Lehre Christi und daher auch der Pastoral ist, geleitet von der Menschenfreundlichkeit, die ihren Herrn und Meister kennzeichnet, von der Sachlichkeit und der Gerechtigkeit, auf die christliche Eheleute ein Recht haben beim Scheitern ihrer Ehe und bei ihrer Not.

Diese pastorale Sorge wird sie lehren, bei Bedarf, zweifellos innerhalb der Grenzen der Gesetzgebung, die Vollmacht der Ökonomie auszuüben, die sie besitzt, um alle Fälle zu lösen, die sich ihr stellen, mit dem Ziel, die verlorenen Schafe in den Schoß des Heiles zurückzuführen, indem sie diese allmählich aus dem Schmutz der Sünde zieht oder sie auch in ihrem gefallenen Zustand pflegt, um ihnen die Hoffnung auf die Rückkehr in den genannten Schoß zu gewähren.

Das ist im großen und ganzen die Position unserer melkitischen Kirche und ihres apostolischen Patriarchats von Antiochien.

Der Autor dieses Beitrages ist griechisch-katholischer Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient, von Alexandrien und von Jerusalem mit dem Sitz in Damaskus (Syrien) bzw. Kairo (Ägypten). Die Redaktion dankt Seiner Seligkeit in geziemender Hochachtung für die aufschlußreichen Ausführungen. Die Übertragung aus dem Französischen ins Deutsche besorgte der Hw. Herr Oberstudienrat Dr. Josef Höglinger, Linz, Petrinum. Auch ihm gilt der aufrichtige Dank der Redaktion.

BERNHARD HÄRING

Ein Gott des Erbarmens und der Gnade

Das Vermächtnis des hl. Alfons Maria von Liguori für Moral und Pastoral

In diesem Jahr werden es 250 Jahre, daß der hl. Alfons Maria von Liguori die ,,Kongregation vom allerheiligsten Erlöser", die ,,Redemptoristen", gegründet hat (1732). Der Heilige hat seiner Ordensgemeinschaft den Auftrag gegeben, das Werk der Erlösung, das Jesus begonnen hat, lebendig werden zu lassen und fortzusetzen. Alfons hat ihr als Wappenspruch und damit als Leitgedanken für ihr Denken und Tun das Psalmwort gegeben: ,,Überreich ist bei Ihm Erlösung."
Im folgenden Artikel über die soteriologischen Grundgedanken des hl. Alfons legt P. Bernhard Häring dar, wiesehr der Heilige die umfassende Erlösung, die ,,Freiheiten des Christenmenschen" verkündet und verteidigt hat.
Der hl. Alfons steht bisweilen im Ruf, ein weltfremder und enger Moralist gewesen zu sein. Demgegenüber zeigt P. Häring, wie Alfons gegen die in der Kirche des 18. Jahrhunderts verbreitete Angst und Strenge aufgetreten ist und die grenzenlose, niemanden ausschließende Liebe Gottes verkündet hat: die copiosa redemptio.

P. Hans Schermann

Vor 250 Jahren gründete der hl. Alfons die Kongregation vom allerheiligsten Erlöser. Was trieb ihn dazu an und wie steht diese sein Leben überdauernde Gründung in Beziehung zu seinen Anliegen als Moraltheologe und geistlicher Schriftsteller? Was ist das Bleibende an seiner Botschaft?
Alfons (geboren 1696) war der Erstgeborene eines dem Hochadel zugezählten, in seiner Laufbahn als Marineoffizier höchst erfolgreichen, ehrgeizigen und zugleich autoritären Vaters. Die früh erwachende Begabung seines Sohnes weckte in ihm die Hoffnung und das zähe Streben, seine eigenen Erfolge in seinem Sohn noch zu übertreffen. Liest man das Werk von Erik H. Erikson ,,Der junge Luther" und die demnächst erscheinende neue Biographie des hl. Alfons von Th. Rey-Mermet[1], so ist man über Ähnlichkeiten geradezu überrascht. In beiden Fällen investierte ein ehrgeiziger Vater all seine Energien im Erstgeborenen. Beide Väter gaben dem Sohn ein Bild von Gott, der sich um sie kümmert, aber beide verstellten ihrem Sohn durch ihr Vaterbild den Blick auf Gottes Milde. Bei beiden verstärkte das Vaterbild eine ungelöste Spannung zwischen einer zunächst unverstandenen Lehre von der Prädestination und den Werken. Alfons ging zunächst auf die ehrgeizigen Pläne seines Vaters ein, der ihm die besten Lehrer verschaffte, und ertrug darum seine Härte in den Anforderungen. Vor Erreichung des siebzehnten Lebensjahres war er Doktor beider Rechte, und im Verlauf weniger Jahre zählte er zu den berühmtesten und meistgesuchten Rechtsanwälten des Königreiches Neapel.
Unter dem Einfluß einer frommen, gütigen Mutter, aber auch vom Vater angeeifert, vernachlässigte Alfons jedoch die Weiterbildung im Glauben und in der Frömmigkeit keineswegs. Außerdem bildete er sich mit Eifer fort in Musik und in der Malkunst. Bald entdeckte der feinfühlige und scharfsinnige junge Mann jedoch den unerträglichen Kontrast zwischen der reinen Luft und Schlichtheit des

[1] Diese im Verlag Hachet in Paris erscheinende umfassende Biographie, die auf gründlichem Studium der Zeit- und Kulturgeschichte des Heiligen beruht, ist endlich eine dieses Heiligen würdige Lebensbeschreibung.

Evangeliums einerseits und dem Überlegenheitskomplex der höheren Schichten sowie der Unehrlichkeit im Berufsstand der Richter und Rechtsanwälte andererseits. Anläßlich der Erfahrung einer besonders krassen Unredlichkeit kam der Konflikt zur Lösung, die von nun an das Streben, Denken und Tun von Alfons prägen sollte. Er löste sich nicht nur von seiner erfolgreichen Karriere, sondern sagte sich seelisch total los von der „höheren Schicht". Dem grollenden Vater ließ er nicht einmal die Hoffnung, seinen Sohn einmal in kirchlichen Ehren zu sehen. Alfons entschied sich radikal für die Armen und Verachteten. Im Alter von 28 Jahren begann er sein theologisches Studium unter der Leitung tüchtiger, aber dem Rigorismus zuneigender Lehrer.

Da sich Alfons als Priester sofort daranmachte, den Armen die Frohbotschaft zu verkünden, wurde er mehr und mehr gefeit gegen das Bündnis überstrenger Beichtrichter und des elitären Jansensimus[2]. Er durchschaute die jansenistische Erlösungslehre als Widerschein einer dem Volk entfremdeten höheren Klasse von Adeligen, Reichen und kirchlichen Karrieremachern. Der Umstand, daß Alfons sich selbst nur unter schmerzvollen Erfahrungen von den als gefährlich erkannten Strömungen und vom autoritären Vaterbild loslösen konnte, gab seiner Hinwendung zu den Armen und Verachteten, die 1732 zur Gründung seiner Kongregation führte, eine besondere Tiefe. Der Ausgangspunkt seiner theologischen Reflexion war der Glaube an den allgemeinen Heilswillen Gottes, der konkrete Glaube, daß es vor Gott keine hoffnungslosen Fälle gibt. Um Alfonsus in seinem Leben und Wirken zu verstehen, gilt es m. E., seinen lebendigen, konkreten Erlösungsglauben als Ausgangspunkt zu wählen.

Überreiche Erlösung und Heilsgnade

Die Lehre von der göttlichen Gnade kam auf Alfonsus als Christen zu in der Erfahrung des Gebets, als Priester und Theologen jedoch im Gewand des Gnadenstreites, der damals noch die Geister erhitzte. Den Molinismus, dem vor allem die Wirklichkeit des göttlichen Heilswillens, die menschliche Freiheit und die Heilsnotwendigkeit der guten Werke am Herzen lagen, wies er aus zwei Gründen zurück: Erstens schien ihm die absolute Unverdienbarkeit der Prädestination und der Heilsgnade nicht genügend gewahrt, zweitens erschien ihm die Konstruktion der „scientia media" ebenso unbefriedigend wie die Lehre von Bañez und der ihm folgenden Thomisten, wonach Gott die guten und bösen Werke aufgrund der Qualität der von ihm beschlossenen und angebotenen Gnade erkenne. Alfonsus hielt es für absurd, die Erlösungslehre auf eine Spekulation bezüglich der göttlichen Erkenntnismöglichkeiten zu bauen. Dies widersprach für ihn der Ehrfurcht vor dem Geheimnis und den Grundregeln gesunder Theologie. Der Ausgangspunkt mußte ihm die klare Lehre der Hl. Schrift sein, daß Gott wirklich und wahrhaft das Heil aller will und daß dennoch dieses Heil ganz und gar unverdiente Gnade ist[3]. Entschieden weist Alfons die Lehre von Bañez und seiner An-

---

[2] Vgl. G. Cacciatore, *S. Alfonso De'Liguori e il Giansenismo, Firenze 1944.*

[3] Der Heilige legt seine diesbezügliche Lehre systematisch dar in seinem Werk „*Del gran mezzo della preghiera*" (1. Auflage, Venedig 1759, und immer wieder verbessert und dokumentiert; kritische Ausgabe besorgt von G. Cacciatore C.Ss.R., Edizione di Storia e letteratura, Roma 1962). Der zweite Teil dieses Werkes, von dem der Autor sagt, daß es ihm viel Arbeit gekostet hat, ist eine wohl dokumentierte Studie, von der Alfons seinem Verleger schreibt, daß sie nicht nur ein aszetisches, sondern ein theologisches Werk ist.

hänger zurück, daß es eine hinreichende Gnade gebe, die zwar hinreiche, um verdientermaßen bestraft zu werden, aber metaphysisch unmöglich Frucht tragen könne. Die Lösung sieht Alfonsus im Bitt- und Dankgebet. Gott will als Gott anerkannt werden durch vertrauensvolles Bittgebet und durch große Dankbarkeit dafür, daß Gott uns eine wirklich hinreichende Gnade zum Beten gibt. Er lädt seine Leser vor allem ein, Gott dafür zu danken, daß wir beten können. „Gratias agentes, meremur accipere potiora"[4].

Es ist die feste Überzeugung von Alfonsus, daß Gott jedem eine wahrhaft hinreichende Gnade gibt zu anfänglichem Guten, insbesondere zum Beten, zum Bittgebet, zur dankbaren Anerkennung, daß das Heil unverdiente Gnade ist. Für das Ausharren im Guten und für die Überwindung großer Schwierigkeiten aber bedarf es nach ihm besonders wirksamer Gnade. Diese gibt Gott ganz sicher, wenn der Mensch sich betend und in dankbarer Anerkennung der Gnade Gottes öffnet. Spekulativ sucht der Kirchenlehrer des Gebets die Frage zu durchleuchten durch die Unterscheidung zwischen fehlbar und unfehlbar wirksamer Gnade. Für alles Gute ist Gott Erstursache, der in seiner absoluten Freiheit alles freudig schenkt. Der Mensch ist nur Erstursache für das Versagen, das freie Herausfallen aus der anfänglichen Bewegung der Gnade[5].

Die Folgerungen, die Alfons aus seiner Soteriologie zieht, ist die unermüdliche Predigt vom Heilswillen Gottes, der alle zum Heil und zur Heiligkeit beruft, die Gebetserziehung, die Pflege eines großen Verlangens nach Heil und Heiligkeit und nicht zuletzt die Pflege eines dankbaren Gedächtnisses bezüglich der Heilstaten Gottes.

Trotz seiner großen Verehrung für Franz von Sales konnte Alfonsus sich auch in bezug auf die Prädestinationslehre nicht für den Molinismus entscheiden. Er glaubt die Gratuität der Gnade und des Heiles nicht genügend gesichert durch die Formel „post praevisa merita", so radikal er eine „negative Reprobatio" „ante praevisa demerita" ausschließt. Alfonsus lehrt, daß allen, die beharrlich beten, ganz sicher die Gnade der Beharrlichkeit verliehen wird. Die Prädestination erfolgt also vor allem im Blick auf die freie dankbare Anerkennung der Gratuität des Heiles.

Alfonsus ist wie Franz von Sales durch die vom Jansenismus und Bañezisanismus verursachte Glaubensanfechtung hindurchgegangen. Seine Theologie und Praxis haben eine ihrer Wurzeln in seinem Leiden und in seiner befreienden Erfahrung. Man hatte Alfonsus die Angst vor einem Richter-Gott und rigoristische Gesetzesauslegung eingetrichtert, so daß sich die Fragen nach Prädestination und hinreichender und wirksamer Gnade beklemmend auswirkten. Er hat wohl nicht weniger gelitten als Martin Luther. Beide hatten sich zusätzlich mit dem autoritären Vaterbild auseinanderzusetzen. Die Lösung fiel jedoch für Alfonsus nicht im Studierzimmer. Sie war gefallen mit seiner Entscheidung für die Armen und reifte aus im Dienste der Ärmsten und Verlassensten.

---

[4] A. a. O., S. 9.

[5] Diese Ansätze wurden in unserem Jahrhundert mit großer spekulativer Begabung und Kenntnis der Problemgeschichte erneut aufgegriffen von dem großen Dominikanertheologen F. Marin-Sola (vgl. besonders seine Aufsätze El sistema tomista sobre la moción divina, in: *La ciencia tomista* 32 [1925], 1–54, und Fortsetzung in den folgenden Jahrgängen; ebenso von J. Maritain, *Dieu et la permission du mal* [Paris 1963], worin er selbst auf frühere Werke verweist, in denen er sich der Frage gestellt hat).

Gott der Allerbarmer

Alfonsus nimmt das angehäufte Sündenelend in der Welt und die persönlichen Sünden nicht weniger ernst als der Jansenismus und die Schule des Bañez, ja er kann sie noch ernster nehmen, da er zu einer ganz klaren Schau gekommen ist, von Sünde könne nur die Rede sein, wenn der Mensch aus eigener Schuld die Freiheit verschleudert, die Gott ihm stets neu anbietet durch eine wirksame (wenngleich ,,fallibiliter" wirksame) Gnade. Doch für Alfonsus, den Diener der Verlassensten, kann es die Rede von der Sünde nur im Kontext der Heilsbotschaft von der barmherzigen und heilenden Liebe geben.

Alfonsus hatte sehr früh als Priester begonnen, unter Leitung von Falcoia mit dessen ,,Pii Operarii" Volksmissionen zu predigen. Ihr Predigtsystem spiegelte einen finsteren Rigorismus und Ansteckung durch Jansenismus wider. Man donnerte eine Woche lang die drohenden Wahrheiten (genannt ,,die ewigen Wahrheiten") von Sünde, Tod, Gericht, Hölle von der Kanzel herab, um zerknirschte Beichten vorzubereiten. Dann ließ man die Menschen in ihrem Schrekken zurück, den man zu Unrecht als ,,heilige Furcht Gottes" mißverstand. Alfonsus merkte sehr bald, daß dies nicht die Art war, in der Christus den Armen die Frohbotschaft predigte. Infolge des großen Einflusses Falcoias war es Alfonsus nicht leicht, sich von dieser Methode ganz abzusetzen. Der Heilige vollzog die Wende dadurch, daß er die Predigt von den drohenden Wahrheiten ganz auf die tröstlichen Wahrheiten hinordnete. Die Peripetie bildete seine Predigt und Feier von der Mutter Gottes als der Mutter der Barmherzigkeit. Seine eigene Befreiung vor Höllenangst und von der ,,gratia mere sufficiens" der Dominikaner seiner Umwelt teilte sich nunmehr in seiner Predigt mit. Alfonsus erzählte öfter, daß durch die eine Predigt von der Barmherzigkeit Gottes unter dem Zeichen der Mutter der Barmherzigkeit mehr Menschen zur Bekehrung kamen als durch alle Predigten über die drohenden Wahrheiten, zumal wenn diese nicht eingebettet waren in die Frohbotschaft von der überreichen Erlösung und wirksamen Gnade. Der Heilige machte es seinen Gefährten zur Pflicht, mindestens eine ganze Woche lang ausschließlich über die tröstlichen Wahrheiten zu predigen, bevor sie bei einer Mission die Pfarrei verließen.

Daß bei Alfonsus der Funke der barmherzigen Liebe Gottes vor allem im Bild der Mutter zündete, mag auch damit zusammenhängen, daß ihm selbst seine gütige Mutter ein besseres Bild von Gott gab als sein autoritärer Vater.

Den Redemptoristen blieben lange Zeit als Erbe auch die großen Predigten über Sünde, Tod, Gericht und Hölle; doch soweit sie dem Geist des hl. Alfonsus treu waren, blieb dieses Erbe vollständig eingeholt in die Frohbotschaft von der überreichen Erlösung. Eines stand nicht unverbunden neben dem andern. Vielmehr war alles von Anfang an auf die Verkündigung des Erbarmens und der machtvollen Gnade hingeordnet. Die Übergänge fielen freilich teilweise schroff aus. Man kann es einigermaßen nachfühlen, wenn man zu Fuß von Pagani nach Ciorani, den ersten Wirkungsstätten der Redemptoristen, wandert. Aus den fruchtbaren Gefilden ragen unvermittelt kahle Felsen und Berge. Die nackten Berge sind sozusagen dazu da, um die Fruchtbarkeit und Schönheit der Ebene hervorzuheben. Nimm die Ebene weg, so sind die Felsenberge eine öde Mondlandschaft.

Wenn man bedenkt, daß im Leben und Wirken des Kirchenlehrers der Kampf gegen den Jansenismus und alle ihm verwandten Strömungen die Erlebnismitte

war, kann man es nur tief bedauern, daß auch die Redemptoristen, vor allem die holländischen und Elsässer Verfasser von Moralhandbüchern, irgendwie unter dem dort immer noch starken Nachwirken des Jansenismus standen. Wir dürfen darum Alfonsus nicht in ihrem Spiegelbild suchen.

Konzentrierung der Moral in erlöster Liebe

Für den Christen ist es absolut entscheidend, welchen Platz man im Gesamt des Denkens und Tuns der Liebe zuweist, und selbstverständlich auch, welches Verständnis man von Liebe hat. Hierin hat sich in der kirchlichen Moral und nicht weniger auf höchster Ebene des Lehramtes in den letzten Jahrzehnten ein bedeutsamer Wandel vollzogen. Familiaris Consortio von Johannes Paul II. stellt alle die Ehe und Familie betreffenden Fragen ausgehend von der Liebe und hinführend zur Liebe dar[6].

Vielleicht darf ich hier ein persönliches Erlebnis berichten, das die jüngste Moralgeschichte hell beleuchtet. Als ich 1959 in die Subkommissionen „De ordine morali" und über Ehe und Familie hineingenommen wurde, lagen bereits Entwürfe vor, die mich sehr in Erstaunen versetzten. Man wollte den Begriff Liebe durch Worte wie Zweck und Pflicht ersetzen und klagte das Augustinuswort „Dilige et quod vis fac" eines schweren Mißverständnisses an und wollte von der Berufung darauf warnen. Meine unmittelbare Reaktion war, daß ich auf mehrere Schriften des hl. Alfonsus verwies, in denen er thematisch mit diesem Wort beginnt, das das durchlaufende Thema seiner kleinen „Laienmoral" *Pratica di amar Gesù Cristo* ist[7]. Von dem in jener Subkommission verfaßten und von der Theologischen Kommission der Zentralkommission vorgelegten Entwurf sagte Kardinal Döpfner in der Zentralkommission, die den Text an die Teilnehmer des Konzils schikken ließ: „Beim ersten Lesen einiger Teile entsteht der Eindruck, daß nur mit Widerwillen (taedio) von der ehelichen Liebe die Rede ist. Im Kapitel ‚Über die göttliche Ordnung der Ehe' findet sich über eheliche Liebe überhaupt nichts anderes als die Verurteilung jener, die der Liebe auch in der objektiven Ordnung einen entscheidenden Platz einräumen wollen"[8].

Alfonsus schrieb in mehreren Briefen von der Begeisterung, mit der er an seinem Buch „Jesus lieben lernen" arbeitete. Es ist eine Reflexion an Hand von Kapitel 13 des Ersten Korintherbriefes. Hauptziel seiner geistlichen Schriften ist, den Christen die bezaubernden Wesenszüge der Erlöserliebe Christi und erlösender Liebe zum Nächsten zu zeigen und zur Liebe mitzureißen. Alfonsus wußte so gut wie irgend jemand, daß das Wort Liebe oft mißverständlich gebraucht wird. Aber das bringt ihn nicht auf den Gedanken, in eine nackte Pflichtethik auszuweichen. Vielmehr will er alles tun, den Christen zu helfen, den alliebenden Gott, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat, zu kennen und zu lieben und von Jesus den Mitvollzug gottmenschlicher Liebe zu lernen.

Aus dem Gesamt des Lebens und der Werke des hl. Alfonsus ist sonnenklar, daß in einer wahrhaft christlichen Moral und in einem echt christlichen Leben die

---

[6] FC n. 17. Diese Konzentrierung auf echte Liebe gilt in diesem Dokument nun auch klar der leiblichen Komponente der Sexualität, vgl. a. a. O., n. 37.

[7] Eine von mir neu angefertigte und eingeleitete Übersetzung dieses Werkes wird demnächst im Verlag Herder unter dem Titel „Jesus lieben lernen" erscheinen. Es gliedert sich in zwei Teile: I. Liebe ruft nach Gegenliebe; II. Das wahre Antlitz erlöster Liebe.

[8] *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano apparando*, series II, vol. II, Pars III, S. 947.

Liebe nicht zuerst als Gebot aufscheint, sondern als das höchste Geschenk Gottes und als Gnadenberufung zum Mitvollzug der Liebe Gottes zu allen Menschen. Gegenüber jansenistischer Kälte und rigoristischer Gesetzesverhaftung will Alfonsus vor allem ein Troubadour der Liebe sein. Unter seinen Schriften findet sich ein ganz begeistertes Büchlein „Feuerpfeile". Es stammt im Kern von einem anderen Autor. Doch als es von der Inquisition verboten wurde, überarbeitete es Alfonsus, dem es ungemein gefiel, und veröffentlichte es mit kirchlicher Druckerlaubnis unter seinem eigenen Namen, ohne die Glut der Feuerpfeile abzukühlen. Diese seine Art kommt auch in seinen „Besuchungen des Allerheiligsten Altarssakramentes" charakteristisch zum Ausdruck.

Einerseits betont der Heilige, daß man Gott nicht lieben kann, ohne seine Liebe zu allen Menschen mitzuvollziehen. Doch gegen die betonte Gefühlskälte damaliger kirchlicher Strömungen betont er nicht weniger, daß Gott, weil er die Liebe ist, wirklich an unserer Gegenliebe gelegen ist. Er betont die vertikale und horizontale Ausdehnung der Liebe gleichermaßen. Dies kennzeichnet nicht zuletzt seine eucharistische Frömmigkeit.

Mancher wird hier die Frage auf der Zunge haben: Aber wie ordnet sich das umfangreiche Werk des Heiligen, „Theologia moralis", dieser Sicht ein? Die Antwort kann nur vielschichtig sein. Zuerst möchte ich zu bedenken geben, daß auch Alfonsus nicht nur ein Kind seiner Zeit war, sondern auch eine innere Entwicklung mitmachte. Seit der Veröffentlichung seiner „*Pratica di amar Gesù Cristo*" (1768) ist es Alfonsus klar, daß eine Moraltheologie geschrieben werden müßte, die ganz deutlich und ausdrücklich eine Artikulation der Liebe ist. Zweitens muß beim Lesen seiner Theologia moralis immer bedacht werden, daß Alfonsus nicht die Absicht hat, das christliche Leben dort systematisch zu beschreiben. Er will vielmehr dem Beichtvater helfen, einen gesunden Mittelweg zwischen Rigorismus und Reaktion auf Rigorismus zu finden. In seinem sehr ausgewogenen Werk *Homo Apostolicus* und ebenso in seiner kürzeren Schrift *Praxis confessarii* spricht er sich unzweideutig aus, daß und wie die Liebe das Kernanliegen im Gebrauch der Moral sein muß. Gegen den ganzen Strom westlicher Mentalität entscheidet sich Alfonsus für eine Sicht des Bußsakramentes und der entsprechenden Rollen des Beichtvaters ganz und gar im Sinne der Ostkirchen, die die Erlösung überhaupt und das Bußsakrament insbesondere von der *heilenden Liebe* her sehen. Programmatisch schreibt Alfonsus ganz am Anfang seiner Anweisung für den Beichtvater: „Er muß die vielen Geschwüre der Sünder behandeln . . . Um alles mit einem Wort zusammenfassen: Er muß reich an Liebe, dem Honig gleich milde sein"[9]. Die Ämter des Beichtvaters sieht er in folgender Ordnung: „1) das Amt des Vaters": er soll mit Jesus Christus zu einem sichtbaren und wirksamen Abbild des allbarmherzigen und liebenden Vaters im Himmel sein; 2) das „Amt des Therapeuten", eines Dieners der heilenden Liebe Christi; 3) „das Amt des Lehrers", der das Gesetz Christi lehrt und verkörpert; 4) „das Amt des Richters". Mit Bedacht schreibt er: „Postremum confessarii officium est judicis"[10]. Der Sinn des „Richtens" im Sakrament der Versöhnung ist vor allem Unterscheidungsgabe und Hinführung zu einem Gewissensurteil, das Frucht der Unterscheidungsgabe ist. Es geht um jenes *diakrinein*, das dem Zuspruch der rettenden und versöhnen-

[9] Praxis confessarii, n. 1.
[10] A. a. O., n. 19.

den Gottesgerechtigkeit zugrunde liegt. Mit tiefem Schmerz spricht der Heilige von jenen Beichtvätern, die wie Strafrichter nach genauen Unterarten und Zahlen ausfragen und all zu schnell zur Hand sind mit dem Strafurteil: ,,Weg, ich kann dich nicht absolvieren"[11]. Alfonsus kann von sich selbst sagen, er habe nie jemand die Absolution verweigert. Schwierigkeiten des Pönitenten waren für ihn nur Motiv, heilend auf sie einzugehen.
Schließlich ist zu sagen, daß sich auch im großen Moralwerk des Heiligen Aussagen finden, die bis vor kurzem in der Kirche nicht selbstverständlich waren. Er stellt sich z. B. ganz entschlossen gegen die augustinische Tradition, die den ehelichen Verkehr ausschließlich zweckhaft im Blick auf Zeugung sah und sogar die Zeugungsabsicht zur *cohonestatio* (Entschuldigung) für den ehelichen Verkehr verlangte. Dies entspricht seinem Systematisierungsversuch der Zielausrichtung der Ehe. Nach Alfonsus gibt es einen doppelten, aber zusammengehörenden Zielsinn, den er innerwesentlich (intrinsecus et essentialis) nennt: die gegenseitige Hingabe und das Treueband. Dieser doppelte Zielsinn muß unbedingt im Ehekonsens und in jedem ehelichen Akt gegeben sein. Das gehört zum Wesen. Und im Blick auf diesen Wesensausdruck kann er gegen Augustinus sagen: ,,Der eheliche Akt ist aufgrund seines Wesens erlaubt und ehrbar, *et hoc est de fide*"[12]. Der Zielsinn der Zeugung ist nach der Systematisierung des Kirchenlehrers ähnlich wie das remedium concupiscentiae ,,finis intrinsecus et accidentalis". Er ist ein der ehelichen Liebe und dem Ehebund innewohnender Zielsinn, aber muß nicht in jeder Ehe und in jedem ehelichen Akt wesensnotwendig gegenwärtig sein.

Von der Würde des Gewissens, auch des irrigen Gewissens

Will man wissen, wie sehr in der Moraltheologie und Pastoral des hl. Alfonsus die Person den Vorrang vor dem abstrakten Gesetz hat, so muß man nicht zuletzt seine Lehre über das unüberwindliche Gewissen im Blick behalten. Er verteidigt sich vor allem in seinen italienisch geschriebenen Streitschriften gegen seine rigoristischen Schmäher[13]. Der Legalismus, den man dem Theologiestudenten Alfons von Liguori eingetrichtert hatte, war einseitig am Gesetz interessiert. Der autoritäre Verfassungsstil und Lebensstil jener Zeit läßt einigermaßen die damals vorherrschende Ansicht verstehen, daß ein Pönitent, den der Vertreter der kirchlichen Autorität auf das Bestehen eines Gesetzes und die Anwendung für seinen Fall aufmerksam gemacht hatte, nicht guten Gewissens anders denken und handeln könne! In seiner großen Liebe zu den einfachen Leuten sah der Seelsorger Alfons sehr bald, daß man den Leuten durch hartes Auferlegen von so vielen Gesetzen nicht helfen konnte. Er ließ sich im Beichtstuhl und Sprechzimmer Zeit, zum Herzen der Menschen zu sprechen. Er erlebte es nachhaltig, daß auch sehr gut gesinnte Leute oft nicht in der Lage waren, sich alle die sie treffenden Moralgesetze und kirchlichen Vorschriften im Gewissen zu verinnerlichen. Es wurde ihm im Verlauf der Zeit auch immer klarer, daß man allzu vieles im Namen Gottes und der Kirche von den guten Menschen verlangte. So kam er zu der Lösung, die

---

[11] A. a. O., n. 6.
[12] Theologia moralis, liber VI, caput II, n. 900. Vgl. n. 882 und 927. D. Lindner hat in seinem Buch *Der Usus matrimonii* (München 1929) auf die bahnbrechende Wende in der Ehelehre des hl. Alfonsus hingewiesen. Sie kam freilich in der Enz. Casti connubii (1930) nicht zur Geltung.
[13] In: Quattro apologie della teologia morale del beato Alfonso Maria de Liguori (Torino 1829).

er unermüdlich verbreitete: Man lasse die Leute im Frieden, sobald man sieht, daß sie sich eine gesetzliche Forderung bei allem guten Willen nicht innerlich aneignen können[14]. Er kam immer mehr zur Überzeugung, daß dieser Fall oft gegeben ist. Seine Theorie und Praxis bezüglich des ehrlichen Gewissens, das eine gesetzliche Forderung nicht als Forderung des eigenen Gewissens anzusehen vermag, ist kein träges Hinnehmen, sondern wird für ihn erstens ein Anlaß tieferen Nachdenkens über die behauptete unbedingte und ausnahmslose Geltung mancher Moralgesetze und zweitens ein Ansporn zu einer intensiveren Hilfe für die Menschen, damit sie aus einem innigeren Kennen der Liebe Gottes und der menschlichen Berufung zur Heiligkeit den Anruf des Guten ungeschmälert verstehen können.
Die zähe Verteidigung und Verbreitung der Lehre von der Würde des unüberwindlich irrenden Gewissens brachte Alfonsus viel Anfeindung. Er verteidigte sich mit der Lebhaftigkeit des Neapolitaners und des Heiligen, der hierin eine grundlegende Heilsfrage sah. Sein Mitbruder Blasucci, der später sein Nachfolger als Generaloberer seiner Kongregation werden sollte, ließ ihn auch schriftlich wissen, daß er sowohl in Neapel wie in Rom Gerüchte gehört habe, Alfonsus riskiere sogar die Unterdrückung seiner Kongregation, wenn er nicht aufhöre, diese Lehre zu verbreiten. Seine Antwort ist kennzeichnend: Er wisse sehr wohl um diese Gerüchte. Doch wenn er vor die schreckliche Wahl gestellt sein sollte, entweder seine Kongregation, die er wie seinen Augapfel liebe, unterdrückt oder aber das Gewissen der Gläubigen erdrückt zu sehen, so müßte er für die erstere Eventualität optieren[15].
Alfonsus ist ein leidenschaftlicher Vorläufer von Kardinal Newman. Es ist mir darum eine Genugtuung, daß Redemptoristen hartnäckig und schließlich erfolgreich mitarbeiten konnten, damit in Gaudium et spes (N. 16) ein eindeutiges Wort über die Ehrfurcht vor dem unschuldig irrenden Gewissen gesagt wurde, sogar mit dem Hinweis, daß dieses unüberwindliche Irren nicht selten vorkommt. Die heute auch von den kirchlichen Autoritätsträgern gepflegte Rede von der Würde des Menschen wäre eitel und leer, würde sie nicht jedem ehrlichen Gewissen gelten.

Das Situationsgewissen und die Epikie

Der die Menschen liebende und ehrende Seelsorger Alfonsus ist ein Menschenkenner. Spricht er von einem Gewissen, das sich beim besten Willen im konkreten Fall die Forderung eines Gesetzes nicht aneignen kann, so schaut er nicht etwa auf unüberwindlichen Irrtum dummer Menschen herab. Er weiß vielmehr um die existentiellen Schwierigkeiten, um das ,,Noch-nicht-fassen-Können", von dem der Herr selbst in einem feierlichen Augenblick spricht (Joh 16, 12). Ebenso weiß er um die Komplexität des Lebens, das nicht geradlinig und vollständig in allgemeingültige Normen eingefangen werden kann. Dazu kam noch die schmerzliche Erfahrung des Heiligen, daß gar vieles von Beichtvätern und Höllenpredigern im Namen Gottes gefordert wurde, was überhaupt nicht oder wenigstens nicht so allgemein hätte auferlegt werden dürfen. Man denke ferner,

---

[14] Vgl. *Theologia moralis*, liber I, tr. 2, caput IV, dubium n. 1 und Praxis confessarii, n. 4.
[15] Lettere di S. Alfonso, III, 342, 347, 402, 421; Lettera di P. Pierpaolo Blasucci, Archivio generale C.Ss.R. Band II, 1.

wie sehr ihm selbst die oft unberechtigten Forderungen der kirchlichen und staatlichen Zensur auf die Nerven gingen.
Wenn wirklich das, was nicht aus dem Gewissen kommt, Sünde ist, so mußte es Alfonsus klar sein, daß es noch eine größere Sünde ist, wenn man den Gläubigen nicht genügend Raum lassen will, um mit ehrlichem Gewissen ihre Situation zu beurteilen und das zu tun, was ihnen als das hier und jetzt Gute erscheint. Alfonsus lehrt durchaus allgemeingültige Normen; geht es jedoch ganz konkret um die Frage der ausnahmslosen, wörtlichen Gültigkeit, so hält er sich strikt an die Lehre des hl. Thomas, wonach über die grenzziehenden Gebote des Dekalogs hinaus kaum *ausnahmslos* bindende Normen nachzuweisen sind. Und Thomas fügt bei: ,,So sind die Gebote des Dekalogs unabänderlich in bezug auf die Gerechtigkeit, die sie ausdrücken; aber in bezug auf die Bestimmung, wie sie auf einzelne Akte anzuwenden sind (z. B. ob dies oder jenes Mord, Diebstahl, Ehebruch usw. ist), besteht die Möglichkeit des Wandels"[16]. Alfonsus zieht wie Thomas die Grenzen der *Epikie* sehr weitherzig. ,,Epikie bedeutet Ausnahme eines Falles (vom allgemeinen Gesetz), wenn in der gegebenen Situation mit Sicherheit oder wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit beurteilt werden kann, daß der Gesetzgeber nicht beabsichtige, ihn unter das Gesetz einzuschließen. Diese Epikie hat ihre Anwendung nicht nur bei menschlichen Gesetzen, sondern auch bei natürlichen Sittengesetzen, wenn wegen der Umstände der Handlung keine Bosheit anhaftet"[17]. Eine solche Lehre scheint auch heute noch vielen als gefährlich. Man will dem Gewissen nicht zutrauen, von einem wörtlichen Gehorsam gegenüber dem formulierten Gesetz sinnvoll abzugehen. Man kann sich ein Bild von der Ehrfurcht des Heiligen vor dem Gewissen des Erlösten machen, wenn man an die autoritären Herrschaftsformen denkt, die damals in Staat und Kirche, ja sogar in der Familie herrschten.

Gesetz und Eigeninitiative

Das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert war eine Zeit tiefgreifender kultureller und gesellschaftlicher Umbrüche. Dabei wurde es den Christen fast unmöglich, Pionierarbeit zu leisten; denn Gesetz und Tradition, Zentralismus und Absolutismus verwiesen die kirchlichen und staatlichen ,,Untertanen" einseitig an die vorgegebene Ordnung. Daraus erklärt sich weithin der erbitterte Kampf zwischen Rigoristen, Tutioristen und Probabilioristen einerseits, die dem Alten gegenüber dem Neuen, dem Gesetz gegenüber Eigeninitiative und schöpferischem Geist einseitig und exzessiv den Vorrang gaben, und auf der anderen Seite den Probabilisten (einer Minderheit), die der Eigeninitiative und dem Neuen eine Chance garantieren wollten, insbesondere angesichts vieler zweifelhaft gültiger (zweifelhaft gerechter) und zweifelhaft anwendbarer Gesetze.
Alfonsus war in der Schule von Probabilioristen erzogen, erkannte aber im Dienste der Armen und Ungebildeten sehr bald, daß er mit diesem System nichts anfangen konnte, und schwenkte überzeugt ins Lager der Probabilisten über, doch

---

[16] S. th. I II q 100 a 8.
[17] *Theologia moralis*, liber I, n. 201. Alfonsus wendet das selbst auf eine heute hart umstrittene Frage an. ,,Licite interrumpitur actus coniugalis, etsi ex naturae concitione secutura sit pollutio, dummodo sit iusta causa interrumpendi" (a. a. O., liber VI, tr. VI, caput II, n. 945, vgl. n. 947 und n. 918).

stets auf Mäßigung bedacht. Er betonte das Wachstumsgesetz, die Majestät des Gewissens, den Mut zur Anwendung der Epikie und wollte dementsprechend eine Erziehung zur Mündigkeit. Durch die begeisternde Frohbotschaft von der erlösten und erlösenden Liebe verlegte er das Schwergewicht auf jenen weiten Raum, der nicht gesetzlich geregelt werden kann im Sinn von grenzziehenden Gesetzen, sondern der Dynamik der Zielgebote folgte. Aber er mußte sich auch mit der unübersehbaren Tatsache auseinandersetzen, daß man in der Kirche zahllose Gesetze einschärfte, deren skrupelhafte Befolgung alle Energien des Menschen verschlucken und die Freude ersticken konnte. So suchte er mit den Probabilisten, meistens Jesuiten[18], einen Ausgleich mit einem spürbaren Übergewicht für die Eigeninitiative, worin er durchaus keine Gefahr sah, falls der Christ mit seiner Berufung zur Heiligkeit ernst machen will. Als der Kampf gegen die Gesellschaft Jesu seinem Höhepunkt zuging, wurde er von den Rigoristen vielfach des Jesuitismus bezichtigt. Er antwortete durch Anprangerung der unchristlichen Intoleranz der Schulstreitigkeiten, machte jedoch von seiner Hochachtung der Jesuiten nie einen Hehl. „Ich verehre die Jesuiten und die anderen Ordensleute; was jedoch die Moral anbelangt, folge ich meinem eigenen Gewissen[19]." Angesichts der Verfolgung und Unterdrückung der Gesellschaft Jesu (1773), worauf er mit Entsetzen reagierte, benannte er seine Lösung konstant Äquiprobabilismus. Der Kernsatz lautet: Die schöpferische Eigeninitiative des Menschen ist im Besitzstand, solange nicht die Gründe für ein vom Gesetz eingeengtes Handeln *spürbar* wahrscheinlichere Gründe für sich hat, und zwar im Gewissen des Handelnden.

Die Leute, die heute so laut nach einheitlich normierten Weisungen in allen Moralfragen rufen, sollten doch einmal beachten, in wie vielen Fragen Alfonsus nach objektiver Abschätzung der Gründe zum Schluß kam, daß beide Seiten ähnlich starke Gründe für sich buchen können und daß man sich deshalb hüten soll, die eine Meinung gegen die andere den Christen aufzudrängen. Doch Alfonsus hatte auch den Mut, klar auszusprechen, daß Meinungen, die der kirchlich approbierten Praxis, wie zum Beispiel der Kastrierung von Sängerknaben, energisch widersprachen, deutlich bessere Gründe für sich buchen können[20]. Doch im Geist der Toleranz vermerkt er nicht selten, daß ansonsten geschätzte Autoren anderer Meinung sind.

Abschließende Erwägungen

Alfonsus war ein Kind seiner Zeit und unterlag manchen spürbaren Begrenzungen. Doch er hatte den Mut und die Kraft, sich sein eigenes Gewissensurteil zu formen und seinem Gewissen auch mit erheblichen Risiken zu folgen. Um sein Werk zu würdigen, muß man seine eigene Entwicklung unbedingt beachten. Er war fähig, sich von vielen damals weit verbreiteten Vorurteilen stufenweise zu befreien.

Er war *zeitnah*, nicht im Sinn des Mitlaufens mit den vorherrschenden Tenden-

---

[18] Seine *Theologia moralis* entstand zunächst durch Anmerkungen zur Moraltheologie des Jesuiten Busenbaum.

[19] *Risposta apologetica circa l'uso dell'opinione egualmente probabile* (1764), in: Quattro apologie italiane . . . (Torino 1829, S. 36).

[20] *Theologia moralis*, liber III, n. 374.

zen, sondern im heilenden Eingehen auf die größten Nöte, in der Kunst heilender Liebe. Er wollte nicht eine Moraltheologie für alle Zeiten schreiben, sondern in einer zugleich kritischen und versöhnenden Art den drängenden Fragen antworten.

Dabei bleiben die Gedankenansätze und Grundanliegen des Heiligen gerade auch für unsere Zeit bedeutsam. Ich möchte nur einige Punkte hervorheben:

Heute mehr denn je heißt es lernen, das *Geschenkhafte* der Erlösung und unseres ganzen Daseins ins Bewußtsein zu heben. Für Alfonsus war vor allem die Freiheit für Gott und für den Nächsten ein großes Gnadengeschenk. Denken wir nur an Burrhus Friedrich Skinner, den hochgefeierten Meister der Lehre und Praxis der Manipulation, wie sehr er betont, daß der Mensch um des Überlebens willen auf Ideen wie Freiheit und Würde zu verzichten habe. Die Anwendung der Theorien von Skinner hat bislang deutlich gemacht, daß Menschen, die nur auf der Ebene von Lohn und Strafe reagieren, absolut manipulierbar sind, doch keineswegs jene, die auf der Ebene der Dankbarkeit leben und eine tiefe Erfahrung vom geschenkhaften Charakter des Daseins haben. Es war ein Grundanliegen des Heiligen, zu zeigen, wie die durchgängige Anerkennung der ungeschuldeten Gnade Gottes und des Geschenkhaften der Freiheit zum Guten die Freiheit nicht nur nicht vermindert, sondern erst eigentlich entbindet.

Alfonsus hat auch konkrete Folgerungen aus seiner Sicht von der dankbaren, vertrauensvollen Liebe gezogen, die für heute und alle Zeiten von großer Bedeutung sind. Er hat deutlich gesehen und gesagt, daß das ganze System von Ehrentiteln, Ehrenstellen und Belohnungsbeförderung in der Kirche das Frei-Sein für das Reich Gottes und für die Menschen, vor allem für die Armen, radikal gefährdet. Er ging mit dem Laster der Verzweckung kirchlicher Ämter und Ehren ungewöhnlich scharf ins Gericht. Aber bedeutsamer ist, daß er einen konstruktiven Weg wies. Alfonsus fügte für sich und für seine Mitbrüder den drei traditionellen Gelübden zwei weitere bei: 1) den Armen und Verlassenen den Vorzug zu geben, 2) kirchliche Ehren, Titel und Beförderungen (einschließlich des damals so sehr erstrebten und privilegierten Bischofsamtes) nicht zu erstreben und nicht anzunehmen, es sei denn auf Befehl des Papstes. Dies ist ein sprechendes Beispiel des gewaltfreien Protestes gegen schwere Mißstände und Gefahren.

Das eben genannte Beispiel zeigt, daß Alfonsus nicht blind war für die Notwendigkeit von Strukturreformen; und zugleich weist er den besten Weg, nämlich Gemeinschaften, die durch ihr Zeugnis den Weg erkunden. Der Moraltheologe und Seelsorger Alfonsus konnte zu seiner Zeit nicht das Volk mobilisieren, um fällige Reformen einzuleiten. Aber er verfaßte unter anderem einen sehr ernsten „Gewissensspiegel" für Bischöfe, druckte ihn auf seine Kosten und sandte ihn möglichst vielen Bischöfen zu.

Sein besonderes Anliegen vom unverzichtbaren Freiheitsraum schien zwar unmittelbar die Individualmoral zu betreffen, aber gilt doch auch ganz deutlich für die Erhellung von Gesetz und Gesetzgebung. Heute stellen sich vielseitige neue Aufgaben, auf allen Ebenen die Ehrfurcht vor der Würde des Gewissens und die Sorge für die Entfaltung der schöpferischen Freiheit zu fördern, ohne darüber den Sinn für Ordnung und den Kampf gegen Willkür zu verlieren. Wir können uns den Riesenaufgaben unserer Zeit nur stellen, wenn wir wie Alfonsus von der Macht der Erlösung überzeugt sind und uns selbst als Mitarbeiter der erlösenden und heilenden Liebe Gottes verstehen.

FERDINAND DEXINGER

Orientierung im christlich-jüdischen Gespräch*

* Ich danke meinem Kollegen Dr. Jacob Allerhand für seine Anregungen und Hinweise, die diesen Beitrag davor bewahrten, bloß Selbstgespräch zu sein.

A) Die allgemein menschliche Ebene

Die Beschäftigung mit dem Judentum ist, abstrakt gesprochen, ein Sonderfall des interreligiösen Kontakts. Dank der modernen Kommunikationsmöglichkeiten und der auch dadurch bedingten Mobilität der Arbeitskräfte ist der Kontakt mit Angehörigen anderer Religionen für weite Bevölkerungsschichten zu einer täglichen Realität geworden. Dabei spielt das Judentum hier in Österreich insofern eine zahlenmäßig geringe Rolle, als die jüdische Gemeinde in Österreich durch den Nationalsozialismus praktisch ausgelöscht wurde.

In einer säkularisierten Gesellschaft könnte man auch fragen, ob die Religionen überhaupt noch so wichtig sind, daß man sich viele Gedanken über ihren Dialog machen müßte. Es ist jedoch ein großer Irrtum, zu meinen, daß Religion nicht nach wie vor ein sehr bestimmendes Element für das Selbstverständnis vieler Menschen ist, unabhängig von dem Umstand, ob sie einer Kirche angehören oder nicht. Das trifft sowohl für Christen wie auch für Juden zu.

Was nun für die Religion im allgemeinen hinsichtlich des Selbstverständnisses der Menschen zutrifft, gilt in besonderer Weise für das Judentum im Hinblick auf das Christentum. Letzteres kann nämlich weder religionsgeschichtlich noch auch theologisch ohne seinen jüdischen Mutterboden verstanden werden. So gesehen, ist vom Christentum her die Beschäftigung mit dem Judentum nicht eine Modeströmung oder ein beliebiges Hobby, sondern Forderung intellektueller Redlichkeit. Es ist von vornherein klar, daß das Verhältnis beider nicht spannungsfrei sein kann. Die Geschichte bestätigt diesen Umstand leider in trauriger Weise. So wird man die allgemeinmenschliche und scheinbar banale Maxime aufstellen dürfen:

1. *Die Haltung dem jeweils anderen Gegenüber muß von Achtung und Respekt vor dessen Selbstverständnis bestimmt sein. Es gilt vorhandene Aggressionen abzubauen und keine neuen zu erzeugen. Feindbilder aufzubauen ist inhuman, auch wenn es allzu menschlich ist.*

Wer sich dieser Maxime verschreibt, schaut nicht darauf, ob auch andere danach handeln, vielmehr versteht er sie als absolut gültig.

Formeln wie diese bedürfen jedoch sogleich einer gewissen inhaltlichen Bestimmung. Einfach gesagt, es bedarf eines Mindestmaßes an Information über den anderen. Ebenso muß *vor* jeder theologischen Erörterung die Sachinformation stehen. Für den Bereich der Religionen vermag eine solche vortheologische Information durch die Religionswissenschaft geleistet zu werden. Dieser Humanwissenschaft geht es darum, nicht religiös wertend, sondern authentisch informierend das Selbstverständnis einer Religion darzustellen. Insofern ist die Religionswissenschaft nicht Theologie, sondern unter Umständen Hilfswissenschaft

für die Theologie[1]. Konkret gesprochen, leistet diese Aufgabe im Hinblick auf das Judentum die Judaistik mit ihren religionswissenschaftlichen Teildisziplinen. Auf diese Weise liefert sie auch einen gewissen Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch[2]. Man wird also an dieser Stelle eine weitere Forderung erheben dürfen:

2. *Vor jedem Dialog über die zentralen Probleme und Unterschiede muß das Bemühen um sachgerechtes Wissen über das Judentum stehen.*

Dieses Wissen kann im informativen Dialog ebenso wie durch die Lektüre einschlägiger Werke erworben werden[3]. In diesem Prozeß geht es darum, unbegründete ,,Sachurteile", die eigentlich Vorurteile sind, auszuräumen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß solche Informationsvorgänge nicht völlig beziehungslos zu einem rechtgläubigen Selbstverständnis sind. Als Beispiel mag die historisch-kritische Sicht von der Entstehung der Bibel gelten[4]. Es ist jedoch keinesfalls die Aufgabe der Religionswissenschaft, auf der Grundlage solcher ,,Fakten" eine neue Religion zu entwerfen. Vielmehr wird aus christlich-theologischer Sicht das Desiderat einer theologischen Judaistik erhoben. Einer solchen Disziplin ginge es darum, die von der Judaistik neutral erarbeiteten Fakten auf ihre christlich-theologische Relevanz hin zu untersuchen und für das Gesamt christlicher Theologie nutzbar zu machen[5].

Man wird sich vielleicht fragen, warum solche Bestrebungen erst in diesem Jahrhundert, ja erst in den letzten Jahrzehnten virulent geworden sind. Es hat ja schon im Mittelalter christlich-jüdische Religionsgespräche gegeben[6]. Die damalige sozio-religiöse Situation bedingte jedoch, daß diese ,,Dialoge" eher ein kirchlicher Monolog zur Demonstration der jüdischen Inferiorität waren. Aber selbst darin ist noch die eingangs erwähnte Unvermeidbarkeit christlicher Beschäftigung mit dem Judentum zu erkennen. Die tatsächlichen Machtverhältnisse hätten ja ein solches Gespräch mit der Minderheiten-Religion Judentum sicher nicht nötig gemacht.

Die christlich-jüdischen Beziehungen waren von Anfang an spannungsgeladen. Dieser Umstand war der nationalsozialistischen Ideologie naturgemäß willkommen, ohne daß diese als das geradlinige oder gar ausschließliche Produkt christlichen Denkens verstanden werden dürfte. Allerdings war dieses nicht imstande, ausreichende Abwehrkräfte zu produzieren[7]. Besonders beachtenswert für die Gegenwart ist der Umstand, daß die ehemalige nationalsozialistische Propaganda

---

[1] Als erste Information ist hier sehr nützlich: Lanczkowski, G., Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1980.

[2] Zur allgemeinen Bedeutung der Religionswissenschaft für den Dialog der Religionen vgl. Pummer, R., Research in Comparative Religion: Implications for Interfaith Dialogue, Journal of Comparative Sociology 4/5 (1978), 1–11.

[3] Einen hohen Informationswert hat Maier, J., Geschichte der jüdischen Religion, Berlin 1972.

[4] Vgl. dazu die treffende Formulierung von Keel, O., Eine Replik auf die Stellungnahme von Dr. S. Lauer und Prof. Petuchowski zum ,,Böcklein in der Milch seiner Mutter", Judaica 37 (1981), 234–235.

[5] Dieses Anliegen vertritt besonders der Luzerner Judaistiker und Theologe Thoma, C., Theologie ohne Judenfeindlichkeit. Eine Problemanzeige für die Systematische Theologie, in: Stöhr, M. (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie, München 1981, 13–31.

[6] Darüber informiert Schoeps, H. J., Israel und die Christenheit. Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, München ^{3}1961.

[7] Vgl. dazu Ruether, R., Nächstenliebe und Brudermord, München 1978; Werner, F., Das Judentumsbild der Spätjudentumsforschung im Dritten Reich, Kairos 13 (1971), 161–193.

auch heute noch, und leider nicht nur bei der älteren Generation, Nachwirkungen zeigt.

3. *Es ist eine allgemein ethische und sicher auch christliche Verpflichtung, zu prüfen, woher kollektive Urteile über die Juden als Menschen und über das Judentum als Religion eigentlich kommen. Dabei sollte man sich bewußt sein, daß undifferenzierte Pauschalurteile in der Regel falsch sind.*

Daran schließt sich doch wohl sofort der Gedanke, woher eigentlich die Neigung zu solchen Generalisierungen, natürlich nicht nur im christlich-jüdischen Verhältnis, kommt. Eine sehr einfache Antwort ist die, daß sie das Produkt menschlicher Denkfaulheit einerseits und des Geltungsbedürfnisses anderseits ist. Der Hinweis auf die Inferiorität anderer begründet ja automatisch eine Verbesserung der eigenen Position. Eine Überwindung dieser Neigung, die wohl jeder in sich bisweilen registrieren kann, ist eine wichtige Voraussetzung für jeden Dialog. Hier drängt sich freilich noch ein anderer Aspekt auf. Menschen ertragen es schwer, daß andere anders sind als sie selbst. Die Fähigkeit, an der eigenen Lebensform und an grundlegenden Überzeugungen festzuhalten, wenn andere davon verschiedene Auffassungen haben, ist leider nicht sehr verbreitet. Diese Verschiedenheit, die ja bisweilen die eigene Position in Frage stellen kann, führt nicht selten zur Feindseligkeit statt zur geistigen Auseinandersetzung. Das gilt nicht etwa nur für ,,Reaktionäre", sondern ebenso für jene Gleichheitsideologien, für die der soziale, kulturelle und religiöse ,,Eintopf" der Wunschtraum für die Zukunft ist. Man muß auch diesem Denken zugestehen, daß es aus dem Bedürfnis der Konfliktminimalisierung entstanden ist. Einem solchen Einheitsdenken, das von der Bereitschaft zur brutalen Gewaltanwendung gekennzeichnet war, ist das Holocaust als ,,Endlösung" der Judenfrage entsprungen. Wenn die Juden ausgerottet sind, braucht man sich nicht mehr mit ihnen zu beschäftigen. Was das für die Betroffenen bedeutet, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Für jeden christlich-jüdischen Dialog ergibt sich daraus freilich eine ganz simple menschliche Forderung:

4. *Es ist eine selbstverständliche Haltung des Taktes, daß man im Gespräch mit Juden und über das Judentum das tiefe Leid nicht übersieht, von dem ein großer Teil des jüdischen Volkes bis heute geprägt ist.*

Die leidvolle Vergangenheit hat Juden in jedem Dialog sehr sensibel dafür gemacht, wes Geistes Kind ihr Gesprächspartner ist. Die eben formulierte ,,Anstandsregel" schöpft aber nicht die Tiefe der Dimension aus, die das Holocaust für das theologische Denken sowohl im Christen- wie auch im Judentum hat und eigentlich noch gewinnt. Rein historisch gesehen, wird betont, daß damit eine völlig neue Phase des christlich-jüdischen Gesprächs eingeleitet wurde. Mündet im traditionellen christlichen und jüdischen Denken die Frage nach dem Holocaust in die Theodizee, so erhebt sich für theologische Neuansätze auf beiden Seiten überhaupt das Problem, wie weit von nun ab Theo-Logie überhaupt noch möglich sei. Welche Konsequenzen im Rahmen einer systematischen Theologie auch immer gezogen werden mögen, hier liegt eine ungeheure Herausforderung. Im katholischen Raum bildeten diese Ereignisse zweifellos das Ferment für die Judenerklärung des II. Vatikanums[8]. In weiterer Folge führte das zur Herausgabe

[8] Vgl. besonders Oesterreicher, J., Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Freising

theologischer Dokumente auf lokaler Ebene[9], die insgesamt einen Fortschritt in der Problemsicht, aber auch -bewältigung erkennen lassen[10].

B) Wie repräsentativ sollte der Dialog sein?

Dabei kann man nicht übersehen, daß diese Dokumente eher den Reflexionsstand ihrer Verfasser als den der großen Zahl der Katholiken widerspiegeln. Insofern wäre es sicher ein Fortschritt bei der Bewußtseinsbildung, wenn man sich mit diesen offiziellen Texten eingehender beschäftigte.

5. *An die Stelle von kurzlebigem Sensationsinteresse sollte die eingehende Beschäftigung mit den offiziellen kirchlichen Dokumenten, das Judentum betreffend, treten.*

Diese meist kurzen Erklärungen vermögen durchaus einen Beitrag zum gegenseitigen Verständnis zu leisten, auch wenn sie naturgemäß nicht das höhere Problembewußtsein theologischer Monographien erreichen können. Diesen haben sie allerdings voraus, daß sie divergierende Sachauffassungen zu einem Minimalkonsens bringen und deshalb mehr als nur die Meinung *eines* Theologen repräsentieren. In diesem Rahmen sind auch Diskussionen und Dialogveranstaltungen zu sehen. Dabei werden weder Sensationsstreben noch die Gschaftelhuberei christlicher und jüdischer Berufsdialogisten vermeidbar sein. Das positive Ziel, das durch die gebotenen Informationen erreicht wird, überwiegt aber bei weitem die möglichen negativen Aspekte. Von praktischer Bedeutung ist hier auch die Unterscheidung zwischen Reden *über* das Judentum und dem Gespräch *mit* dem Judentum. Beides ist legitim, wenn auch im ersten Fall größere Umsicht geboten ist, weil das Korrektiv persönlicher Erfahrung wegfällt. Insgesamt stellt sich die Frage, welchen Zweck der Dialog überhaupt haben soll. Auf den ersten Blick scheint das klar zu sein. Näher besehen, gibt es jedoch Probleme. Zunächst dient natürlich jeder Dialog der Information der Gesprächspartner. In einer zweiten Phase muß er sich jedoch der Klärung anstehender Probleme zuwenden. Dabei gibt es naturgemäß die Tendenz, sich die Übernahme der eigenen Position durch den Gesprächspartner zu wünschen. Im Bereich der Religion ist das aber nicht ohne schwere Konsequenzen möglich, weil dadurch ja Begriffe wie Apostasie und Synkretismus ins Spiel kommen.

6. *Die Zustimmung des Gesprächspartners im Dialog sollte nur soweit gesucht werden, als sie ihn nicht zur Aufgabe der Grundlagen der eigenen Überzeugung nötigt. Weder der Religionswechsel noch der Synkretismus bilden das Ziel des Dialogs*[11].

Das muß deshalb so klar festgestellt werden, weil jede andere Zielsetzung geeig-

---

1971; Lutz, U., Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christentum und Juden, Judaica 37 (1981), 195–211. Für eine Reihe von einschlägigen Fragen sehr instruktiv ist das Heft der Zeitschrift Concilium 10 (1974, Heft 10), das dem Thema Christen und Juden gewidmet ist.

[9] Einen instruktiven Überblick über die vielfältigen Initiativen bietet Wahle, H., Das gemeinsame Erbe, Innsbruck 1980.

[10] Es sei hier nur auf drei Dokumente hingewiesen. 1. Die Konzilserklärung „Nostra Aetate", Kap. 4 (vgl. den Text z. B. in Rahner, K. – Vorgrimler, H.[Hg.], Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, 357–359); 2. „Richtlinien und Hinweise" der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (vgl. den Text bei Eckert, W. P., Anm. 34); 3. „Christlich-jüdische Begegnung", in: Leben und Wirken der Kirche von Wien, Handbuch der Synode 1969–1971, 235–236.

[11] Vgl. dazu die Worte des Jerusalemer Oberrabbiners Goren, S., Unser Kampf ist ein Unikum. Academia-Interview . . ., Academia 25 (1973), 29–30, hier 30: „Eine Religionsgemeinschaft soll die andere schätzen und respektieren, Ansonsten aber soll jede Religion ihren eigenen Weg gehen, denn an einer Vermischung, einer Synthese der Religionen sind wir nicht interessiert."

net ist, Unfrieden zu stiften[12]. Diese für die Praxis formulierte Norm dürfte auch mit einem katholischen Missionsanspruch zu vereinbaren sein, da ja Mission nicht überall und jederzeit betrieben werden muß. Freilich bleibt das grundsätzliche Problem bestehen.

Es kann auch nicht außer acht gelassen werden, daß in der jüdischen Öffentlichkeit ein oft nicht grundloses Mißtrauen herrscht, daß der Dialog nur eine moderne Version von Mission sein könnte. Noch auf einen anderen „Nebenzweck" des Dialogs ist hier zu verweisen, den C. Thoma sehr klar umschrieben hat: „Es ist festzustellen, daß viele moderne judentumsfreundliche und kirchenkritische Bewegungen von vielen Pauschalitäten und Unwissenheiten leben. Sie wirken daher oft wenig konstruktiv. Vielmehr reizen sie zu unnötigen, aber der christlich-jüdischen Sache letztlich schadenden Abwehrmechanismen"[13].

7. *Der Dialog mit dem Judentum darf nicht zur intellektuell unredlichen Partnersuche bei der Bewältigung innerkirchlicher Kontroversen mißbraucht werden.*

Ein solcher möglicher Mißbrauch liegt nicht nur im Bereich „progressiver" Richtungen innerhalb des Katholizismus. Es wird auch zur Untermauerung fundamentalistischer Thesen im Hinblick auf Jesus von Nazareth die jüdische Bestätigung gesucht[14]. Eine solche Versuchung besteht aber nicht nur auf christlicher Seite. Moderne, nicht orthodoxe jüdische Gesprächspartner neigen manchmal dazu, als Lehre des Judentums darzulegen, was ihre christlichen Gesprächspartner gerne hören möchten[15]. Auch das kann eine doppelte Ursache haben. Einerseits ist es möglich, daß ein christlicher oder jüdischer Gesprächspartner sozusagen sein eigenes theologisches Gebäude neben dem jeweils allgemeinverbindlichen System errichtet hat und seine Gedanken in den Dialog einbringt. Das mag sehr schöpferisch und vielleicht zukunftsträchtig sein, aber ein solcher Dialog ist eher als ein privates Zwiegespräch zu bezeichnen. Anderseits kann auch zutreffen, was D. Flusser von jüdischen Gesprächspartnern sagt, was aber nicht minder von christlichen gelten kann: „Das sollten die christlichen Teilnehmer am christlich-jüdischen Gespräch wissen: Das jüdische Wissen ist bei vielen jüdischen Teilnehmern am Gespräch verhältnismäßig gering"[16].

8. *Bei der christlichen und jüdischen Selbstdarstellung im Dialog sollte stets darauf geachtet werden, daß keine wenn auch noch so geistreiche These als opinio communis ausgegeben wird, wenn sie faktisch nur eine Privatmeinung ist.*

Allerdings kommt hier eine Strukturverschiedenheit zwischen Judentum und christlichen Kirchen zum Tragen, die von Christen oft übersehen wird.

---

[12] Vgl. dazu Ehrlich, E. L., Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Gespräches, Wien (Schriftenreihe B'nai Brith) o. J.

[13] Thoma, C., Theologie (Anm. 5), 21.

[14] Vgl. dazu die scharfsichtige Darstellung bei Maier, J., Gewundene Wege der Rezeption. Zur neueren jüdischen Jesusforschung, Herder-Korrespondenz 30 (1976), 313–319.

[15] Als ein Beispiel dafür kann wohl die Behauptung von Lapide, P., Juden und Christen. Verleitung zum Dialog, Einsiedeln 1976, 76, angesehen werden: „Aus jüdischer Sicht kann daher die Menschwerdung a priori weder ein- noch ausgeschlossen werden. Sie muß als denkbare Möglichkeit Gottes souveränem Heilshandeln offenbleiben."

[16] In: Thoma, C., Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 16.

C) Dialog und Selbstverständnis

Jude-Sein hat zwei Komponenten: Es besagt die Zugehörigkeit zu einem Volk und gegebenenfalls auch zu einer Religion. Dabei braucht der Begriff „Volk" hier noch keineswegs theologisch beladen verstanden zu werden[17]. Die Zugehörigkeit zu diesem Volk ist wie in jedem andern Fall nicht das Resultat eines Willensentschlusses, sondern ein gegebenes Faktum. Natürlich kann ein Jude seine Religion aufgeben. Seine sozio-kulturellen Bindungen kann der Jude ebensowenig wie jeder andere abschütteln. Im Unterschied zum Christentum ist jedoch diese Zugehörigkeit zum Volk auch aus religiöser Sicht höchst relevant. Die göttliche Erwählung galt und gilt nach jüdischem Selbstverständnis nicht einer Religion, sondern einem Volk.

9. *Christliches Reden über das Judentum muß sich des jüdischen Selbstverständnisses als Religion und Volk ständig bewußt sein.*

Die wichtigste Frucht dieser Sichtweise ist das Verständnis für das jüdische Religionsgesetz, das *aus* beiden Bereichen kommt und *in* beiden Bereichen wirksam ist. Vielleicht kann man die Doppelfunktion dieses Gesetzes, dessen Erfüllung religiöser Auftrag und dessen Wirkung wesentliche Ursache für den Weiterbestand des Volkes ist, am besten mit den Worten „serva ordinem et ordo te servabit" charakterisieren. Aus diesem Doppelaspekt des Judentums ergibt sich auch die Notwendigkeit, auch eine primär religiös orientierte Beschäftigung mit dem Judentum auf das zu beschränken, was man im herkömmlichen Sinn Religion nennt. Daher wird in theologischen Abhandlungen auch betont, daß das christliche Interesse am Judentum nicht nur dem antiken Judentum als Mutterboden des Christentums gelten darf. Vielmehr sei die ganze nachbiblische Geschichte des Judentums als theologischer Topos positiv zu sehen. Damit soll vermieden werden, daß die ganze nachbiblische jüdische Geschichte als eine Verwerfungsgeschichte erscheint, wie das bislang meist der Fall war. Naturgemäß kommen hier auch das zeitgenössische Judentum und die theologische Relevanz des Staates Israel in Sicht. Sowohl im jüdischen wie besonders im christlichen Bereich zeigen sich diesbezüglich erhebliche Auffassungsunterschiede. Wenn der Doppelaspekt des Judentums nicht gesehen wird, kann im christlichen Bereich auch nur schwer verstanden werden, wieso ein von Menschen gemachter Staat überhaupt religiöse Bedeutung haben sollte. Das wird jedoch sofort klar, wenn man bedenkt, daß es zu den biblisch begründeten Hoffnungszielen der Juden gehört, daß dem Volk auch das verheißene Land zu eigen ist. Auf diesem Hintergrund kann David Flusser sagen: „Die Realisierung des Judentums im Land Israel gehört ganz bestimmt zu der Struktur der jüdischen Religion"[18]. Die Annahme dieses Satzes durch die überwiegende Zahl der (frommen) Juden kann nach dem Prinzip „lex orandi – lex credendi" aus den häufigen Anspielungen auf das *Land* in der jüdischen Literatur erschlossen werden. Freilich ist auch innerjüdisch die Frage offen, ob der gegenwärtige Staat Israel als entscheidender Schritt auf dem Weg zur Erfüllung der Hoffnung Israels anzusehen ist oder ob es nicht illegitim ist, die escha-

---

[17] Vgl. Dexinger, F., Volk Gottes – eine theologische Fiktion? In: Judentum und Kirche: Volk Gottes (Theologische Berichte III), Einsiedeln 1974, 20–24.

[18] In: Thoma, C. (Anm. 16), 17.

tologische Tat Gottes durch menschliche Initiative vorwegzunehmen[19]. Unabhängig von dieser innerjüdischen Differenzierung gibt es im christlichen Bereich, aus anderen Gründen freilich, gegenüber der Anerkennung des religiösen Stellenwertes des Staates Israel eine starke Zurückhaltung. In den offiziellen römischen Dokumenten blieb dieser Aspekt stets ausgeklammert, was jeweils zu kritischen Stellungnahmen aus zionistischer Sicht führte. Nicht ganz zu Unrecht sah man darin ein gewisses Maß an Gleichgültigkeit gegenüber dem konkreten jüdischen Schicksal. Angesichts der politischen Situation ist es aber auch nicht nur als Opportunismus gegenüber der christlich- und moslemisch-arabischen Lobby anzusehen, wenn es zu keiner eindeutigen kirchlichen Stellungnahme gekommen ist. Es bestehen sowohl innerhalb der katholischen wie auch der evangelischen Kirche[20] grundsätzliche methodische Bedenken gegen die Theologisierung eines konkreten Ereignisses der nachbiblischen Geschichte. So verweist man auf die „traumatisch wirkende Geschichtstheologie der deutschen Christen"[21].

10. *Christliches Reden über den Staat Israel muß sich bewußt sein, daß für eine überaus große Zahl religiöser Juden der Staat Israel ebenso eine wesenhaft religiöse Dimension besitzt wie die Existenz des jüdischen Volkes selbst.*

Daraus ergibt sich natürlich nicht, daß alle politischen Maßnahmen israelischer Regierungen gebilligt werden müßten. Kritische Stellungnahmen werden von Juden solange verstanden, als sie die Gewißheit haben, daß ihr Gesprächspartner am Schicksal ihres Volkes ehrlichen Anteil nimmt und sein Bestes will. Insgesamt ist es in der überaus gespannten und durch Gewalttätigkeiten charakterisierten nahöstlichen Atmosphäre[22] besser, weniger als zu viel zu reden. Für die Menschen im Nahen Osten – Araber wie Juden – ist der Dialog nicht, wie oft bei uns, intellektuelles Gesellschaftsspiel, sondern bitter ernstes Ringen um die Existenz. Von den Juden wird in dieser Situation die christliche Solidarität erwartet, die nicht nur als Kompensation einer historischen Schuld gefordert ist. Im vollen Bewußtsein dieser Tatsache vermögen Christen jedoch nicht die christlichen und moslemischen Araber aus dieser Solidarität auszuklammern. Was hier zu bewältigen wäre, gleicht somit der Quadratur des Zirkels.

Auf der religiösen Ebene zeigt sich immer deutlicher, daß das Gespräch mit dem Judentum für das Christentum existentielle Bedeutung hat. Nicht zuletzt durch die historische Forschung ist es klargeworden, wie verzahnt die Ursprünge des Christentums mit dem zeitgenössischen Judentum sind. Es ist auch nicht einfach,

---

[19] Die verschiedene innerjüdische Beurteilung dieses Sachverhaltes ergibt sich aus den folgenden beiden Zitaten. So sagt Goren, S., Kampf (Anm. 11), 29: „Wir befinden uns im ersten Stadium der messianischen Zeit, in der sich dreierlei vollzieht: Das Land wird befreit, eine jüdische Regierung aufgestellt und schließlich werden die Juden der ganzen Welt nach Israel heimgeholt." In einem aus mehreren Gründen lesenswerten Interview des Reformrabbiners Petuchowski, J., Judentum im Gespräch, Herder-Korrespondenz 32 (1978), 498–507, findet sich 502 folgende Aussage: „. . . eine vorweggenommene Eschatologie in bezug auf den heutigen Staat Israel scheint mir religiös sehr gefährlich."

[20] Vgl. dazu Michael, J. P., „Christen und Juden" – Eine Studie der EKD, Herder-Korespondenz 29 (1975), 384–386.

[21] Lutz, U., Erneuerung (Anm. 8), 197.

[22] Eine sehr ausgewogene und informierte Darstellung zu diesem Thema ist Bader, E.-M., Die Wurzeln des arabisch-israelitischen Konflikts, Emuna 9 (1974, Nr. 5/6), 398–424. Sehr aufschlußreich ist auch eine Konsultation zwischen Juden und Christen in Jerusalem: Bibelinterpretation und der Nahe Osten, in: Hammerstein, F. von (Hg.), Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog, Frankfurt 1976, 76–121.

das wesentliche Neue des Christentums gegenüber seiner jüdischen Wurzel aufzuzeigen. Darüber hinaus wird deutlich, daß das Judentum mit seiner Interpretation des sogenannten Alten Testaments sehr wohl leben konnte.

11. *Eine Darstellung des Judentums aus christlicher Sicht darf und kann nicht darin bestehen, daß sich christliches Selbstwertgefühl mit Hilfe einer Abwertung des Judentums artikuliert.*

Allerdings hat K. HRUBY sehr richtig gesehen, wenn er formulierte: „. . . man fürchtet, dem gesamten christlichen Lehrgebäude gleichsam den Todesstoß zu versetzen, sowie man versucht, auch dem Judentum Gerechtigkeit widerfahren zu lassen"[23]. Wenn diese Beobachtung richtig ist, und es spricht vieles dafür, dann handelt es sich bei dieser Furcht um eine Urangst, die starke Aggressivität zu erzeugen vermag. Daraus kann durchaus eine Belastung des christlich-jüdischen Verhältnisses resultieren.
Auf der Suche nach einer gemeinsamen Basis für das christlich-jüdische Gespräch drängt sich die Bibel förmlich auf[24].

D) Gemeinsames und Trennendes

Für viele Christen sind Judentum und Altes Testament identisch, allerdings übersehen sie dabei, daß der Stellenwert der Bibel in beiden Religionen doch erheblich verschieden ist. Nicht ganz vernachlässigt sollte auch der Umstand werden, daß der Kanon der Heiligen Schrift einen je verschiedenen Umfang hat. „Christen müssen den Bogen zum Neuen Testament finden, Juden erklären die Bibel aus der Fülle jüdischen Traditionsgutes"[25]. Weder das Christentum noch das Judentum ist religionsphänomenologisch und religionsgeschichtlich aus der Bibel voll ableitbar. Dazu kommt noch, daß die historisch-kritische Erklärung der Bibel vom traditionellen Judentum abgelehnt wird. Für das traditionelle Judentum steht der mosaische Ursprung des Pentateuch fest. Für das wissenschaftliche jüdische Bibelverständnis ist natürlich die historisch-kritische Methode anerkannt.

12. *Wenn von Christen über das Alte Testament im Hinblick auf das Judentum gesprochen wird, so sollte dabei nie der Umstand vernachlässigt werden, daß der Stellenwert der Bibel in beiden Religionen ein je verschiedener ist.*

Die Weiterführung der Bibel im Neuen Testament hat im Judentum eine, wenn auch etwas anders geartete Analogie in Mischna und Talmud. Während Mischna und Talmud eher dazu neigen, die Existenz des Christentums zu ignorieren, findet sich im Neuen Testament eine starke antijüdische Polemik. Sie ist aus der Enttäuschung über die Ablehnung der christlichen Botschaft durch die Juden zeitgeschichtlich erklärbar, bleibt aber als Problem für die christlich-jüdische Begegnung bestehen[26]. Für die christliche Theologie ergibt sich dadurch ein Methodenproblem, das H. HENRIX in die Frage kleidet: „Ist eine theologische Sachkri-

---

[23] Hruby, K., Möglichkeiten einer jüdisch-christlichen Begegnung und Verständigung. Christliche Sicht, Concilium 10 (1974), 610–613, hier 612.
[24] Vgl. dazu etwa: Darstellung des Judentums in der Katechese. Memorandum vorgelegt vom christlich-jüdischen Koordinierungsausschuß Wien, Christlich-pädagogische Blätter 81 (1968), 33–46.
[25] Ehrlich, E. L., Möglichkeiten (Anm. 12), 11.
[26] Vgl. das bahnbrechende Werk von Mussner, F., Traktat über die Juden, München 1979. Auf jüdischer Seite wäre zu nennen Goldschmidt. H. L., Weil wir Brüder sind, Stuttgart 1975.

tik *gegenüber* neutestamentlichen Aussagen überhaupt möglich"[27]? Banal formuliert ist es die Frage, ob man z. B. das ntl. Urteil über die Pharisäer in seiner ganzen negativen Besetztheit und sachlichen Unrichtigkeit aus christlich-theologischen Gründen übernehmen muß[28]. Stellt man also manche ntl. Aussagen in Rechnung, dann verwundert es nicht, daß manche Autoren[29] auch in der kirchlichen Schriftauslegung gelegentlich antijüdische Tendenzen registrieren. Damit ergibt sich freilich die Frage, ob dieser ntl. Antijudaismus prinzipiell überwunden werden kann, oder ob die Überlegungen von U. LUTZ gültig sind, wonach es scheint, ,,daß der neutestamentliche Antijudaismus geradezu die Kehrseite des solus Christus ist, eine Kehrseite, die ohne Preisgabe des christlichen Zentrums kaum aufhebbar zu sein scheint, so schmerzlich das ist"[30]. Wenn dieses Problem hier auch nicht weiter erörtert werden kann, so läßt sich doch wohl ein Prinzip formulieren, das zwar keine Sachkritik am NT ist, aber vielleicht eine ,,Stilkritik".

13. *Polemik als Stil menschlicher Auseinandersetzung gehört nicht zu den Verkündigungsanliegen des NT, sondern sie markiert nur fundamentale Kontroverspunkte. Insofern dürfen diese ntl. Aussagen nicht zum Aufbau eines Feindbildes verwendet werden, sondern eben nur als Hinweise auf die Schwere der Sachproblematik verstanden werden, die einen emotionalen Kern hat.*

Daß es solche unüberwindliche Differenzen zwischen Judentum und Christentum gibt, wird spätestens bei der Jesusfrage klar. Darüber kann auch nicht der Umstand hinweghelfen, daß es Jesus-Bücher jüdischer Autoren gibt, die die Gestalt Jesu von Nazareth positiv würdigen[31]. Dabei darf jedoch nicht in einer euphorischen Stimmung übersehen werden, daß für diese Literatur nur gelten kann, was Oberrabbiner S. GOREN über Jesus sagt: ,,Er war ein Jude wie andere Juden auch, das ist alles. Vielleicht war er ein Reformjude . . ."[32]. Christlich-jüdisches Gespräch über die Christologie dürfte sich wohl erübrigen. Anderseits sollte der Umstand nicht übersehen werden, daß, wenn man es in Kategorien christlicher Theologie ausdrückt, die menschliche Natur Christi von beiden Seiten nun klarer in ihrer jüdischen Umwelt gesehen wird. Das ermöglicht auch eine bessere Einordnung der messianischen Sicht Jesu. Als christliches Theologumenon hat sie fast ebenso wenig Chancen auf jüdische Akzeptation wie die eigentliche Christologie. Die diesbezüglich im innerchristlichen Bereich aufgebrochenen Fragen lassen es nicht mehr als angezeigt erscheinen, die Haltung der jüdischen Zeitgenossen Jesu zu vereinfacht darzustellen[33].

14. *Man sollte sich nicht mehr des überholten Clichés bedienen, daß Jesus von seinen jüdischen Zeitgenossen nur aus Blindheit oder Bosheit nicht als Messias und Christus er- und anerkannt wurde.*

Die Aufrechterhaltung dieser traditionellen Einschätzung ist nicht nur anachronistisch, sondern insofern auch gefährlich, als damit eine negative moralische

---

[27] Henrix, H. H., Ökumenische Theologie und Judentum, Freiburger Rundbrief 28 (1976), 16–27, hier 20.
[28] Dexinger, F., Die Geschichte der Pharisäer, Bibel und Kirche 35 (1980), 113–117.
[29] Klein, Ch., Theologie und Anti-Judaismus, München 1975.
[30] Lutz, U., Erneuerung (Anm. 8), 205.
[31] Vgl. dazu Maier, J., Rezeption (Anm. 14).
[32] Goren, S., Kampf (Anm. 11), 30.
[33] Zum Messianismus, Bibel und Liturgie 47 (1974), 5–31, 239–266.

Wertung auch für die Gegenwart wenigstens nahegelegt wird. Anderseits sollte auch vermieden werden, daß jüdische Gesprächspartner zur Parteinahme bei der innerkirchlichen Jesusdiskussion gedrängt werden. Auf lange Sicht kann das nämlich nur zu einer Belastung für die christlich-jüdischen Beziehungen werden. Am Horizont dieser Problematik taucht natürlich die Gottesfrage auf. Es ist heute wohl allgemeine Überzeugung, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs auch der Gott Jesu ist. Von christlicher Seite wird jedoch leicht ein Aspekt übersehen, der für die christlich-jüdischen Beziehungen sehr wohl berücksichtigt werden muß. Das Judentum versteht sich als lupenreiner Monotheismus und ist im Prinzip auch bereit, dem Christentum den Monotheismus zuzugestehen. Freilich enthalten die nicht zuletzt in der Liturgie verwendeten trinitarischen Formeln für jüdische Ohren doch sehr gewagte Aussagen über den *einen* Gott. Dieser Umstand kann natürlich nicht dazu führen, daß die Christen diese für sie geheiligten Texte nicht mehr verwenden. Man muß sich jedoch bewußt sein, daß sie in jüdischen Ohren eben sehr mißverständlich klingen.
So stellt sich schließlich die zentrale Frage, welche positive Rolle das Judentum aus christlicher Sicht an sich und für das Christentum haben kann. Damit ist implizit die Frage nach der Gültigkeit der sogenannten Substitutionstheorie gestellt. Es darf nicht übersehen werden, daß die These von der Ablösung des alten Volkes Gottes durch das neue zu den klassischen christlichen Lehrsätzen über das Judentum gehört. Anderseits wurde sowohl in der Judenerklärung des II. Vatikanums wie auch in der theologischen Literatur der paulinische Ansatz aus Röm 9–11 weiter entfaltet. Das Neue dieser Sichtweise liegt darin, daß die eigenständige Funktion des Judentums erkannt und seine Bedeutung für das Christentum anerkannt wird. Von dieser Sichtweise her fällt auch Licht auf die Ausnahmestellung des Judentums angesichts des christlichen Missionsbemühens[34]. Die Anerkennung dieser eigenständigen Funktion des Judentums ist auch die Basis für positive christliche Aussagen über das Judentum. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß mit dem Hinweis auf Röm 9–11 die Rolle des Judentums aus christlicher Sicht problemlos dargestellt werden könnte, aber es ist ein entscheidender Ansatz dazu.

15. *Es ist nicht nur legitim, sondern auch wünschenswert, daß christliche Rede vom Judentum auch die Heilsfunktion Israels post Christum zum Ausdruck bringt.*

Im einzelnen bedeutet das den Hinweis auf jene gemeinsamen Haltungen, die zum Grundbestand beider Religionen gehören. Es läßt sich eine Reihe solcher Elemente angeben, deren innerchristliche und innerjüdische Verwirklichung implizit immer schon eine Intensivierung der Gemeinsamkeit bedeutet. Für das Judentum lassen sich mit F. MUSSNER[35] u. a. das Zeugnis für Gott, die Konkretheit der Heilsgeschichte und die Hoffnung auf eine bessere Welt unter Aufrechterhaltung des eschatologischen Vorbehaltes anführen. Dort, wo es die Größe der Gemeinden erlaubt, wird es auch die Möglichkeit zu praktischer Kooperation geben. Das mag wenig erscheinen angesichts der Idee völliger Einheit, die ökume-

---

[34] Eckert, W. P., Einleitung zu ,,Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ‚Nostra Aetate', Art. 4", Trier 1976 (Nachkonziliare Dokumentation 49).

[35] Mussner, F., Traktat (Anm. 26), 79–87. Eine Reihe wichtiger Thesen formulierte Dequeker, L., Der jüdisch-christliche Dialog, eine Herausforderung für die Theologie? Freiburger Rundbrief 28 (1976), 13–16.

nisches Denken manchmal auch in diesem Bereich bestimmen mag. Allerdings ist es ja überhaupt fraglich, wie weit es realistisch und anthropologisch notwendig ist, eine solche Einheit überhaupt anzuvisieren. Wird ein solches Ziel theoretisch oder faktisch verfolgt, dann ist es wohl nicht ohne Auszug aus den jeweiligen Orthodoxien erreichbar. Von einer jüdischen Position aus hat das P. LAPIDE mit den Worten ausgedrückt: „Nachdem die Verstocktheit des anderen nicht mehr zur Dogmatik des Establishments gehört, entsteht schrittweise zwischen den zünftigen ‚Gottwissern' hüben und drüben und ihren kompromißlosen Orthodoxien eine dritte Position – die der Wahrheitssucher"[36]. Auf christlicher Seite hat es R. RUETHER ähnlich formuliert: „Auf jeden Fall wird es eine gewisse Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruches bewirken, welche die unabhängige Heilsgültigkeit der jüdischen Tradition anerkennt"[37]. Man wird fragen müssen, ob solche Positionen, wenn sie mehr sein wollen als private Meinungsäußerungen, dem ökumenischen Anliegen dienen könnten. Wenn solchermaßen der Bogen überspannt wird, kann die Ökumene selbst leicht in Verruf geraten. Damit soll nicht gesagt werden, daß eine solche Entwicklung religionsgeschichtlich nicht denkbar wäre. Lebende Religionen sind aber kein religionsgeschichtliches Experimentierfeld. So wird angesichts scheinbarer und anscheinend unübersteigbarer Unterschiede das zu beachten sein, was E. L. EHRLICH prägnant formuliert hat und was in jedem Fall eine vorzügliche Orientierungshilfe sein kann: „Irgendwo aber wird die Stufe erreicht, wohin kein Verständnis mehr führt, sondern der Respekt und eben der aktive Ausdruck einer getrennten Brüderlichkeit beginnt"[38].

---

[36] Lapide, P., Juden (Anm. 15), 25.
[37] Ruether, R., Nächstenliebe (Anm. 7), 243.
[38] Ehrlich, E. L., Möglichkeiten (Anm. 12), 13; vgl. zur ganzen Problematik Schubert, K., Die jüdisch-christliche Ökumene – Reflexionen zu Grundfragen des christlich-jüdischen Dialogs, Kairos 22 (1980), 1–25.

ARNOLD JURGENS – ROBERT DELANEY

Die Heilige Schrift lesen, wie Jesus es tat

Das Phänomen katholischer Bibelschulen

Einleitung

„Erst wenn die Gläubigen durch das Wort Gottes, wie es in seiner Reinheit und Vollständigkeit getreulich überliefert ist, gestärkt worden sind, werden ihre eigenen Charismen voll wirksam und ertragreich. Ist das Wort Gottes der Gemeinde treu verkündigt und von ihr angenommen worden, so bringt es Früchte der Gerechtigkeit und Heiligkeit in Fülle hervor." (Papst Johannes Paul II. in Indien, 31. Mai 1979)

Mit nur wenigen Worten hat der Papst die dynamische Aufgabe des Wortes beschrieben, wie es christliche Gemeinschaften hervorbringt und sie zu Instrumenten für Frieden und Gerechtigkeit in der Gesellschaft befähigt. Obwohl dieses Ideal noch lange nicht die allgemeine Praxis in der katholischen Kirche ist, so wird es doch endgültig das mehr und mehr bevorzugte Mittel, eine katholische Spiritualität unter den Erneuerungsbewegungen auf jedem Kontinent zu fördern. Die Katholische Weltbibelföderation hat eine internationale Bestandaufnahme über diese Erscheinung durchgeführt. Die Föderation berichtet, daß die volksnahe katholische Bibelerneuerung, die nahezu ein Jahrzehnt brauchte, um in Gebets- und Studiengruppen und in spezialisierten Bewegungen aufzukeimen, jetzt zu offiziellen Bibelschulen heranreift. Wiewohl die Ergebnisse der Bestandsaufnahme keineswegs vollständig sind, lassen sich doch spezifische Richtungen und Eigenheiten aufzeigen bezüglich dreier Elemente solcher Kurse, nämlich ihr Ziel, die Auswahl des zu lernenden Inhalts und die zu befolgende Methode. Der entscheidende Faktor, der alle drei Elemente beeinflußt, ist das Verständnis der Kursautoren vom Begriff der göttlichen Offenbarung. Mehr fundamentalistische Bibelschulen tendieren dahin, Offenbarung in einer rein statischen, lehrhaften Art zu verstehen, z. B. als eine Anhäufung von Wahrheiten oder ethischen Richtlinien, die in mehr oder weniger vollständiger Form überliefert worden sind. Für diese Christen wird die Bibel dem ähnlich, was für den Muselmanen der Koran ist: schriftliche Offenbarung.

Am anderen Ende des Spektrums stehen jene Bibelschulen, die die Offenbarung als ein fortdauerndes Ereignis betrachten, das, wiewohl bereits endgültig offenbart, dennoch in einem Prozeß der Ausarbeitung begriffen ist, „bis alles unter Christus, dem Haupt, zusammengebracht ist" (Eph 1, 10). Offenbarung nach diesem Verständnis ist dann der Prozeß von Gottes Kommunikation mit sich selbst (Gerechtigkeit, Wahrheit, Friede, Liebe . . .), um die Menschheit heranzuformen zu seinem Volk. Bibelkurse dieser zweiten Art „erforschen die Schrift" als normativen Zeugen dafür, wie Gott noch immer seine Wirksamkeit entfaltet in Treue zu seinem Bund, wie sie in der Geschichte Israels und vor allem durch Jesus Christus offenbar geworden ist. „Die Frohbotschaft vom Himmelreich" (Mt 4, 23), Christi zentrale Verkündigung, ist verstanden als eine Aufgabe, die es zu erreichen gilt, das ist viel mehr als nur ein Lehrbegriff, der zu glauben ist. Diese dynamische Auffassung von Offenbarung als ein „Prozeß" findet notwendigerweise in jedem Aspekt einer Bibelschule ihren Ausdruck.

Ziele

Die Ziele der neuerlich sich entwickelnden katholischen Bibelschulen unterscheiden sich merklich, so auch die Inhalte und die angewandten Methoden. Jedoch deutet der internationale Überblick der Weltbibelföderation drei allgemeine Ziele an, welche die Orientierung des einen Kurses von dem anderen unterscheiden.

1. Einige Direktoren geben zu, daß sie ihre Kurse begannen, ,,um Katholiken davon abzuhalten, protestantische Bibelschulen zu besuchen". Diese defensive Reaktion gegenüber sektiererischer Proselytenmacherei ist insbesondere in Lateinamerika weit verbreitet. In einigen afrikanischen mohammedanischen Ländern dienen die Bibelkurse als Gegengewicht zu der ständig wachsenden Zahl der Koranschulen.

2. Häufiger werden Bibelschulen begonnen aufgrund der wirklichen Überzeugung, daß alle Katholiken direkten Zugang zur Heiligen Schrift haben sollten als primärer Quelle ihrer Spiritualität und Verpflichtung, gleich in Bedeutung mit der katechetischen Unterweisung, die die meisten bereits empfangen haben. ,,Beide, heilige Überlieferung und Heilige Schrift bilden zusammen ein heiliges Depositum des Wortes Gottes, welches der Kirche . . . als oberste Glaubensregel anvertraut worden ist" (Dekret zur Offenbarung [DV] 9, 21).
Diese merkliche Ausdehnung der biblischen Studienkurse in der Kirche ist eine willkommene und konkrete Antwort auf das konziliare Ideal, daß alle Gläubigen genährt werden sollten ,,mit dem Brot des Lebens von dem einen Tisch sowohl des Wortes Gottes als auch des Leibes Christi" (DV 21). Immer mehr Studiengänge für Amtsaspiranten und immer mehr kirchliche Erneuerungsbewegungen werden gründlich durchtränkt mit solider biblischer Spiritualität. Diesbezüglich enthält das Puebla-Dokument von 1979 viele Hinweise auf die zentrale Bedeutung der Hl. Schrift für die Erneuerung der Kirche von innen heraus mittels Förderung von Strukturen für Gemeinschaft und Teilnahme (Puebla 892–1001). Paragraph 1000 bringt einen besonderen Hinweis auf die Dienste der Weltbibelföderation.

3. Ein Ziel, das auf eine verhältnismäßig kleine Zahl von Bibelschulen begrenzt ist, geht über die kirchliche Erneuerung hinaus. Das Ziel dieser Kurse ist es, Christen für viele Dienste sowohl innerhalb wie außerhalb der Grenzen der institutionellen Kirche zu motivieren und zu schulen, ,,um durch ihren Beitrag eine neue, auf christliche Vision und Wertvorstellung begründete Gesellschaft aufzubauen". Diese Dienste sind von den laufenden Nöten des Reiches Gottes umschrieben, und sie werden ausgeübt in ökumenischem Geist zusammen mit allen Gläubigen, die offensichtlich ehrlich danach trachten, ein integrales menschliches Geschick im Kontext der betreffenden Kultur zu verwirklichen (KWBF, 3. Vollversammlung 1978, S. 200). Wichtige Charakteristika solcher Bibelschulen schließen ein deren Darbietung der Heiligen Schrift im Kontext menschlicher Werte, Ideale und Probleme (Catechesi Tradendae) und als Zeuge für Gottes Tätigkeiten in menschlichen Ereignissen, wie Er die integrale Befreiung aller Menschen, besonders der armen, und die Vereinigung aller Menschen als seine Familie fördert (Dekret über das Priestertum [PO] 4; Dekret über Nicht-Christen [NA] 1; die Kirche heute [GS] 38, 92).

Auf der vierten gesamt-indischen biblischen Beratung (1980) drängten Repräsentanten der indischen Kirche darauf, daß alle biblische Forschung, Studium und Evangelisation der achtziger Jahre in den Dienst an Jesu zentraler Botschaft vom Reich Gottes gestellt werden sollte.

Diese Beratung gab uns eine geschärfte Wahrnehmung für die Tatsache, daß wir das Bibelapostolat großteils betrieben haben, indem wir die Bibel für neutral zur konkreten menschlichen Situation gehalten haben. Häufig ist die Frage nicht einmal gestellt worden, ob die Bibel irgend etwas mit dem sozialen Wandel zu tun hat, den unser Land braucht. Darüber hinaus ist die Bibel sogar dafür gebraucht worden, um ungerechte soziale Strukturen der Gesellschaft zu legitimieren und aufrechtzuerhalten, freilich in Unkenntnis der umformenden Macht des Wortes. Das Bibelapostolat sollte unseren Umgang mit dem prophetischen Wort leichter machen, welches uns einlädt, ,,auszureißen und niederzureißen, zu vernichten und einzureißen, aufzubauen und einzupflanzen" (Jer 1, 10). Es sollte uns anhalten zu kritischer Stellungsnahme gegenüber uns selbst und der Gesellschaft, indem wir versklavende Einstellungen und Systeme verurteilen und die völlige Befreiung des Menschen ankündigen und herbeiführen nicht nur von ungerechten sozio-ökonomischen Strukturen, sondern auch von jedweder Form von innerer oder äußerer Fessel. Das letzte Ziel des Bibelapostolats ist es, eine neue Ordnung heraufzuführen, die auf einem neuen, von Christus gebrachten Verhältnis gegründet ist, nämlich dem Reich Gottes. Diesem begegnen wir als der Stoßrichtung, die wir im Bibelapostolat während des kommenden Jahrzehnts 1980 bis 1990 weiterleiten sollten (vgl. Word-Event XI–V/81, S. 28).

Inhalt

Der Inhalt vieler katholischer Bibelschulen hält sich sehr eng an die allgemein anerkannte Folge der biblischen Bücher, wobei dem Neuen Testament die größte Aufmerksamkeit geschenkt wird. In Afrika und Asien jedoch studieren viele Leute lieber das Alte Testament, in dem sie viele Parallelen zu ihrer täglichen Erfahrung wie zu ihren religiösen Überlieferungen entdecken.

Der Überblick der Weltbibelföderation stieß auf wenige Kurse mit fundamentalistischen Tendenzen, wobei die Unterweisung einfach auf der ersten Seite des Alten oder Neuen Testaments beginnt und dann Buch auf Buch bis zum Ende der Bibel fortfährt. Häufiger aber findet man katholische Bibelschulen, die von einem sozusagen ,,katholischen Fundamentalismus" beherrscht sind. Dies bezieht sich darauf, daß Bibelstudien infolge des Vorranges von liturgischem Jahr und Sakramententheologie vororientiert werden. Die Ereignisse, Verheißungen und Forderungen der Schrift werden hauptsächlich im Hinblick auf liturgische und moralische Praxis gedeutet, anstatt zunächst einmal sich auf die Botschaft der biblischen Erzählung selbst einzustellen. Dementsprechend sind die Schulen darauf eingespielt, einer elitären Minderheit von drei Gruppen von Katholiken zu dienen:

1. den ,,Super-Kirchlichen": Mitgliedern kirchlicher Organisationen (1 %);
2. den ,,Kirchlichen": regelmäßigen Kirchgängern (10 %);
3. den ,,Unkirchlichen": der Masse der Pfarrei (89 %).

(Ruben J. Villote, ,,A Parisch Priest's View of the People's Perception of Christ", in: Begnigno P. Betran Jr., SVD, The Philipino Face of Christ; Manila 1981, S. 37).

Phantasievollere Kurse ziehen es vor, in ihren Inhalten das Vorrangige zum Verständnis des biblischen Kerygmas, die zentrale Erzählung der biblischen Offenbarung zu unterscheiden von weiter entwickelten Themen. Ist einmal die Hauptbotschaft herausgestellt, in einer Atmosphäre von Glaube und betender Bereitschaft, so schreiten die Teilnehmer fort zu weiteren Stoffen, die für eine reife

Entwicklung der Identität und Sendung des neuen Gläubigen notwendig sind. In dieser Hinsicht macht Walter Brueggemann die Unterscheidung zwischen Haupterzählung und erweiterten und abgeleiteten Erzählungen. Diese werden ergänzt durch ein Studium jener Schriftstellen, die die Institutionalisierung der Gemeinde behandeln sowie Berufungsbelehrungen und Fragen, die eine reife theologische Rückbesinnung beinhalten (Walter Brueggemann, The Bible makes Sense, St. Mary's Press, Winona, Minn. 1980, S. 57f.).
Zwei kirchliche Erneuerungsbewegungen, typisch für die Darbietung eines Bibelstudiums, ausgehend vom spezifischen biblischen Kerygma, sind die charismatische Erneuerung und das Neu-Katechumenat.
Die charismatische Erneuerung richtet die Aufmerksamkeit ihrer Neulinge auf das Kernthema von Verheißung und Mitteilung des Heiligen Geistes im Neuen Testament und auf die versöhnenden, heilenden und Gemeinschaft bildenden Gaben und Dienste, die aus Gottes Treue zum neuen Bund hervorgehen. Der biblische Einleitungskurs der Erneuerungsbewegung, ,,Seminar im Geiste", führt die Teilnehmer gewöhnlich zu dem Erlebnis einer Bekehrung und zu einer Gemeinschaftsverpflichtung.
Im Gegensatz zu diesem besonderen Ansatz der charismatischen Erneuerung führt das Neu-Katechumenat seine Neulinge mittels eines intensiven, zweimonatigen Studiums anderer ausgewählter Bibelstoffe dahin, daß sie die Ängste, die ihrer Ansicht nach allen Menschen gemeinsam sind, überwinden können, nämlich die Angst vor dem Tod, vor Veränderung und vor dem Leiden. Solange diese Ängste beherrschend bleiben, so behaupten sie, sei kein grundlegender religiöser Fortschritt möglich.

Die Bewegung berichtet, daß die Teilnehmer eine merkliche Bekehrung und Befreiung von diesen Ängsten erfahren durch einen gesteuerten Prozeß von Bibelstudien, Gebet, Diskussion und Teilhaben-lassen. Ganz allmählich, so erklären die Leiter, wird das Zeichen des auferstandenen Christus, nämlich Liebe und Einheit, unter den Teilnehmern offenbar, da sie ihre Verhaltensweisen und Beziehungen zueinander ändern und eine Glaubensgemeinschaft werden.
Typisch für diesen Zugang zur Bibel in diesen und anderen Erneuerungsbewegungen ist es, daß das Bibelstudium untrennbar verbunden ist mit biblischem Beten und persönlicher Bekehrung. Die Bibel wird zum fundamentalen Gebetbuch des Christen. Darüber hinaus bezeugen die Teilnehmer fast einstimmig, daß das Wort Gottes in der Heiligen Schrift nur in dem Ausmaß verstanden werden kann, wie man es ins Leben umzusetzen sucht (Rom 12, 2; Ja 1, 22–25). Diesbezüglich redet George Montague der hermeneutischen Aufgabe der *Praxis* das Wort:

> Das Wort ist wie eine praktische Hypothese. Um herauszufinden, ob die Hypothese der Wahrheit entspricht, muß man sie ausprobieren. Die Anstrengungen, sie ins Leben umzusetzen, wird eine wichtige Rückwirkung auf die Auslegungsaufgabe haben . . .
> Wir müssen darauf bestehen, daß Auslegung nicht eine Sache von ,,Meinung", sondern von Praxis ist. Auslegung hört nicht damit auf, daß wir ,,die Moral der Geschichte" bringen, sondern wenn wir entsprechend handeln.
> (George T. Montage, ,,Hermeneutics and the Teaching of Scriptures", Catholic Biblical Quarterly 41 [1979] pp. 11–12.)

Zusätzlich zu den Beispielen verschiedener Erneuerungsbewegungen, wie Bibelkurse um einen spezifischen Aspekt der Haupterzählung herum aufgebaut werden können, ist eine Anzahl von Programmen mit breiterem Ausblick entwickelt

worden. Die Dauer dieser Programme ist unterschiedlich zwischen einem und fünf Jahren. Um sich ein Bild davon machen zu können, stellen wir den Grundriß des Jugend-Eltern-Katechetikprogrammes ,,Lebendige Steine" (Pierre Vivantes) vor, veröffentlicht von der französischen Bischofskonferenz. (Pierre Vivantes, AEC Editeur Catéchese 80, Paris 1980.)
Der erste Teil, ,,das Bundesbuch", ist speziell biblisch, während der zweite und dritte Teil diesen Inhalt mit biographischen Skizzen und mit liturgischen, sakramentalen Überlegungen illustrieren.
Die Auswahl der biblischen Bücher für den ersten Teil wird bestimmt durch die zentrale Stellung der Bundeserzählung wie auch durch das Bemühen der Autoren, das Bewußtseinswachstum auf seiten der Gemeinden, die die Bibel geschrieben (Komposition) haben, zu rekonstruieren. Unglücklicherweise leidet der ganze Kurs an den Grenzen der Entfaltungsmöglichkeit ihrer Zielgruppe und an der Zeitdauer. Dennoch bringen wir den Grundriß seines Inhaltes wegen seines Aufbaus und wegen seiner Bedeutung als ein nationaler, bischöflicher Kurs mit einem breiten Ausblick, integriert in einem Gesamtevangelisationsprogramm.
Der Anfang des ,,Bundesbuches" zielt auf Gottes befreiende Tat gegenüber den leidenden Sklaven ab (es werden Abschnitte aus Exodus studiert); diese werden zu einer Bundesbeziehung als sein Volk berufen (Abschnitte aus Deuteronomium). Später, nachdem Könige das Volk zu einer sozialen Einheit gesammelt hatten, brachten sie das Andenken ihrer Vorfahren zu neuem Leben (Abraham: Gen 12–22). Die Festigung religiöser Überlieferung und des Gottesdienstes ging weiter, als das Volk über allgemeinere theologische Fragen nachdachte, die den Problemen und Erfahrungen ihrer eigenen Gesellschaft verwandt waren (Adam – Eva; Kain – Abel: Gen 2–4).
Als das Volk im Laufe der Geschichte von seiner Berufung und seinem Ideal abgefallen war, riefen die Propheten es zurück zur Bundestreue (Abschnitte aus sieben Propheten). Eine Periode menschlicher Sklaverei gab Anlaß für eine Weiterentwicklung im Begriff einer Befreiung durch den verheißenen Messias. Bei diesem Punkt einer Neuschaffung als Volk überdachten sie ,,das Fest des Lebens" (die Schöpfung: Gen 1–2).
Die französischen Bibelschüler werden in diesem Kurs zu dem Christus-Ereignis hingeführt durch die Lektüre von Zeugenaussagen (Pfingsten usw.: Apg 1–4), verschiedene Glaubensbekenntnisse (Apg 15; Mt 16) und die Bekenntnisse verschiedener Einzelpersonen (Petrus, Johannes, Philipp: Apg 3–8; Paulus: Apg 9–15; Röm 1).
In der Gemeindeversammlung formulierten die ersten Christen erneut das kurze, erste Kerygma auf Christi Tod und Auferstehung. Diese Verkündigung in der Heiligen Schrift setzt an mit Jesu Salbung durch eine Frau während eines Mahles; es folgen die Schilderung des letzten Abendmahles, das Verhör, die Kreuzigung und die Auferstehung (Mk 14–16). Nachdem die ersten Christen dieses grundlegende ,,Mysterium" festgeschrieben hatten, rekonstruierten sie Christi Sendung in Wort und Werk (Luk 1–5) und überdachten seinen Ruf an andere, ihm in dem gleichen Glauben und der gleichen Sendung nachzufolgen (Mk 1; 10). Jesus wurde willkommen geheißen als der ,,geliebte Sohn" (Mt 3), der das Kommen von Gottes neuer Welt ansagt (Mt 5–6; 13; 25). Das Volk erkannte, daß ,,Gott sein Volk heimgesucht hat" (Lk 7; 24). Voll des Heiligen Geistes offenbarte Jesus des Vaters Fürsorge für alle Völker (Lk 4; 10; 19).

Schließlich bietet der französische Bibelkurs noch Kapitel aus den Evangelien an, in denen geschildert wird, wie die ersten Christen aus der Sicht nach dem Osterereignis die Kindheit Jesu beschreiben (Lk 1–2). Zum Schluß fassen die Studenten die Bedeutung des Bundes Gottes für ihr eigenes Leben zusammen, wenn sie über die Verkündigung reflektieren, daß „der gekreuzigte Jesus lebt" und uns seinen Geist sendet (Joh 18–21). Alle werden aufgefordert, die Zeichen Jesu zu erkennen und sich ihm im Glauben anzuvertrauen (Kana: Joh 2; Brotvermehrung – Brot des Lebens: Joh 6).
Einer der einzigartigen pädagogischen Vorzüge dieses Kurses der französischen Bischöfe ist es, daß praktisch kein Kommentar vorgesehen ist. Dies erleichtert die Verwendung des gleichen Materials durch Bewegungen und Gruppen verschiedener katechetischer Ausrichtung und ökumenischer Überlieferung. Die Heilige Schrift selbst gewährt die Gelegenheit, eine grundlegend gemeinsame Identität innerhalb der vorgegebenen thematischen Botschaft zu entdecken.

Methodologie

Die bei der Darbietung von Bibelstoffen angewandte Methode vermittelt häufig auch das Muster dafür, wie die Teilnehmer auf diese inspirierte Botschaft reagieren werden. Dem Überblick der KWBF zufolge entspricht die in katholischen Bibelkursen befolgte Methode einer von drei Perspektiven, je nachdem ob der Nachdruck nun auf der Bibelwissenschaft, auf Gebet und Teilhabe oder auf ganzheitlicher Wandlung liegt.

1. Wissenschaftliche Vorlesungen

Einige Bibelkurse, besonders an Universitäten, Seminaren und anderen professionellen Unterrichtsstätten, bestehen hauptsächlich aus Vorlesungen mit dem Ziel, den Inhalt wissenschaftlich objektiv abzusichern gemäß der historisch-kritischen Methode usw. Diese nahezu ausschließlich intellektuelle Ausrichtung wird durch ausführliche Leseaufgaben und verwandte Aufträge ergänzt. Das erstrebte Ziel, den Inhalt der wichtigeren biblischen Bücher verantwortlich in den Griff zu bekommen und die dafür zu verwendenden Methoden zu beherrschen, wird durch regelmäßige Examina geprüft.
In manchen Fällen möchte man solche Kurse mit den Vorlesungen über Anatomie für Medizinstudenten vergleichen, in welchen die Form und Funktion eines jeden Organs an einem leblosen Körper ganz genau untersucht werden. Unter dem Mikroskop der wissenschaftlichen Analyse ist demzufolge weder das vergangene Leben des Toten noch das gegenwärtige Leben des Studenten von praktischem Interesse. Dementsprechend sind das geistige Wachstum, die Gottesverehrung und die soziale Verantwortung des Bibelstudenten anderen Abteilungen oder Institutionen zudiktiert.

2. Gebet und Teilhabe

Eine zweite Kategorie von Bibelkursmethoden legt mehr Nachdruck auf die religiöse Hingabe und die psychologischen Bedürfnisse der Teilnehmer selbst, manchmal zum Nachteil der objektiven Darbietung der biblischen Botschaft. Der Gegenstand wird häufig in einer eher induktiven Art und Weise angeboten, wobei man dem Studenten Spielraum läßt, seine eigenen Fähigkeiten und Vertrauen zu entwickeln, die Botschaft im eigenen unmittelbaren Umfeld zu entdecken

durch Projekte, Kleingruppenarbeit, audio-visuelle Darbietungen, gemeinsames Gebet und Gruppendynamik. In einigen Diözesen werden regelmäßig Prüfungen von Vorlesungen und Aufgaben abgehalten, und es werden Zeugnisse ausgestellt.
Offensichtlich kann dieser zweite Kurstyp keine so detaillierte und intensive literarische Bibelkenntnis anbieten, wie dies der mehr wissenschaftliche Kurs tut. Dennoch muß man die Frage stellen, ob die Methode dieser zweiten Kategorie nicht einen größeren Respekt vor der religiösen Natur sowohl des Gegenstandes wie auch vor der Glaubensantwort der Teilnehmer an den Tag legt. Ferner setzt diese Methode die Bildung einer tragenden Gemeindeatmosphäre voraus, innerhalb der der einzelne gemäß seiner eigenen besonderen Charismen und Vorbildung reifen kann. Nichtsdestoweniger erhält man manchmal den Eindruck, als sei der biblische Jesus, wie er in einigen dieser Kurse dargestellt wird, im Tempel geboren und groß geworden und als habe er seine öffentliche Tätigkeit damit verbracht, Gottesdienstordnungen zusammenzustellen.

3. Ganzheitliche Umwandlung

Die Methode eines dritten Schultyps wird von ihren Zielen bestimmt. Gewöhnlich sind Studium-, Diskussions- und Verinnerlichungsstufen der vorherigen Modelle eingeschlossen. Hinzugefügt wird eine weitere Dimension, die nach Meinung der Organisatoren durch die ,,göttliche Pädagogik" (DV 15) aus der biblischen Botschaft selbst ersichtlich und nahegelegt wird. Die Teilnehmer berufen sich manchmal auf diese Methode als ein ,,Lesen der Heiligen Schrift, wie Jesus es tat". Christi Lehrmethode schloß die unmittelbaren Nöte und Leiden der Menschen mit ein. Er drückte sich in den kulturellen Formen und Wertvorstellungen seiner Zuhörer aus, und er machte Gottes Gegenwart unter seinem Volk durchsichtig. Bibelkurse, die diese Perspektive und Methode einzubringen trachten, haben gewöhnlich folgende Eigenheiten:

3.1 Die Bibel wird behandelt wie eine Sammlung von Büchern, die zwar in der Vergangenheit und über die Vergangenheit geschrieben wurden, deren Botschaft jedoch in gleicher Weise für die Gegenwart gemeint ist. Folglich strebt die angewendete Methode an, die Teilnehmer anzuleiten, glaubend auf Gottes Wort als eine gegenwärtige Verkündigung zu antworten. Deshalb werden die Teilnehmer außer in Studium und Reflexion auch noch in Gebetsmethoden eingeführt; sie werden ermuntert, sich für eine weitere Bekehrung zu öffnen und die Folgen der Botschaft in ihrem persönlichen, sozialen und kulturellen Kontext auszuloten.

3.2 Die biblische Botschaft konzentriert sich auf Beziehungen. Gott lädt einzelne Menschen ein, in eine kindhafte Beziehung mit ihm und in eine Bruder-Schwester-Beziehung mit anderen Menschen einzutreten. Deshalb gehört Gemeinschaft zum Wesen der Botschaft.
Die Bibel ist in Gemeinschaft, durch Gemeinschaften und für Gemeinschaften entstanden, mit vollem Respekt vor den kulturellen Wertvorstellungen einer jeden besonderen Gruppe. Folglich wird Gottes Wort auch heute am besten verstanden, wenn es in Gemeinschaft gelesen wird.
Gleichzeitig bietet eine Reihe von nationalen und diözesanen Bibelschulen lediglich auf einer ,,live-in"-Basis Kurse an, so daß der Gemeinschaftscharakter den gesamten Lernprozeß durchdringt.

Ferner legt dieses auf gewandelte menschliche Beziehungen gründende Gemeinschaftsprinzip nahe, daß eine Bibelschule dort eingerichtet wird, wo die Teilnehmer tatsächlich als eine Gemeinschaft leben und Gottesdienst feiern, z. B. in einer Pfarrgemeinde. Wo dies etwa mangels geschulter Lehrer nicht möglich ist, empfiehlt es sich, daß die Teilnehmer als Pfarrgemeindeteams den diözesanen Bibelkurs besuchen. In Nicaragua beispielsweise werden Teilnehmer von ihren Basisgemeinden gewählt, und sie dürfen dann diese Kurse nur unter der Bedingung mitmachen, daß sie sich später selbst für die weitere Evangelisierung ihrer Gemeinde verpflichten. Diese Praxis bringt für die Teilnehmer eine wesentliche Intensivierung des Reflexions-, Darlegungs- und Aneignungsprozesses mit sich.

3.3 Das Vatikanische Konzil hat den Vorrang der Lokalkirche für die Evangelisierung neu herausgestellt. Darüber hinaus ist das ganze Volk Gottes zur Teilnahme an einer ,,merklichen allgemeinen Anstrengung" aufgerufen, die Bedeutung von Gottes Wort zu entdecken, um ,,täglich voranzuschreiten in einem tieferen Verständnis der Heiligen Schrift" (DV 8, 10, 23, 25). Dies erweist die Richtigkeit dessen, was oben gesagt wurde, es schließt aber auch ein, daß sich die Leiter von Bibelschulen auch selbst offenhalten müssen für neue Einsichten und für weitere Bekehrung, die durch Anstöße seitens der Teilnehmer ausgelöst werden können. Da die Gesamtheit der Bischöfe in Einheit mit dem Papst ein privilegiertes Amt für die Auslegung des Wortes hat (DV 10), sollte eine Bibelschule nichtsdestoweniger in Gemeinschaft mit und unter der Leitung der Gesamtkirche und ihrer Überlieferung geführt werden.

3.4 Eine weitere wesentliche Eigenheit des Bibelkurses wird der Tatsache gerecht, daß das Wort Gottes der Menschheit zu einem besonderen Zweck anvertraut wurde: Leben zu schenken und von der Sünde und ihren Folgen zu befreien (Deut 30, 15–20; Joh 5, 39). Das Wort weist hin auf die fortdauernde schöpferische Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Welt, die die menschliche Existenz in jeder Hinsicht zu verwandeln sucht: persönlich, sozial, ökonomisch und politisch in Übereinstimmung mit der ,,Frohbotschaft vom Reich Gottes" (Mt 5–7).
Diese inspirierende, kritische, das Gottesreich schaffende Tätigkeit des Geistes offenbart sich durch die ,,Zeichen der Zeit" (Mt 16, 3).
Diese ,,Stimmen unserer Zeit" oder ,,Samen des Wortes" wirken wie eine innere Dynamik, die viele jetzige Bewegungen besonders unter den Armen beflügelt, da die Menschheit um die Erfüllung ihrer totalen Berufung ringt, ,,die zugleich menschlich und göttlich ist". Es ist die Aufgabe der gesamten Glaubensgemeinde, diese oft doppeldeutigen Anstöße zu prüfen, um jene zu entziffern, die den Qualitäten des Gottesreiches nach der Heiligen Schrift entsprechen (1 Joh 4, 1f; GS 4, 44, 92).Diese gegenseitige Abhängigkeit von Heiliger Schrift und jetziger Aktivität des Heiligen Geistes macht es für die Bibelschule erforderlich, daß sie ihre Teilnehmer führe und lehre, wie man das eine im Lichte des anderen zu lesen hat, da ja die Schrift das Leben erklärt und das Leben die Schrift. Ohne dieses praxisbezogene Lesen der Schrift kann vieles von der symbolischen Sprache bezüglich Gottes Tun zugunsten seines Volkes niemals richtig verstanden werden.

Schluß

Alle diese idealen Eigenheiten biblischer Pädagogik leiten zu dem Schluß, daß eine Bibelschule niemals um ihrer selbst willen bestehen sollte. Vielmehr muß ein

solcher Kurs, wenn er über eine Reihe von Jahren hinausgeht, eine missionarische, auf den Dienst vorbereitende Aufgabe innerhalb eines Gesamtevangelisierungsprogramms der Lokalkirche erfüllen:

> Gemeinden von Gläubigen aufrichten, die ein Leben führen, das des Rufes würdig ist, der an sie erging (Eph 4, 1), und die das priesterliche, prophetische und königliche Amt ausüben, das Gott ihnen anvertraut hat. Auf diese Weise wird die christliche Gemeinde ein Zeichen für Gottes Gegenwart in der Welt (Dekret über die Missionen 15).

Die Schlußfolgerung, die von dem internationalen Überblick der KWBF über katholische Bibelschulen zu ziehen ist, lautet: Diese neue Entwicklung in der Kirche sollte ganzheitlich sein in ihren Zielen, in ihrem Inhalt, in ihrer Pädagogik und in ihrer Aufgabe innerhalb der jeweiligen Lokalkirche im Dienst an der Gesamtentwicklung der Gesellschaft. Folglich darf der Kurs nicht beschränkt bleiben auf die Vorbereitung liturgischer und katechetischer Amtsträger, vielmehr ist er zu verstehen als eine grundlegende Ausbildung für alle Christen, die irgendeine wichtige Verantwortung in der Gesellschaft wahrnehmen, einschließlich Politiker, Arbeiterführer und anderer, die eine Stellung in der Gemeinde innehaben. Diese Einzelpersonen vor allem, verwurzelt in ihrer Glaubensgemeinde, bestimmen den Aufbau und die Ausrichtung der Gesellschaft und deshalb auch den Rahmen, innerhalb dessen andere ihr Geschick meistern müssen. Das Gebot der Stunde ist es, daß alle diese Einzelpersonen Diener des Wortes werden, geleitet vom ,,Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt ist . . . wie der Geist es lehrt, indem wir Geisterfüllten das, was des Geistes ist, deuten . . . Wir aber haben den Geist Christi" (1 Kor 2, 10–16).

ROMAN BLEISTEIN

Tourismus-Pastoral

Die Herausforderung einer mobilen Gesellschaft

Die Pastoral, also der Heilsdienst der Kirche am Menschen, orientiert sich in ihren Aufgaben einerseits an der Sendung durch Jesus Christus, andererseits an der konkreten Lebenssituation des Menschen. Aus beidem ergibt sich dann der zeitgeschichtlich zu definierende Dienst der Kirche (als Amt und als Volk Gottes). Dieser Dienst würde dort nur unzureichend geleistet, wo die Sendung Christi mißverstanden oder verkürzt würde. Er verfehlte aber den konkreten Menschen, wo eine Traditionsfixierung zu einem Wirklichkeitsverlust in der Kirche führte. Dieser Wirklichkeitsverlust wird heute durch zweierlei zumindest ermöglicht, wenn nicht sogar gefördert: einmal durch die Territorialgemeinde, die zu Modell und Maßstab einer Gemeinde schlechthin in jedweder Gesellschaft, auch in einer mobilen Gesellschaft, hochgespielt wird. Zum anderen durch die Skepsis gegenüber den neuen Mentalitäten. Diese Skepsis kam – um ein Beispiel zu zitieren – in einem Fall eklatant zum Vorschein, als bei einer Überlegung zum Sonntags- und Festtags-Tourismus an die Spitze eines Arbeitspapiers die Devise gesetzt wurde, die Leute sollten an solchen Tagen lieber zu Hause bleiben.
Beide Tendenzen werden sowohl durch den wachsenden Priestermangel als auch durch die Überalterung des Klerus verstärkt. Was im ersten Fall die Hinwendung zu einer flächendeckenden Seelsorgekonzeption und dann die Orientierung an territorialen Kategorien verstärkt, führt im zweiten Fall eher zu einer Distanz zum modernen Menschen. Der Zwang zu Konzentration der abnehmenden Kräfte und die in etwa auftretende Angst vor dem Unbekannten und Neuen stehen einer Tourismus-Pastoral als Barrieren im Wege; denn Tourismus-Pastoral eröffnet zusätzliche Felder der Pastoral und benennt gleichsam einen neuen Kontinent, zu dem es gleichsam mit einem missionarischen Elan aufzubrechen gilt, ein Aufbruch, bei dem auch manches im „alten Kontinent" zurückgelassen werden muß.
Aus dieser einleitenden Überlegung läßt sich schließen, daß die derzeitige kirchliche Situation einem verstärkten Engagement der Kirche auf dem Feld des Tourismus nicht besonders günstig scheint. Trotz dieser Feststellung sollen die folgenden Überlegungen zur Sache: der mobile Mensch und die Kirche vorgetragen werden.

Die mobile Gesellschaft

Die neuen Transportmittel, die Durchlässigkeit der Grenzen, der noch große, fast weltweite Friede, der steigende Wohlstand haben es miteinander ermöglicht: wohl selten war eine Gesellschaft so viel unterwegs – wie die unsere. Man erinnere sich nur an die Ausfahrten am Feierabend, die Reisen in das lange Wochenende (zum zweiten Wohnsitz, zum Skifahren, zum Bergsteigen, zum Wandern, zum Schwimmen, zum Besuch von Verwandten), an die Urlaubsreise, die in der Bundesrepublik Deutschland für die Hälfte aller Deutschen gilt[1], der zweite oder

[1] Laut Reisenanalyse 1981 machten 55,9 Prozent der westdeutschen Bevölkerung über 14 Jahren

dritte Urlaub (an Weihnachten oder Ostern), der sich zunehmend ausbreitet. Ganz zu schweigen von der Reisefreude junger Menschen und von dem Ferntourismus, wie er nicht nur bei Begüterten, sondern ebenso bei den Gebildeten zunimmt. Offensichtlich packt die Menschen in den freien Zeiten eine große Unruhe und führt sie dann auf die Autostraßen, ermutigt sie, Bus, Bahn oder Flugzeug zu besteigen und in fernen Landen ihre „Zelte" aufzuschlagen, d. h. Hotelzimmer, Appartements, Bungalows zu beziehen. Was Wunder, daß die Zahl der Auslandsreisen in der Welt 1979 eine Zahl von 270 Millionen erreicht hat. Die Tatsache, daß dabei die sogenannte weiße Industrie (der Tourismus) inzwischen weltweit Einnahmen in der Höhe von DM 132 Milliarden erreichte (für 1979)[2], beweist nur, daß der Tourismus zu einem der wichtigsten Wirtschaftsfaktoren geworden ist.

Als interessante Daten sind dabei festzuhalten: erstens ist die Reiseintensität – laut Reiseanalysen[3] – eine Variable des Bildungsniveaus und nicht zuerst des Einkommens. Zweitens ist der moderne Mensch in Zeiten wirtschaftlicher Schwierigkeiten oder gar in einer Rezession nicht bereit, die Urlaubsreise aufzugeben, sondern er kürzt eher die Dauer des Urlaubs und ist sparsamer bei seinen Ausgaben am Urlaubsort.

Die Einsicht, daß Bildung vor allem über die Reiseintensität entscheidet, läßt erwarten, daß bei der durch die Bildungsreform quantitativ ansteigenden Bildung in der Bevölkerung immer mehr Menschen auf die Reise gehen. Das gleiche läßt sich im übrigen auch aus dem Grund erwarten: weil junge Menschen heute das Reisen schon von Kind auf lernen, so daß sie als junge Erwachsene über Reiseerfahrungen verfügen, die in ihnen die Angst vor dem Fremden und vor der Ferne abbauen helfen.

Diese Tatsachen, die sich aus Reiseanalysen und weltweiten Statistiken noch vielfach erhärten lassen, beweisen, daß der Tourismus, das Reisen eher noch zunehmen wird, daß also die Kirche auf diesem neuen Lebensfeld des modernen Menschen noch mehr herausgefordert wird, zumindest in dem Moment herausgefordert ist, in dem sie sich als Adressaten mancher Nöte des Menschen unterwegs erkennt.

Selbst wenn manche Urlauber zuerst eher unangenehm berührt sind, wenn die Kirche im Feld von Freizeit und Urlaub auftaucht, ändern sie doch schnell diese ihre Skepsis, wenn eine dienende, erholsame, ja lockere Kirche in Freizeit und Urlaub erfahren wird[4]. Darin wird aber bestätigt, daß der Dienst der Kirche nicht nur (auf Campingplätzen etwa) in seinem Freizeitwert begehrt ist. Es wird auch ein Dienst gesucht, der die Freude und das Glück zu ermöglichen trachtet, die die Menschen in Freizeit und Urlaub (bewußt oder unbewußt) suchen.

Die neuen Mentalitäten

Im Hintergrund dieser weltweiten Unternehmungslust und säkularen Unruhe sind geistige Einstellungen zu vermuten, die als Motoren und Motivationen wir-

---

eine oder mehrere Urlaubsreisen von mindestens fünf Tagen Dauer: Erste Ergebnisse der Reise-Analyse 1981 des Studienkreises für Tourismus (vom 2. 3. 1982), Mskpt. Seite 3.

[2] Th. Chorherr, Der Freizeitschock. Wien 1980, 133 (nach Statistiken der WTO).

[3] Vgl. die Forschungen anhand der Reise-Analysen 1970–1981.

[4] Kl. D. Hartmann, Urlaubsland Schleswig-Holstein. Eine motiv- und meinungspsychologische Untersuchung. Kurzfassung. Starnberg 1979, 47–49.

ken. Um welche Mentalitäten handelt es sich? Wie wären sie mit der gebotenen Vorsicht zu beschreiben?

1. Urlaub als Gegenwelt

Je mehr Menschen den Eindruck haben, die moderne Gesellschaft mauere sie in Institutionen, in Bürokratie, in der Psycho-Mechanik rationalisierter Vorgänge ein, um so mehr werden diese Menschen nicht nur von der Freiheit einer Gegenwelt träumen. Sie werden – im Maße der vorhandenen Mittel – sich aus dieser repressiven und teilweise inhumanen Welt entfernen. Auch frühere Generationen hatten Nöte mit ihrer Umwelt und mit ihrer Gesellschaft. Sie projizierten sich Umrisse ihrer ideal-gedachten Welt an die Decke ihrer Gefängnisse, wie dies der Gefangene Padre Consalves in „Wir sind Utopia" (Stefan Andres)[5] tut. Aber eine Flucht war nur selten gegeben. Es blieb nur die Möglichkeit, sich an das jenseitige Reich Gottes zu halten und von ihm her jene Ermutigung zu erbitten und zu erhalten, die für die alltäglichen Entsagungen Entlastung bot. Die Flucht aus der harten Welt ging ins Jenseits, wählte die vertikale Dimension und bezog aus ihr die spirituelle Kraft, das Unabwendbare zu bestehen: Tröstung von drüben.
Heute müßte man teilweise sagen: Tröstung von draußen. Die vertikale Dimension wurde umgebogen in eine horizontale. Menschen suchen erst einmal anderswo auf dieser Welt (und in der ihr angebotenen „Unendlichkeit") Entlastung und Entschädigung: statt Hektik Ruhe, statt Schmutz die unberührte Natur, statt Massen der einzelne, statt REFA-System das Spiel und die Animation.
Dieser Umschlag in der inneren Ausrichtung wird im Moment nur beschrieben, nicht bewertet. Denn ob dieser Mensch, der in alle Dimensionen seiner irdischen Welt aufbricht, nicht trotzdem wieder an die Grenzen kommen wird, ist eine andere, aber nicht unwichtige Frage. Trägt der Mensch, als dieses endliche Wesen, die Grenze in sich, wird er mit Endlichkeiten und Nöten immer wieder konfrontiert, wie auch immer seine Fluchtbewegungen aus den existentiell erfahrenen Nöten aussehen werden. Die condition humaine wird ihm bleiben.

2. Die säkularisierte Feier

Ein ähnlicher Exodus der modernen Mentalität zeigt sich im Bereich von Fest und Feier. Jene Freiheit und jene Erhobenheit, die einst im sonntäglichen Gottesdienst mit der festlich bekleideten Gemeinde erfahren wurden, scheinen dort heute nicht mehr gesucht zu werden. Der Mensch erlebt Freiheit als Bewegungsfreiheit, als Freiheit von Bekleidungszwängen, als Befreiung von Riten und überkommenen, starren Verhaltensweisen. Was er einst im Gottesdienst erfuhr, überfällt ihn heute anscheinend, wenn er luftig gekleidet sich einen hohen Berg hinaufmüht oder wenn er in der Badehose am Strand des Meeres oder eines Sees in der Sonne liegt. Damit fällt dem Urlaub das zu, was man eine „Festtagswirklichkeit"[6] nennt. Die Alltagswirklichkeit wird durchbrochen, und es kommen neue Empfindungen zum Vorschein, die sich aus der Umarmung des Heiligen befreit haben. Dabei geht es im Ende nicht um Banalitäten, im Gegenteil: die Ruhe auf dem Berg, die Besinnlichkeit bei einer Wanderung, das Zusammensein bei ei-

---

[5] Stefan Andres, Wir sind Utopia. Berlin 1943.
[6] B. Casper, Alltagserfahrungen und Frömmigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 25. Freiburg 1980, 42 ff.

nem Spiel, das Prickeln eines Abenteuers erhalten religiöse Qualitäten und Dimensionen. Ist dies nun eine dem Heiligen entlaufene Frömmigkeit? Oder ist es die Erfahrung der Tiefe einer Welt, die auch jenseits des sakralen Bereichs ihre Geheimnisse hat? Wird – um mit Ignatius von Loyola zu reden – in solchen Erfahrungen etwas von dem „Gott in allen Dingen"[7] gefunden? Ignatianische Weltfrömmigkeit? Die Fragealternative signalisiert die möglichen Bewertungen; sie legt zugleich offen, daß die Seelsorgestrategie ganz unterschiedlich ausfallen wird, je nachdem ob die eine oder die andere (auch moralisch zu qualifizierende) Interpretation übernommen wird.
Tatsache ist: Freizeit und Urlaub haben inzwischen etwas von Festen an sich. Sie sind die großen Festzeiten des modernen Menschen. Auf sie gehen seine (teilweise übersteigerten) Erwartungen und Hoffnungen. In ihnen will er sich finden – als ein anderer, als ein neuer Mensch.

3. Lebensqualität vor Lebensstandard

Unter dem Stichwort der „postmaterialistischen Werte"[8] werden neue Einstellungen des modernen Menschen beschrieben, die die Sicherheit, den Verdienst, die Leistung, die Arbeit eher hintansetzen, die die Freiheit, Mitbestimmung, Selbstverwirklichung (in Kreativität) bevorzugen. Selbst wenn diese tatsächlichen Entwicklungen – weithin greifbar in der alternativen Bewegung und ihren Projekten – durch einen gewissen Hedonismus[9] in Gefahr sind, an ihrem idealistischen Menschenbild, auf dem sie aufruhen, Schaden zu nehmen – diese neuen Grundeinstellungen kommen vor allem in Freizeit und Urlaub zum Vorschein. Der Anspruch auf Selbstbestimmung, Ungebundenheit, neue Erfahrungen, Selbstverwirklichung in vielen aktiven und passiven Beschäftigungen besteht. Und je mehr die Menschen von klein auf die Urlauberrolle gelernt haben, um so mehr wird (hoffentlich) die Ferien- und Urlaubskultur zunehmen, wird auch hier der Umbruch von Standard zu Qualität sich durchsetzen; denn dann sind sie ja befreit von vordergründigen Ängsten um Reise, Quartier, Mahlzeiten.
In dieser Ferienqualität spiegelt sich auch jener „neue Mangel", der als Verarmung des alltäglichen Lebensraumes greifbar wird. Wo der Alltag emotional arm, an Farben kahl und grau, an Kommunikation tot, an Abwechslung und Spiel geschrumpft ist, entwickelt sich über die vordergründige Not hinaus ein „neuer Mangel" nach Werten und nach Sinn. Worte wie Begegnung, Erfahrung, Angenommensein, Geborgenheit bestätigen diese Tatsache. Der neue Mangel setzt dann als Sediment postmaterialistische Werte in den Ferien ab. Ferien sind damit ein Kristallisationsprodukt des neuen Mangels nach Sinn und nach Wert.
Daß diese neuen Mentalitäten zugleich gefährdete Mentalitäten sind, kann nur kurz aufgewiesen werden (trotz der Gefahr, wieder einmal zu moralisieren). Die überforderte Freiheit in der freien Zeit wird vor allem dort zu einem Problem werden, wo in verantwortete Freiheit nicht in alltäglichen (Erziehungs-)Situationen eingeübt wurde. Der Konsum bricht in alle Gehege der neuen Innerlichkeit ein

---

[7] Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, übertr. von H. Urs von Balthasar. Einsiedeln 1946, 59–60.
[8] R. Inglehart, The silent revolution. Princeton 1977; vgl. dazu I. Udris, Ist Arbeit noch länger zentrales Lebensinteresse?, in: Psychosozial 2 (1979), Heft 1, 100–120.
[9] H. Pross, Wandlungen kollektiver Mentalitäten in der Bundesrepublik, in: H. Kreuzer u. a., Entwicklungen der siebziger Jahre. Gerabronn und Crailsheim 1978, 13–20.

und wirft über die schönsten Blumenwiesen den grauen Wüstensand des Allgemeinen-Vorfabrizierten. Endlich ebnet der soziale Druck wiederum die Eigenwilligkeiten der neu erwachten Individualität und Einmaligkeit zugunsten des eher Uniformierten und Unkenntlichen ein. Er wirkt wie eine Planierraupe: er reißt ein und öffnet Schneisen für den gedankenlosesten Konsum. Insoweit arbeiten die drei getreu einander in die Hände: innere Unfreiheit, soziales Prestige und Konsum.

Trotz der nicht gering zu veranschlagenden Gefahren haben die neuen Mentalitäten ihre positiven Seiten. Sie nur mit Begriffen einer überkommenen volkskirchlichen Frömmigkeit oder gar einer moralisierenden Kasuistik zu bewerten, wird der Lebenssituation des modernen Menschen nicht gerecht. Daß eine solche abwehrende Bewertung zu weiterer Entfremdung zwischen Kirche und modernem Menschen beitragen würde, liegt auf der Hand.

Eigentlich sollten diese neuen Mentalitäten Herausforderungen sein – und zwar aus zwei Gründen: einmal weil in ihnen sich der moderne Mensch neu in seiner Tiefe und in seinen eigentlichen Ansprüchen (jenseits eines platten Materialismus) zu entdecken unterwegs ist. Und dann vor allem, weil sich diese Mentalitäten einstweilen noch im Schatten von Gefahren entwickeln müssen. Will, kann und darf die Kirche zu ihrem Überleben, zu ihrer Profilierung, zu ihrer Vitalität beitragen?

Wie erkenntlich, wird in diesen neuen Mentalitäten nicht nur der neue Seelsorgeraum Urlaub gewürdigt. Es wird etwas zum Umfeld der gesamten Seelsorge gesagt; denn diese neuen Mentalitäten sind dort ebenso nicht zu übersehen. Die Problematik der veränderten Alltagswirklichkeit bringt einer alten Pastoral neue Chancen, verlangt neue Imperative. Ob sie realisiert werden?

Die Antwort der Kirche

Hat die Kirche, hier als Amtskirche verstanden, diese Herausforderung der neuen Zeit vernommen? Und wie hat ihre Antwort gelautet?

Auf dem Weltkongreß für Tourismus, der 1967 im Vatikan veranstaltet wurde, führte J. Kardinal Döpfner in seinem Vortrag ,,Päpstliche und konziliare Dokumente über den Tourismus"[10] aus, daß seit Pius XII. (seit 1952) die Päpste sich in ihrer Lehrverkündigung immer wieder auf den Tourismus bezogen und sich um eine angemessene Sicht des neuen Phänomens bemühten. Als positive Werte erkannte etwa Papst Johannes XXIII. ,,die Entfaltung der konstitutiven Werte der Person", ein ,,wahres und echtes soziales Leben", das besonders durch die Begegnung zwischen den Völkern gefördert wird, und endlich eine verstärkte ,,Betätigung der Kontemplationsfähigkeit, welche im Alltagsleben nicht recht zur Ausübung kommt"[11]. Auch der Aspekt eines ,,wahren Sozialtourismus" wurde immer wieder herausgehoben, d. h. die Überwindung des Egoismus, die gerade in der ,,christlichen Weise des Reisens"[12] gelingen kann. Kardinal Döpfner schloß seine zusammenfassende Charakterisierung mit Hinweisen auf Papst Paul VI. Für ihn bildete der Tourismus einen ,,unersetzlichen Faktor der Kultur und des Humanismus", er lasse besser erkennen, ,,was ein Mensch ist". Zwar sei bei

[10] In: R. Bleistein (Hg.), Tourismuspastoral. Würzburg 1973, 34 ff.
[11] Ebd., 39.
[12] Ebd., 48.

ihm die Suche nach Erlebnissen – weniger nach Ruhe – nicht zu übersehen. Aber auch diese Dynamik tendiere auf das letzte Ziel des Menschen, auf Gott hin. Von der gleichen Grundausrichtung war dann auch das „Allgemeine Direktorium für die Touristenseelsorge" (1969) getragen. Dort wurde wörtlich gesagt: „Die wachsende Ausdehnung des Tourismus, seine internationale Ausweitung und seine ungeheure Dynamik, die bedeutsamen Veränderungen, die er hervorruft, und die schwerwiegenden Fragen, die er aufwirft, beunruhigen die Kirche und spornen sie an, ‚nicht auf traditionellen Einstellungen zu beharren, sondern nach neuen Formen der Seelsorge zu suchen'. Sie muß zu rechten Zeiten sowohl für die Reisenden wie auch für jene, denen der Tourismus Lebensunterhalt und Arbeitsmöglichkeit bietet, geeignete Hilfsmittel bereithalten, so daß die Menschen von heute, die auch gerade wegen dieser neuen Zeiterscheinungen ‚durch vielfältige, soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen[14]." Dieses Direktorium legte dann bis ins einzelne gehende Empfehlungen vor, durch die die Aufgaben einer mordernen Touristenseelsorge bewältigt werden sollten.

Auf der gleichen Linie lag der Weltkongreß für Tourismus, der unter dem Thema „Die Touristenpastoral im Lichte der Enzyklika Evangelii Nuntiandi" vom 6. bis 11. November 1979 im Vatikan stattfand. Selbst wenn auf dieser internationalen Tagung doch weithin das neue Feld des Tourismus etwas einseitig als günstige Chance für die Verkündigung gewertet wurde und eine eher moralische Bewertung des Phänomens überwog (auch weil die Geduld zu subtiler anthropologisch-psychologischer Analyse fehlte!), kam doch auch der Gedanke zum Tragen, daß die Kirche dem Touristen gegenüber (auch) einen Dienst zu leisten habe; ihn müsse sie aber erst noch „realisieren"[15]. Aus der Ansprache des Papstes Johannes Pauls II. an die Teilnehmer blieb das markante Wort in der Erinnerung haften, daß der Tourismus für den Menschen geschaffen sei und nicht der Mensch für den Tourismus.

Endlich setzte sich auf dem 3. großen Weltkongreß der WTO in Manila im Herbst 1980 der Delegat des Hl. Stuhles ausdrücklich dafür ein, daß der humane Wert des Tourismus gesehen, gefördert bzw. geschützt werde; er erklärte auch, daß die Kirche sich verpflichtet fühle, zu einem humanen Tourismus ihren Beitrag zu leisten[16].

Bei so großem Engagement der Päpste und der von ihnen gegründeten Institutionen (Päpstliche Kommission für die Touristenseelsorge) verwundert es eigentlich, daß in manchen Diözesen in der Touristenseelsorge seit Jahren wenig vorangeht und daß sich bisher eine überzeugende Konzeption von Touristen-Pastoral nicht durchzusetzen vermochte. Es wird wohl immer wieder in einzelnen Publikationen und wissenschaftlichen Arbeiten das Thema aufgegriffen[17], aber insgesamt scheinen die Lebensräume von Freizeit und Tourismus jenseits einer christlich-kirchlichen Verantwortung zu liegen. Daß neben dem weitgehenden Desin-

---

[14] Ebd., 54/55.
[15] On the Move 10 (März 1980), Heft 28. Berichtsheft über den zitierten Weltkongreß.
[16] Vgl. Pastoral-Information XVIII „Kirche und Tourismus". Bonn 1981. Darin Bericht über den Weltkongreß.
[17] Vgl. R. Bleistein, Freizeit wofür? Würzburg 1971, 95–122.

teresse der praktischen Theologie für dieses Thema auch der Personalmangel sich eher negativ für dieses neue Seelsorgefeld auswirken wird, überrascht keineswegs.

Konzeption einer Tourismuspastoral

Wenn zur Konzeption einer heutigen Tourismuspastoral etwas ausgeführt werden soll, kann es sich nur um die Grundlinien und um die entscheidenden Imperative handeln, obgleich und gerade weil die ganze Pastoral davon betroffen sein wird.

1. Revision der bisherigen Pastoral

Als erstes wäre in den Grundkonzeptionen und in den Imperativen der Pastoral einmal Inventur zu halten. Es wäre zu fragen, ob die heutigen Orientierungen einfach aus der Zeit der Volkskirche weitergeschrieben werden – oder ob bereits in der Tat die notwendige, nach-volkskirchliche Pastoral konzipiert wurde. Das Grundproblem dabei ist, welche Rolle in beiden das soziale Umfeld, die soziale Kontrolle spielen; denn es ist doch eine ganz andere pastorale Situation vorhanden, wenn eine Mehrheit von Glaubenden ihre Glaubenspraxis sozial abstützen kann oder wenn einzelne aus je neuer Glaubensentscheidung heraus in einer Minderheitensituation sich zu einem christlichen Leben bekennen. Ist der Modus der sozialen Tradierungsformen eine „kulturell-soziale" oder eine „pädagogische" (also im einzelnen reflektierte), wie Franz X. Kaufmann das Problem einmal bezeichnete?[18]

Hat man sich für eine nachvolkskirchliche Pastoral entschieden, ist der Schritt zu einer Tourismuspastoral ein kleiner; denn man hat sowohl erkannt, wie wenig wichtig heute territoriale Strukturen sind, als auch wahrgenommen, daß der einzelne immer im Blick der kirchlichen Bemühungen zu stehen hat[19]. Im Sinne einer Pastoral, die auf Menschen zuzugehen hat, sind die wichtigsten Aufgaben anders aufgereiht, als dies früher der Fall war; denn bevor eine neue christlich-kirchliche Begegnung mit einem kirchenfremden Menschen zustande kommt, muß auf humanen Feldern eine neue Glaubwürdigkeit gewonnen werden.
Aus der Natur der Sache ergibt es sich, daß dort, wo in volkskirchlichen Konzeptionen gedacht wird, das Verständnis für den Menschen unterwegs und für den Heilsdienst an ihm eher gering ist (einmal von moralischen Vorhaltungen und Vorwürfen abgesehen!).
Die Herausforderung des Mangels einer Tourismuspastoral macht zugleich die Chance der Pastoral als ganzer aus. Würde sie auf diese Herausforderung eingehen, fände sie ihre zeitgemäße und menschengerechte Gestalt. Es würden verfestigte Strukturen abgebaut und Orientierung an der Vergangenheit umgebogen in die Zukunft – mit allen Konsequenzen für neue Prioritäten in den einzelnen Diensten der Kirche.

---

[18] Fr. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Freiburg 1979, 169.
[19] Diese Orientierung soll die Bedeutung einer Umwelt, in der strukturell und anonym Christliches vorhanden ist, nicht herabsetzen.

2. Heilsdienst am ganzen Menschen

Offensichtlich meint der Begriff „Seelsorge" schon immer den Dienst an dem einen und ganzen Menschen. Allein ein enger Begriff von Pastoral, der nur die Wortverkündigung und die Spendung der Sakramente umgreifen will, kann den Verdacht erwecken, man könne sich um die Seele eines Menschen kümmern, unter Vernachlässigung seines Leibes. Eine solche dualistische Konzeption erweist sich am Ende als unchristlich; denn der menschgewordene Gott hat den ganzen Menschen erlöst.

Ist dieser Grundsatz der Ganzheitlichkeit akzeptiert, wird der Dienst im Sinne eines weitgefächerten Angebots im Bereich der Tourismuspastoral selbstverständlich (Nebenbei: Angebot und Anspruch schließen sich gegenseitig nicht aus. Und ein Angebot ist nicht identisch mit Beliebigkeit, wie oft behauptet wird). Dieser Dienst kann vielfältige Formen annehmen: er kann Diakonie und Caritas sein, er kann Gespräch und Spiel, gar Unterhaltung sein, er wird ebenso Gottesdienst und Sakrament heißen. Aus diesem integrativen Modell ergibt sich von selbst, daß Tourismuspastoral eigentlich nicht auf das Angebot von Sonntagsgottesdiensten beschränkt sein kann. Der Gottesdienst wird immer integriert in anderes (in Begegnungen, Gespräche usw.) angeboten werden müssen. Nicht nur aus dem Grund, daß damit auch neue Felder der Begegnung und Glaubwürdigkeit sich auftun; denn viele moderne Menschen besitzen solche Vorurteile der Kirche gegenüber, daß diese erst einmal abgebaut werden müssen, daß erst ein neues Bild von Kirchen ihnen in der Erfahrung aufgehen muß.

Sobald der Dienst umfassend ist, wird er auch die weltliche Frömmigkeit des Menschen aufgreifen, wird er die neuen Mentalitäten in ihren Gefährdungen behüten, wird er neue Freiheiten mitgestalten. Dies alles wäre ein Zugewinn für die Pastoral überhaupt. Sie stünde damit deutlich unter der Devise: den Menschen helfen (P. M. Zulehner).

3. Dienst in Begegnungen

Ganz im Gegensatz zu einer territorialen Seelsorge, die sich auf feste Kontakte verlassen kann, wird die Tourismuspastoral durch je neue Begegnungen geprägt[20]. Menschen suchen auf dem Campingplatz, an einem Kurort, bei langen Wochenenden in Strandsituationen oder in den Bergen den Dienst der Kirche. Sie lassen sich deshalb nicht an die Kirche als Institution binden. Gewiß empfinden sie in vielen Fällen den Dienst der Kirche – gerade auch die Aufnahme durch eine christliche Gemeinde – als eine Bereicherung; denn diese deuten ihnen die konkreten Erfahrungen im Tourismus, bei der Reise, im erholsamen Urlaub. Dieser anthropologisch bedeutsame Dienst steht offensichtlich in einem kirchlichen Kontext. Aber diese Menschen nehmen einstweilen die Gabe, ohne den (vermittelnden) Geber (also die Kirche) im letzten zu realisieren oder gar zu honorieren. Damit wird der anthropologische Ansatz nicht abgewertet, ist das Deutungsbemühen aus christlicher Botschaft heraus nicht umsonst. Es ist ein Mensch auf einen anderen getroffen, der eine Deutungskompetenz hat. Dieser wird später

[20] Nicht zu vergessen ist, daß es jahrelange Freundschaften auf Campingplätzen geben kann. Das aber sind persönliche Beziehungen und keine institutionell verfestigten Bande. Neu stellt sich das Problem der Pastoralgemeinde.

vielleicht entdecken, daß dieser andere auch eine Weg-Kompetenz hat, die Kompetenz für den ,,Weg", der Christentum heißt.
Im überkommenen Begriff würde man eine solche Situation eine ,,missionarische" nennen. Da dieser Begriff aber eher auf Widerspruch beim modernen Menschen stößt (er empfindet sich nicht als ,,Heidenkind"!) und beim Verkünder eher Assoziationen an frühere missionarische Methoden weckt, sollte man eher auf den Begriff einer ,,kommunikativen Situation" zurückgreifen. Ist Kirche eine Kommunikationsgemeinschaft, wird es ihr nicht unwichtig sein, ob sie teil-geben kann, ob sie am Lebensschicksal des anderen teil-nimmt. Das Teilnehmen bringt sie zudem erneut unter den Einfluß neuer Mentalitäten. Was in ihnen an innovatorischen Impulsen für die Kirche selbst enthalten ist, wird gemäß der Gabe der Unterscheidung der Geister zu klären sein. Eine solche Kirche im Unterwegs, die bereit ist, sich an die Seite der reisenden, wandernden, unruhigen Menschen zu begeben, mit ihnen einen Weg zu machen, wird sich selbst auf neue Wegerfahrungen einstellen müssen.
Auf dem Weg zu sein – ist ein Grundcharakteristikum einer Kirche, die sich als das pilgernde Volk Gottes ernst nimmt. Es wird in der Tourismuspastoral erneut anschaulich und greifbar. Da dieses ,,Auf-dem-Wege-Sein" auch für alle Kirchen im Hinblick auf die eine Kirche gilt, müßte Ökumene gerade in großer Kooperation und Kommunikation auf diesem Seelsorgefeld greifbar werden – im Dienste am Menschen.

4. Neuschöpfung

Wenn gefragt wird, was nun im letzten Sinn und Ziel dieses Heilsdienstes am ganzen Menschen sei, so könnte dies in dem Begriff der Neuschöpfung (re-creatio) zusammengefaßt werden. Damit stünde Kirche bei diesem Dienst im Horizont des Schöpfungsmorgens und zugleich im aufgehenden neuen Tag, den der ,,Morgenstern" Christus ankündigt. Solche Neuschöpfung, in Überwindung verarmter Lebensräume und grauer Gegenwelten, könnte die Erfüllung jenes ,,neuen Mangels" sein, der nach Sinn ruft, der sich nach ,,neuem Leben", nach ,,neuer Kreatur", sehnt[21]. Es könnte, gerade von solcher Neuschöpfung her, auch der Alltag umgriffen werden und dem Menschen wieder der Zugang zur einen (christlichen) Lebensform gelingen, die Alltag und Freizeit, Arbeit und Urlaub in gleicher Weise umfängt.
Abschließend sei angemerkt: eine so konzipierte Tourismuspastoral ist personalintensiv. Sie fordert Seelsorger, die auf Menschen zugehen können und eine (spirituell begründete) Deutungskompetenz besitzen[22]. Sie fordert ebenso Teams von Laien (nicht zuletzt Jugendgruppen, die sich ja bereits bewährten), die sich immer wieder auf den Touristen einlassen. Es ist eine Frage an die Glaubwürdigkeit der Kirche, ob sie nur auf dem Gebiet der Tourismusseelsorge (auch) mitreden will – oder ob sie auf diesem exemplarischen Feld – gemäß neuer Prioritäten – Menschen des Heilsdienstes (also Priester, Diakone, Pastoralreferenten, Laien) ,,investieren" will.

---

[21] Vgl. R. Bleistein, Freizeit wofür? a. a. O., 111; ders. Theologie der Tourismuspastoral, in: on the move, a. a. O., 77–79; ders., Die Freizeit in ihrem theologischen und politischen Stellenwert, in: P. Guntermann, H. G. Pust (Hg.), Freizeit und Arbeit. Gesellschaftliche Bedingungen und theologische Aspekte. Würzburg 1980, 81 ff; G. Hager, Die Sonntagsmesse als Mitte der Pastoral einer Tourismusgemeinde, in: Diakonia 10 (1979), 48–54.
[22] R. Bleistein, Freizeit ohne Langeweile. Freiburg 1982.

KARL LENFERS

Priesterausbildung in der Praxis

Das „Ahlener Modell" im Bistum Münster

Was eigentlich tut ein Gemeindepriester von morgens bis abends? Welche Aufgaben werden ihm in einer Pfarrgemeinde im Laufe einer Woche, im Laufe eines Jahres gestellt? Welche Erwartungen werden an ihn herangetragen?

Angenommen, diese Fragen ließen sich einigermaßen klar beantworten, dann müßte weiter gefragt werden: Welche Fähigkeiten muß jemand haben, der Priester werden will, um diesen Anforderungen in etwa gewachsen zu sein? Und: Wie muß die *Ausbildung* des zukünftigen Priesters aussehen, damit er diese Fähigkeiten soweit wie möglich erlernt?

Zehn Jahre lang war ich Diözesankaplan der CAJ (Christliche Arbeiterjugend) im Bistum Münster. In der CAJ hatten wir öfter den Eindruck, daß die Priester für ihre Aufgaben in der Gemeinde nicht optimal vorbereitet waren. Wir erlebten, daß manche Priester sich von den jungen Arbeitnehmern nicht verstanden fühlten, und daß umgekehrt viele Jugendliche die Anliegen ihrer Priester nicht verstanden. Hier stießen zwei verschiedene Welten aufeinander: Der akademisch ausgebildete Priester und der in der Praxis ausgebildete Arbeitnehmer. Hier wurden ganz verschiedene Sprachen gesprochen – und es fehlte der Dolmetscher. Es entstanden Mißverständnisse, Ärger, Enttäuschung und Resignation auf beiden Seiten. Auf der anderen Seite hatten viele Priester guten Kontakt mit den jungen Arbeitnehmern, obwohl sie die gleiche Ausbildung mitgemacht hatten wie ihre Mitbrüder. Das relativiert auf der einen Seite die Bedeutung der Ausbildungsmethoden. Doch blieb bei uns die Frage lebendig: Kann nicht eine andere Form der Ausbildung junge Männer besser auf ihre spätere Tätigkeit als Priester vorbereiten?

Es traf sich, daß gleichzeitig einige junge Männer aus der CAJ den Wunsch äußerten, Priester zu werden. Das war für uns der Anlaß, die Pläne zu konkretisieren. Nach vielen Gesprächen und Vorüberlegungen traten wir im Jahre 1972 an unseren damaligen Bischof Heinrich Tenhumberg heran. Wir legten ihm einen ersten groben Plan vor. Der Bischof setzte eine Kommission ein. Professoren der Universität Münster, Mitarbeiter der Priesterausbildung des Bistums, Vertreter des Generalvikariates und des Priesterrates waren und sind in der Kommission vertreten. Die Kommission begleitete, inspirierte und korrigierte unsere Bemühungen, einen neuen Weg für die Priesterausbildung zu finden.

Wir begannen im Jänner 1974. Ich war inzwischen Pfarrer in der Arbeitsgemeinde St. Josef in Ahlen geworden. Vier junge Männer, die Priester werden wollten, zogen mit ins Pfarrhaus ein. Der Name „Pastoralpraktikant" bürgerte sich ein und bewährte sich. Drei von ihnen arbeiten inzwischen schon seit zwei Jahren als Priester in Wilhelmshaven, Friesoythe und Stadtlohn. Drei weitere sind Diakone und zehn weitere befinden sich in der Ausbildung in Pfarrhäusern in Bocholt, Wilhelmshaven, Oelde und Ahlen. Acht Bewerber befinden sich in der sogenannten „Vorstufe", die auf die eigentliche Ausbildung vorbereitet.

Auswahlkriterien

Voraussetzung, um den eigentlichen Ausbildungsweg beginnen zu können, sind:
Abgeschlossene Berufsausbildung und wenigstens zweijährige verantwortliche Mitarbeit in kirchlicher Jugendarbeit, dazu das Mindestalter von 21 Jahren.
Die abgeschlossene Berufsausbildung scheint uns aus zwei Gründen wichtig: Zunächst soll der Bewerber deutlich machen, daß er eine einmal übernommene Aufgabe auch durchhalten kann. Zum zweiten meinen wir, daß die Berufsarbeit den Menschen prägt. Wer jahrelang als Schlosser oder als Bankkaufmann gearbeitet hat, der hat ein anderes Lebensgefühl als ein Gymnasiast und Student, der hat ein anderes Verhältnis zur Realität.
Die abgeschlossene Berufsausbildung soll aber auch ganz einfach die Möglichkeit offenhalten, daß der Bewerber in seinen früheren Beruf zurückkehren kann, falls die Priesterausbildung ihn überfordert.
Die wenigstens zweijährige verantwortliche Mitarbeit in der kirchlichen Jugendarbeit wird gefordert, weil hieran abzulesen ist, daß dem zukünftigen Praktikanten der Umgang mit Menschen Freude macht, daß er leitungsfähig und zu kirchlichem Engagement bereit ist.
Geistiges Interesse wird vorausgesetzt. Ein Eignungstest gibt neben den Zeugnissen eine Beurteilungsmöglichkeit.

Der Ausbildungsweg

Der eigentlichen Ausbildung ist eine etwa zweijährige sogenannte „Vorstufe" vorgeschoben. Während dieser zwei Jahre treffen sich die zukünftigen Praktikanten einmal monatlich an einem Wochenende mit einem vom Bischof beauftragten Priester. Während dieser Zeit bleiben die jungen Männer in ihrem Beruf tätig und vor allem auch in der Jugendarbeit. Die gemeinsamen Wochenenden sollen helfen, daß sich die Bewerber auf ihre Aufgaben als Praktikanten vorbereiten können. Sie sollen ihre eigene Eignung dafür erkennen und umgekehrt auch den Verantwortlichen des Ausbildungsweges die Möglichkeit geben, die Fähigkeiten der Bewerber zu beurteilen.
Wenn die Bewerbung des Praktikanten angenommen ist, beginnt die eigentliche Ausbildung in einem Pfarrhaus. Die Praktikanten leben mit dem Pfarrer und dem Kaplan in einer Wohngemeinschaft. Dieses Leben in einer geistlich orientierten Gemeinschaft ist das erste Kennzeichen der „Priesterausbildung in der Praxis".
Die Praktikanten nehmen am täglichen Gemeindegottesdienst teil. In den Pfarrhäusern haben sich weitere, unterschiedliche geistliche Gewohnheiten entwikkelt. Zu ihnen gehört das teilweise gemeinsame Breviergebet, das tägliche Schriftgespräch und das Gespräch über das gemeinsame Leben im Haus.
Weitere geistliche Schwerpunkte bilden Einkehrtage, die gemeinsam für alle Praktikanten gestaltet werden, und jährliche Exerzitien.
Der praktische Teil der Ausbildung sieht mehrere Stufen vor. Die neu beginnenden Praktikanten sollen zunächst die Stadt und die dort lebenden Menschen mit allen Realitäten und Bezügen kennenlernen. So besuchen sie ganz bewußt nicht nur die Kirchgänger und die „Insider" der Gemeinde, sondern die verschiedenen politischen Parteien, Gewerkschaften, Hobby-Gruppen, Sportverbände, Betriebe, soziale Einrichtungen, kommunale Behörden usw. Parallel zu diesem Einstieg lernen die Praktikanten auch die Pfarreien kennen, in denen sie mitarbeiten

sollen. In den ersten zwei Jahren arbeiten sie vorwiegend in der Jugendarbeit mit. Hier wird ihnen nach einigen Monaten, nach Absprache mit den Verantwortlichen, ein fest umschriebener Bereich in eigener Verantwortung übertragen. In den vier Jahren der Ausbildung kann der Praktikant hier echte Erfahrungen machen, anders als bei kurzfristigen Praktiken. Er kann über Jahre hin die Entwicklung der Jugendlichen mitverfolgen und vor allem auch feststellen, inwieweit er durch seine Arbeit und sein eigenes Leben Einfluß auf die Entwicklung der Jugendlichen nehmen kann.

Im zweiten Ausbildungsjahr kommt die Mitarbeit in Erwachsenenverbänden hinzu. Nach dem zweiten Jahr wird der Praktikant zum Lektor und Akolythen beauftragt. Danach wird er auch in die Krankenseelsorge miteinbezogen. Es folgen dann die Mitarbeit in der Gemeindekatechese zur Vorbereitung auf Buße, Erstkommunion und Firmung und zuletzt die Einübung in den Religionsunterricht und die Predigt.

Es hat sich gezeigt, daß die Gemeinden die Praktikanten gut angenommen haben. In einigen Gemeinden gab es ,,Rollenschwierigkeiten", zu hohe Erwartungen, denen die Praktikanten nicht entsprechen konnten. Insgesamt haben die haupt- und ehrenamtlichen Verantwortlichen in den Gemeinden die Mitarbeit der Praktikanten sehr schätzen gelernt.

Wichtiges Anliegen der ,,Priesterausbildung in der Praxis" ist die Reflexion der Praxis. Deshalb treffen sich die Praktikanten wöchentlich mit ihrem Ausbildungspfarrer zur Praxisreflexion. Hier werden einmal konkrete Probleme der praktischen Arbeit besprochen. Hier wird aber auch versucht, vom konkreten Einzelfall her zu grundsätzlichen Erkenntnissen zu kommen. Eine jährliche schriftliche Reflexion eines Arbeitsbereiches ergänzt die wöchentlichen Treffen.

Der dritte Bereich der Ausbildung ist das Studium. Grundgelegt wird der theologische Fernkurs der Domschule Würzburg. Eigene Arbeitshilfen sind erstellt worden, die die Basis dieses Kurses erweitern. Jede Wohngemeinschaft der Praktikanten hat einen eigenen Studienleiter, der sich etwa 14tägig mit den Praktikanten trifft, um die theologische Arbeit durchzusprechen. Ferner werden jährlich drei Studienkurse, gemeinsam für alle Praktikanten durchgeführt, die den Würzburger Fernkurs ergänzen. Hinzu kommt ein pastoral-psychologischer Kurs und ein Lateinkurs. Für die Studienausbildung ist der Subregens des Priesterseminars verantwortlich.

Nach vier Jahren verlassen die Praktikanten das Pfarrhaus, um für ein halbes Jahr frei zu studieren und als Gasthörer ein Semester Vorlesungen an der Universität zu hören. Hier können sie einmal die Atmosphäre der Universität kennenlernen. Sie sollen aber auch einfach diesen Bereich der Ausbildung erleben, den ihre späteren Mitbrüder durchgemacht haben.

Neben den Prüfungen des Würzburger Fernkurses nimmt eine Bischöfliche Kommission, der auch Universitätsdozenten angehören, eine schriftliche und mündliche theologische Abschlußprüfung ab.

Nach diesen Prüfungen gehen die Praktikanten ins Priesterseminar und nehmen an der normalen, dort üblichen Ausbildung teil, gemeinsam mit den Studenten, die den bisherigen Weg über die Universitätsausbildung gegangen sind.

Die Erfahrung hat gezeigt, daß die ,,Pastoralpraktikanten" von den Universitätsstudenten gut akzeptiert werden und daß sie in der Diskussion mithalten kön-

nen. Es zeigte sich, daß das mit der Praxis verbundene Studium offensichtlich intensiver ist als das rein theoretische Studium an der Universität.

Theologie des Volkes

Die Praktikanten in der ,,Priesterausbildung in der Praxis" haben kein Abitur. Dieser Punkt wurde in der Diskussion in der Öffentlichkeit – wie mir scheint – zu sehr in den Vordergrund gestellt. Uns ging es nicht in erster Linie darum, einen Weg ohne Abitur zu finden. Wir haben uns wohl gefragt – um auf den Anfang dieses Artikels zurückzugreifen – ob das, was ein ,,Spätberufener" in den vier bis fünf Jahren seiner Vorbereitungszeit auf das Abitur lernt, für den Alltag des Gemeindepriesters von solch großer Bedeutung ist. Wohl wird für den Pastoralpraktikanten ein Intelligenzquotient vorausgesetzt, der im Durchschnitt für das Abitur gefordert wird. Aber in der Ausbildung selbst werden andere Schwerpunkte gesetzt als auf dem Gymnasium.

Dies kann auch an folgender Fragestellung verdeutlicht werden: Wer ist der ,,Lehrmeister" der jungen Männer, die Priester werden möchten? In der bisherigen Ausbildung ist das einmal der Bischof bzw. die von ihm beauftragten Priester. Zum anderen sind es die Theologieprofessoren. Beim ,,Ahlener Modell" soll ein dritter ,,Lehrmeister" ernstgenommen werden: Das gläubige Volk. Auch für die Priesterausbildung gilt, was Adolf Exeler in seiner ,,Theologie des Volkes" schreibt: ,,Man kann nicht behaupten, unsere Kirche sei stumm . . . Aber es handelt sich fast nur um Äußerungen von Mitgliedern der Kirchenleitung und der Fachtheologen. Die Sprechenden sind ‚Profis', die anderen aber sind tatsächlich weitgehend stumm. Wenn dann doch wenigstens die Sprechenden das sagen würden, was die anderen bewegt! Aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß nur allzuoft über die Köpfe hinweg und an den Herzen vorbeigesprochen wird."

Die ,,Priesterausbildung in der Praxis" sucht einen Weg, daß auch das Volk Gottes in all seiner Differenziertheit zum ,,Lehrmeister" der späteren Priester wird. Wir hoffen, daß dadurch auch Priester herangebildet werden, die ,,die Stummen reden lehren". Denn wir sind überzeugt, daß die ,,Stummen" den ,,Redseligen" in der Kirche durchaus etwas zu sagen haben.

Die Menschen verstehen

Mein über zwanzigjähriger pastoraler Dienst als Priester hat mir von Jahr zu Jahr deutlicher gemacht, wie wichtig es ist, die Menschen, denen ich als Priester dienen will, zu verstehen, ihre Gefühle nachempfinden zu können, ihre Freude und ihre Trauer teilen zu können. Nur dann habe ich die Möglichkeit, sie anzusprechen, die Botschaft Jesu verständlich und glaubhaft zu verkünden. Der Pastoralpraktikant erlebt die Sorgen und Probleme der einfachen Menschen im Alltag. So erlebt er, daß es nicht in erster Linie darauf ankommt, ob ich ,,für Küng" oder ,,für Ratzinger" bin. Entscheidend ist, daß ich für die Menschen in der Gemeinde da bin und ihnen die Lebenshilfe geben kann, die der Glaube uns schenkt.

HUGO BOGENSBERGER

Erfahrungen mit Pfarrgemeinderäten in Österreich

Einleitung

In den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche, über das Hirtenamt der Bischöfe und über das Apostolat der Laien sind einige Perspektiven erkennbar, die als Impulse für eine Einrichtung neuer kirchlicher Strukturen in Form der verschiedensten Gremien und Räte gelten können: die Theologie vom Volk Gottes, die Feststellung, daß alle Getauften Mitverantwortung für die Sendung der Kirche tragen; die Aussagen über die kollegiale Verantwortung aller Bischöfe der Welt für die Leitung der Kirche gemeinsam mit dem Papst und schließlich die Feststellung, daß die Laien zur Teilnahme an der Sendung der Kirche in Welt und Kirche berufen sind[1].

Es wird zwar daran erinnert, daß das allgemeine Priestertum aller Gläubigen vom Amtspriestertum nicht nur dem Grade, sondern auch dem Wesen nach verschieden ist und daß dem Laien in besonderer Weise der Weltcharakter eignet. Es wird aber auch gesagt, daß Laien zur unmittelbaren Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden können[2].

Als Grund für eine Mitverantwortung und Mitarbeit der Laien wird unter anderem genannt, daß die Amtspriester mit Hilfe der *Erfahrung* der Laien in geistlichen und weltlichen Dingen genauer und besser urteilen können. Die Laien hätten die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Volk Gottes angeht, zu erklären, damit die Sendung der Kirche den *besonderen Verhältnissen* der *heutigen Welt* voller entsprechen kann. Um die Mitarbeit der Laien an der Sendung der Kirche zu fördern, wird eine Reihe von Verhaltensweisen für die Amtspriester genannt: Sie sollen die Würde und die Verantwortung der Laien anerkennen und fördern, ihren klugen Rat benutzen, ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen Mut machen, Werke aus eigener Initiative in Angriff zu nehmen und ihre Vorhaben, Eingaben und Wünsche aufmerksam in Erwägung ziehen[3]. Gremien der Beratung und Mitbestimmung als neue kirchliche Strukturen sollten nach dem Dekret über das Apostolat der Laien möglichst auf allen Ebenen, vom Papst und dem Kollegium der Bischöfe bis zu den Pfarren, eingerichtet werden[4].

Die Umsetzung der eingangs beschriebenen theologischen Ansichten in neue Strukturen, z. B. in die Organisationsform von Kollegialorganen, bei gegebenem Unterschied von Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum aller Getauften, war zweifellos eine schwierige Aufgabe, die sich nur mit einem großen Maß an gutem Willen, Betonung der spirituellen Grundlagen eines solchen Weges und realistischer Einschätzung der Erfordernisse des praktischen Lebens lösen ließ. Schon an der „Kirchenspitze" zeigten sich die Probleme der Umsetzung in die Praxis: das Konzil hat den Grundsatz ausgesprochen, daß das Leitungsamt „kollegial" sei[5]. In Ergänzung zu den Aussagen des 1. Vatikanischen Konzils über das

[1] Vgl. Lumen Gentium (= LG), 31.
[2] Vgl. LG, 33.
[3] Vgl. LG, 37.
[4] Vgl. Dekret über das Apostolat der Laien, 26.
[5] H. Schmidtmayr, Ein neuer kirchlicher Dienst; in: W. Zauner (Hg.), Der Pfarrgemeinderat, Herder, Wien 1972, 19.

Papstamt wurde ausführlich vom Kollegium der Bischöfe gesprochen. Wie sich aber bei den Diskussionen auf der Bischofssynode 1969 zeigte, war mit den Aussagen des 2. Vatikanums keine praktische Klärung der Frage erreicht worden, wie nun der „Primat" (des Papstes) und die „kollegiale Verantwortung" (der Bischöfe) tatsächlich zusammenzuspielen hätten. Analog dazu mußte man auf den unteren Ebenen erst in der Praxis die gremiale Zusammenarbeit von Priestern und Laien regeln und erproben[6]. Eine zu enge Auslegung der „Kollegialität" würde mit großer Wahrscheinlichkeit eine ständige Quelle von Kompetenz- und Verfahrensproblemen sein.

Welche Regelungen hat man nun in Österreich hinsichtlich der Institutionalisierung einer Mitverantwortung der Laien an der Sendung und am Aufbau der Kirche getroffen, und welche Erfahrungen hat man in der Praxis des kirchlichen Lebens mit diesen statutarischen Regeln gemacht?

In Österreich wurden im Zuge der verschiedenen Diözesansynoden, die eine Anwendung der vom Konzil ausgehenden Impulse einer Erneuerung des kirchlichen Lebens anstrebten, Pfarrgemeinderäte eingerichtet. Gemäß den Beschlüssen der Österreichischen Bischofskonferenz vom Frühjahr 1972 sollte der Pfarrgemeinderat (PGR) jenes kollegiale Gremium der Pfarre sein, das den Pfarrer bei der Leitung der Pfarre mitverantwortlich unterstützt und – im Rahmen der diözesanen Gesetzgebung – in den Fragen des pfarrlichen Lebens gemeinsam mit dem Pfarrer entscheidet[7].

Drei Viertel der bis Ende der siebziger Jahre in Österreich eingerichteten Pfarrgemeinderäte wurden in der Zeit von 1970 bis 1974 gegründet. Analog dazu haben die meisten PGR-Mitglieder in dieser Zeit ihre Tätigkeit aufgenommen und haben eine 5- bis 10jährige Erfahrung des Arbeitens in und mit diesen Gremien sammeln können. Wie hat sich nun die Einrichtung der Pfarrgemeinderäte in dieser Zeit entwickelt? Ist es gelungen, die eingangs skizzierten Intentionen ausreichend zu institutionalisieren? Sind die in den Statuten der PGR enthaltenen Bestimmungen so geartet, daß eine Mitwirkung der Laien an der Leitung der Ortskirchen einigermaßen zufriedenstellend vor sich geht? Der folgende Versuch, diese Fragen zu beantworten, gründet auf den Ergebnissen einer Untersuchung über Aufgabenbereiche, Arbeitsweise und Arbeitseffizienz von Pfarrgemeinderäten in Österreich[8].

Wer sind die Pfarrgemeinderatsmitglieder?

Aufgrund der in Österreich gegebenen Pfarrstruktur befindet sich ein überproportional großer Anteil der Pfarren in Gemeinden mit relativ geringer Einwohnerzahl. Die Folge davon ist, daß die Hälfte der PGR-Mitglieder in (politischen) Gemeinden mit bis zu 2000 Einwohnern tätig ist. Es dominiert die Altersgruppe

---

[6] A. a. O.

[7] B. Liss, Der Pfarrgemeinderat – was ist das? Herder, Wien 1972, 5f.

[8] Diese Untersuchung wurde 1978 vom Institut für kirchliche Sozialforschung in Wien im Auftrag der Österreichischen Pastoralkommission durchgeführt. Befragt wurden Mitglieder des Pfarrgemeinderates in 10 % der österreichischen Pfarren, die durch eine systematische Zufallsauswahl ausgewählt wurden. Befragt wurden jeweils der (amtliche) Vorsitzende, der stellvertretende Vorsitzende und zwei weitere nach dem Zufallsprinzip ausgewählte Mitglieder. Die gesamtösterreichische Erfolgsquote beträgt 55 %, die diözesanen variieren von 31 % bis 69 %. Weitere Angaben

der 40- bis 59jährigen (55 %). Die (amtlich) Vorsitzenden (Pfarrer) sind zu ca. einem Drittel 60 Jahre und älter, während es bei den übrigen Mitgliedern nur 13 % sind. Wenn man die Vorsitzenden außer acht läßt[9], beträgt der Frauenanteil 24 %; in Gemeinderäten politischer Gemeinden beträgt er 3–18 % (Wien) der Mandatare. Ledige und Verwitwete sind im Vergleich zu ihrem Anteil in der Gesamtbevölkerung unterdurchschnittlich vertreten. Die Familien der Pfarrgemeinderäte sind überwiegend Mehrkinderfamilien. Die PGR-Mitglieder rekrutieren sich überwiegend aus höheren Bildungsschichten. Arbeiter sind in den PGR nur selten (5 %) vertreten, während ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung bei 43 % liegt. Angestellte und Beamte, insbesonders solche in leitender Funktion, sind bedeutend überrepräsentiert. Einen beträchtlichen Teil (16 %) stellen auch die Landwirte.

Es ist eine relativ starke Verflechtung mit dem öffentlichen Leben festzustellen: Fast drei Fünftel der Mitglieder sind bei einer politischen Partei eingeschrieben, die Vereinsmitgliedschaft liegt bedeutend höher als im Durchschnitt der Bevölkerung, und fast ein Fünftel der PGR-Mitglieder hat ein öffentliches Amt inne: eine solche Repräsentanz lokaler Machteliten im PGR betrifft aber nur die nichtamtlichen Mitglieder, da die Vorsitzenden (Pfarrer) kaum öffentliche Ämter innehaben.

Durchwegs ist ein hohes Maß an Kirchlichkeit und Religiosität gegeben: etwa 9 von 10 PGR-Mitgliedern sind regelmäßige ,,Dominicantes"[10] bzw. sehr religiös und religiös. Zirka zwei Fünftel der PGR-Mitglieder[11] sind Mitglieder in Gruppen des organisierten Apostolats in katholischen Organisationen bzw. in pfarrlichen Gruppen. Mehr als die Hälfte[12] davon hat in diesen Organisationen bzw. Gruppen ein Amt inne. Über die PGR-Mitglieder und ihre überpfarrlichen Funktionen ergeben sich de facto auch Verflechtungen des Informationsflusses bzw. mancher Aufgabenbearbeitung mit Dekanat und Diözese: jedes fünfte PGR-Mitglied hat eine Funktion im Dekanat und jedes zehnte in der Diözese.

Aufgaben des PGR und ihre Bewältigung

Ein Vergleich der Ziele, die sich PGR für ihre Arbeit stellen, mit der tatsächlichen Bewältigung von Aufgaben zeigt, daß nur in *einem* Bereich, nämlich bei der Veranstaltung von Festen, die Aufgabe hinlänglich erfüllt wird bzw. daß die PGR sich intensiver mit dieser Aufgabe befassen, als ihre Wichtigkeit und Dringlichkeit eingeschätzt wird. In allen anderen Bereichen ist es so, daß weniger für die Erfüllung dieser Aufgaben getan wird, als der ihnen zugeschriebenen Bedeutung nach getan werden sollte. Dabei gibt es aber noch wichtige Unterschiede. Gering ist die Diskrepanz[13] zwischen zugeschriebener Bedeutung und Intensität der Aufgabenbetreuung, z. B. in den folgenden Aufgabenbereichen:

über Ziel, Methode und Ergebnisse dieser Untersuchung sind in dem IKS-Forschungsbericht Nr. 129, Pfarrgemeinderäte, Wien 1979, enthalten.

[9] Dies gilt für die in diesem Abschnitt folgenden sozialstrukturellen Angaben über die Mitglieder der PGR.

[10] Gottesdienst-Besucher an Sonntagen.

[11] Einschließlich der Vorsitzenden.

[12] Wie Anm. 11.

[13] Dieses Diskrepanzmaß kann Werte von 0 bis 100 annehmen. Je näher der Wert bei 100 liegt, desto unbefriedigender ist die Aufgabenbewältigung im Vergleich zu ihrer Bedeutung.

Gestaltung liturgischer Feiern	– 12
Umsetzung von Richtlinien des Dekanates und der Diözese	– 11
Sorge um die Durchführung der Anliegen des Pfarrers	– 5
Betreuung der finanziellen Angelegenheiten	– 4

Es handelt sich um Bereiche, die wenig komplexe und kurzfristig erfüllbare Aufgaben betreffen. Anders ist die Lage bei Aufgaben, für die erst Konzepte für eine längerfristige Aufgabenbewältigung ausgearbeitet werden müssen und die über die Dominicantes hinaus auf eine Wirkung im sozialen Umfeld der Distanzierten abzielen. Bei solchen Aufgaben sind drastischere Aufgabenbewältigungsdefizite feststellbar:

Sorge um die distanzierten Christen	– 47
Ausarbeitung von Seelsorgekonzepten	– 37
Förderung der Kinder- und Jugendarbeit	– 30

Die Analyse der Ursachen für mangelnde Aufgabenerfüllung erbrachte folgendes Ergebnis. Als Hauptschwierigkeiten wurden genannt:

	in %	
	häufig	gelegentlich
Mangelnde Bereitschaft zur Mitarbeit bei den Pfarrangehörigen	36	52
Zu geringes Wissen zur Lösung von Problemen	23	62
Fehlende Finanzmittel	38	45

Vielleicht ist es eher überraschend, daß Knappheit an finanziellen Mitteln bereits an dritter Stelle der Arbeitshindernisse genannt wird, da doch eher vermutet werden kann, daß die Ausarbeitung von Seelsorgekonzepten bzw. die Sorge um die distanzierten Christen Aufgabenbereiche darstellen, in denen Geld wenig Entscheidendes bewirken kann.

Zur Frage der Kooperation zwischen Pfarrer und Laienmitgliedern des PGR

Wird der Pfarrgemeinderat den statutarischen Bestimmungen für ein Kollegialorgan hinsichtlich der Teilnahme an einer mitverantwortlichen Leitung der Gemeinde gerecht, und ist es so, daß der PGR gemeinsam mit dem Pfarrer die Fragen des pfarrlichen Lebens entscheidet?

In allen Aufgabenfeldern ist eine Alleinentscheidung des Pfarrers häufiger, als dies von den Mitgliedern des Pfarrgemeinderates gewünscht wird: der gewünschte Grad an Entscheidungsbeteiligung ist jeweils höher als der tatsächlich realisierte. Die Pfarrgemeinderäte erbringen also für den Vorsitzenden (Pfarrer) sehr viel häufiger Beratungsleistungen, als daß sie mitentscheiden, wie dies dem in den Statuten entworfenen Idealbild bzw. den Vorstellungen der PGR-Mitglieder entspricht.

Bezüglich des konkreten Vorganges der Beteiligung an der Entscheidungsfindung ist die Lage so, daß in erster Linie vom Vorsitzenden und erst mit größerem Abstand von einzelnen PGR-Mitgliedern bzw. von Fachausschüssen Vorschläge im PGR eingebracht werden. Die Vorschläge des Pfarrers setzen sich auch am häufigsten durch. Den Vorschlägen der Fachausschüsse sowie der pfarrlichen Gruppen dürfte jeweils – verglichen mit einzelnen PGR-Mitgliedern bzw. externen Personen – mehr Gewicht beigemessen werden, da sie sich häufiger durchsetzen, obwohl sie seltener Initiativen einbringen.

Bei einer Nichteinigung der Mitglieder wird am häufigsten mittels Mehrheitsentscheidung ein Beschluß erreicht. Etwa jeder zehnte Pfarrgemeinderat hat schon Zustimmungsverweigerungen des Pfarrers zu PGR-Beschlüssen aufzuweisen. Einsprüche der Pfarrgemeinderäte gegen ein solches Veto des Pfarrers bei den Schlichtungsstellen gab es aber nur bei einem Prozent der Pfarrgemeinderäte. Zu einer Eskalation eines Entscheidungskonfliktes zwischen dem Pfarrer und anderen PGR-Mitgliedern kommt es also nur äußerst selten. Allerdings ist in nahezu der Hälfte der Fälle, in denen es zu einem Veto des Pfarrers kam, dieses Vetorecht schon mehrmals ausgeübt worden. Entscheidungskonflikte treten offenkundig nur bei sehr wenigen PGR, dann aber eher gehäuft auf. Vielleicht hat dies mit dem Umstand zu tun, daß einige Pfarrer – wie sich aus begleitenden Informationen der Untersuchung ergab – von tiefer Sorge erfüllt waren, ihrer Verantwortung für eine Gemeinde nicht mehr nachkommen zu können, wenn ein Gremium sich an dieser Verantwortung beteiligen will.

Eine wesentliche Voraussetzung des Entscheidungsprozesses ist die Informationsweitergabe. Sind nicht alle PGR-Mitglieder in gleicher Weise ausreichend informiert, so ist eine Grundvoraussetzung für die Einsicht in den Zusammenhang eines Entscheidungsvorganges nicht gegeben. Erfolgt die vorausgehende Information nicht, so ist nur eine geringe Intensität der Beteiligung am Entscheidungsprozeß über Fragen des Gemeindelebens gegeben.

In mehr als der Hälfte der Pfarrgemeinderäte informiert der Pfarrer im allgemeinen den PGR immer über wichtige bevorstehende Maßnahmen oder Entscheidungen, zu denen der PGR nach der Meinung seiner Mitglieder gehört werden sollte, in einem weiteren Drittel häufig. Es kommt also praktisch nicht vor, daß der Pfarrer als Vorsitzender eine Teilnahme an Mitberatung oder Mitentscheidung durch Vorenthaltung von Information behindert.

Häufige Spannungen zwischen dem Pfarrer und Laienmitgliedern kommen selten (7 % der PGR) vor; insgesamt sind (häufige und gelegentliche) Spannungen zwischen Pfarrer und Laienmitgliedern des PGR etwa gleich häufig wie Spannungen zwischen Laienmitgliedern. Konflikte, als intensivere Form von Meinungsverschiedenheiten, sind seltener zwischen Pfarrer und Laienmitgliedern als zwischen einzelnen Laienmitgliedern im PGR. Die Vorsitzenden tendieren dazu, Konflikte zwischen Pfarrer und anderen Mitgliedern seltener wahrzunehmen (bzw. sie als solche zu benennen) als die Laienmitglieder. Bei Rücktritten werden Meinungsverschiedenheiten mit dem Pfarrer geringfügig häufiger angegeben als solche mit anderen Mitgliedern des PGR. Wenn Meinungsverschiedenheiten im PGR vorkommen, so sind zwei Drittel der Mitglieder dafür, solche im Pfarrgemeinderat zu diskutieren. Ein Viertel der PGR-Mitglieder würde sie mit dem Pfarrer besprechen.

Zu geringe Befugnisse des PGR bzw. ungenügende Abgrenzung solcher Befugnisse haben in vier von zehn Fällen zu Schwierigkeiten in der PGR-Arbeit geführt. Dies ist ein Indiz dafür, daß sich die Vorgänge der Mitbestimmung und Beteiligung an der Gemeindeleitung noch nicht befriedigend eingespielt haben. Manchmal (in 7 % der Fälle) hat dies sogar dazu geführt, daß PGR-Mitglieder aus Enttäuschung über zu geringe Wirkungsmöglichkeiten des PGR zurückgetreten sind.

Kommunikation PGR – Pfarrgemeinde

Da verschiedentlich angemerkt wird, daß selbst ein gut arbeitender PGR nicht notwendigerweise auch darum bemüht ist, durch entsprechende Kommunikation mit der Pfarrgemeinde die Mitverantwortung und Mitarbeit auf eine möglichst breite Basis zu stellen und die vielen verschiedenen Talente und Charismen zum Aufbau der Ortskirche zu mobilisieren, sei nun auf diese Frage der Kommunikation eingegangen. Der Grad der Intensität solcher Bemühungen drückt sich in folgenden Ergebnissen aus: (nur) jeder dritte PGR hält Pfarrversammlungen ab, wenig mehr als die Hälfte der PGR hält nie öffentliche Sitzungen ab und in der Regel kommen keine Zuhörer zu den Sitzungen des PGR. Die Intensität der Kommunikation zwischen PGR und der Pfarrgemeinde ist also – zumindest soweit sie über offizielle Sitzungen bzw. Versammlungen abläuft – gering. Die Pfarrgemeinde wird aber in den meisten Fällen durch Verlautbarungen während der Messe, im Pfarrblatt bzw. mittels Anschlag informiert. Da dieser Weg der Information aber keine Rückmeldung oder prompte Reaktion bringt, müßten andere Methoden der Information, die eine solche hervorrufen, entwickelt werden. Soweit Reaktionen – eher summarisch – der Pfarrangehörigen auf die Arbeit des PGR vorliegen, bestehen sie überwiegend in Anregungen und Wünschen bzw. auch Kritik. Ein Drittel der PGR berichtet auch, daß die Arbeit gelobt wird. Bezeichnend ist die Tatsache, daß die Reaktionen der Pfarrangehörigen meist informell, über persönliche Kontakte, erfolgen. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle kann man von einer befriedigenden Kooperation des Gremiums mit den Gruppen der jeweiligen Pfarre sprechen.

Effizienzbeurteilung der PGR-Arbeit und Änderungswünsche

In den bisherigen Abschnitten war bereits über das Maß der Aufgabenerfüllung, über Ausmaß und Zufriedenheit bezüglich der Beteiligung an Mitverantwortung und Mitentscheidung bzw. auch über die Beziehungen zwischen diesem neu errichteten Führungsgremium der Pfarre und der Pfarrgemeinde die Rede. Im folgenden soll noch der Versuch gemacht werden, etwas über Effizienz und Wirkung der PGR-Arbeit bzw. über Änderungswünsche zu sagen.

Die Effizienz der Pfarrgemeinderatsarbeit selbst ist nach Meinung von ca. einem Drittel der PGR-Mitglieder im Laufe der Jahre gleichgeblieben, während eine etwas größere Zahl von PGR-Mitgliedern meint, daß die Effizienz der PGR-Arbeit größer geworden sei. Damit im Zusammenhang steht die Tatsache, daß die Mehrheit der Beschlüsse überwiegend zufriedenstellend durchgeführt wird. Das würde bedeuten, daß trotz eines Aufgabenerfüllungsdefizits und bei gegebenen Mängeln in der Frage der Beteiligung an Mitverantwortung und Mitentscheidung doch diejenige Arbeit, die beschlossen wurde, auch zufriedenstellend erledigt wird. Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, daß die PGR-Beschlüsse am häufigsten vom Pfarrer selbst, in zweiter Linie von Fachausschüssen durchgeführt werden. Da der PGR Arbeiten nicht nur beschließt, sondern auch selbst (durch seinen Vorsitzenden und durch Fachausschüsse vor allem) durchführt, wird damit auch Art und Umfang seiner Tätigkeiten bestimmt. Der vorwiegende Nutzen der PGR-Arbeit wird vor allem in „instrumentalen" Bereichen gesehen:

	in %	
	stimmt ganz	stimmt in etwa und ganz
Durch den PGR lassen sich Neuerungen leichter und für die Gemeinde einsichtiger einführen, als wenn einer allein entscheiden würde	43	79
Es können bestimmte Vorhaben durchgeführt werden, für die sich sonst keine geeigneten Träger finden	28	66
Der PGR entlastet den Pfarrer bei seiner Arbeit und führt bestimmte Aufgaben für ihn aus	29	58

Als weitere Wirkung der PGR-Arbeit ist festzustellen, daß das Bewußtsein, daß Pfarrer und Laien gemeinsam für die Gemeinde wirken, doch weit verbreitet ist. Im Vergleich zu dieser sehr positiven Einschätzung der Wirkung der PGR-Arbeit als nützliche Einrichtung der Pfarre, die den Pfarrer entlastet, wird (derzeit noch) viel seltener der PGR als eine Instanz der Gemeinde gesehen, die
- die Verantwortung bei allen Gläubigen weckt,
- die Pfarrgemeinde religiös lebendiger macht,
- das Apostolat in der Gemeinde fördert u. a. m.,

wenn auch jeweils etwa zu einem Drittel dem PGR solche Wirkungen voll bzw. teilweise zugeschrieben werden.
Offensichtlich ist es viel leichter, im instrumental-organisatorischen Bereich Änderungen herbeizuführen, als es möglich ist – zumindest in kurzer Zeit –, durch die Beteiligung einer Gruppe engagierter Laien an den Aufgaben einer Ortskirche das Leben in und aus dem Glauben zu vertiefen und von da her die Gemeinde zu verändern. Es scheint aber auch unterschiedliche Akzente in der Auffassung von den vordringlichen Aufgaben im PGR zwischen Pfarrern und Laien zu geben: bezüglich der Weiterbildung wünschen die Laien vor allem Unterweisung in der Arbeitsweise des PGR, während die Pfarrer spirituelle Vertiefung, Gemeindeverständnis und pastorale Aufgabenstellung an erster Stelle nennen. Nach den bisher gewonnenen Erfahrungen werden bezüglich der Pfarrgemeinderatsordnung folgende Änderungen gewünscht:

Wahlordnung des PGR,
Arbeitsweise des PGR,
Funktionsdauer des PGR,
Zusammensetzung des PGR,
Aufgaben des PGR.

Alle diese Änderungswünsche werden aber (nur) von einem bis maximal zwei Zehntel der PGR-Mitglieder vorgebracht, so daß insgesamt doch eine eher große Zufriedenheit mit diesem Institutionalisierungsversuch der Mitverantwortung und Mitentscheidung gegeben scheint, was umso erfreulicher ist, als eine große Komplexität an kirchlicher Lebenswirklichkeit zu bewältigen ist, die sich in Polaritäten von Aufgabendichte versus Ressourcen, theologischen Impulsen versus statutarischen Regelungen, Spiritualität versus Organisation, Gemeindebildung versus organisatorische Aufgaben etc. entfaltet.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Politische Vereinigungen für Priester verboten

Einige Bischöfe haben sich an den Hl. Stuhl gewandt, um Klarheit und geeignete Weisungen zu erhalten, wie sie sich angesichts zweier Probleme verhalten sollen, die besonders in den letzten Jahren in einigen Nationen aufgetaucht sind. Es handelt sich vor allem um die mehr oder weniger formelle Bildung von Vereinigungen von seiten gewisser Priestergruppen, die Ziele politischen Charakters verfolgen, freilich nicht nach Art einer Partei im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern zur Unterstützung einer bestimmten Ideologie oder eines politischen Systems. Darüber hinaus besteht das Problem sogenannter ,,Berufsvereinigungen" des Klerus, die einen gewissermaßen ,,gewerkschaftlichen" Charakter aufweisen. Nach aufmerksamer Betrachtung verschiedener Fälle und Begleitumstände und unter Berücksichtigung dessen, was sowohl in den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils als auch in den Schlußakten der Bischofssynode von 1971 über die Natur des Priestertums und über das Vereinsrecht von Priestern bestimmt wird, und nach Anhörung der anderen betroffenen Kongregationen – das sind die Kongregationen für die Orientalischen Kirchen, für die Ordensleute und Säkularinstitute und für die Glaubensverbreitung oder Propaganda Fide – und Konsultation der Kommission für die Revision des Kirchenrechts erklärt die Kongregation für den Klerus folgendes:

I. Schon seit dem Altertum haben viele Weltpriester persönlich die Notwendigkeit oder Nützlichkeit empfunden, von den Vorteilen Gebrauch zu machen, die sich aus dem Zusammenschluß mit andern ergeben, um das geistliche Leben zu pflegen, die kirchliche Kultur zu fördern, Werke der Frömmigkeit und Nächstenliebe zu vollbringen und andere mit ihrem Weihesakrament und ihrer göttlichen Sendung vollkommen übereinstimmende Ziel verfolgen zu können. Die kirchliche Hierarchie hat den Klerikern gerne die Erlaubnis erteilt, sich zusammenzuschließen, indem sie entweder Vereinigungen bilden oder sich in bereits bestehende einschreiben, immer jedoch aus Gründen, die mit der Natur des priesterlichen Dienstamtes vereinbar sind.

II. Zugleich hat es aber die heilige Hierarchie niemals erlaubt und kann es auch nicht erlauben, daß das Vereinsrecht der Kleriker – sei es innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, sei es im zivilen Bereich – durch die Beteiligung an Vereinigungen oder Bewegungen jeder beliebigen Art ausgeübt wird, deren Natur, Zielsetzungen und Vorgangsweisen entweder die hierarchische Gemeinschaft der Kirche behindern oder der priesterlichen Identität und der Erfüllung der Aufgaben, die diese ,,im Namen Christi" im Dienste am Gottesvolk ausüben, schaden. Denn sowohl Welt- wie Ordenspriester sollen beim Aufbau der christlichen Gemeinschaft niemals irgendeiner Ideologie oder einer menschlichen Parteiung zu Diensten sein, sondern als Boten des Evangeliums und als Hirten der Kirche ihre Kraft auf das geistliche Wachstum des Leibes Christi verwenden.

III. Zweifellos unvereinbar mit dem Klerikerstand und daher für alle Kleriker verboten sind jene, wenn auch nur zivilrechtlich errichteten oder gegründeten

Priestervereinigungen, die direkt oder indirekt, offen oder geheim politische Ziele verfolgen, auch wenn sie nach außen sich den Anschein geben, als verfolgten sie Ziele zur Förderung der Humanität, des Friedens und des sozialen Fortschritts. Weil derartige Vereinigungen oder Bewegungen nämlich innerhalb des Gottesvolkes, sei es unter den Gläubigen, sei es unter den Priestern selbst und im Verhältnis zu ihren Ordinarien, Uneinigkeit und Zwietracht hervorrufen, verdunkeln sie in der Tat die priesterliche Sendung und zerstören die kirchliche Gemeinschaft: diese Sendung und Gemeinschaft sind ein wesentliches Element im Leben und Dienstamt des Priesters. (Hier lassen sich unschwer die sogenannten Friedenspriester-Vereinigungen, die in einigen Ländern bestehen, einordnen.)

IV. Gleichfalls mit dem Klerikerstand unvereinbar und daher allen Klerikern untersagt sind jene Vereinigungen, welche die Diakone oder Priester in einer Art Gewerkschaft zusammenschließen wollen, wodurch ihr heiliger Dienst in der Tat auf einen Beruf oder eine anderen weltlichen Funktionen vergleichbare Tätigkeit verkürzt würde. Denn diese Vereinigungen verstehen die Ausübung der Funktionen des Priesteramtes als Arbeitsverhältnis und können daher die Kleriker leicht in Gegensatz zu den Bischöfen bringen, die lediglich als Arbeitgeber betrachtet werden.

V. Es ist das Recht und die Pflicht der zuständigen kirchlichen Autorität, dafür zu sorgen, daß Kleriker sich der Bildung oder der Beteiligung an irgendwelchen Vereinigungen oder Bewegungen enthalten, die mit dem Priesterstand unvereinbar sind. Ja, wer gegen das rechtmäßige Verbot dieser zuständigen Autorität handelt, kann mit einer gebührenden Strafe belegt werden, wobei „servatis de iure servandis" Zensuren nicht ausgeschlossen werden.

Der Hl. Stuhl ist überzeugt, daß diese Normen, wenn sie klug und zugleich beharrlich zur Anwendung gebracht werden, bewirken werden, daß die wahren Charismen, die der Heilige Geist unaufhörlich über die Kirche ausgießt, die besten Früchte zum Vorteil des Priesterstandes, des priesterlichen Dienstamtes und des ganzen Gottesvolkes erbringen, die fälschlich sogenannten Charismen jedoch, die manchmal um sich greifen und manche Priester zum Irrtum verleiten können, durch das wachsame und bedachte Handeln der Bischöfe enthüllt und mit der Wurzel ausgerottet werden.

Diese Erklärung über einige Vereinigungen oder Bewegungen, denen beizutreten allen Klerikern untersagt ist, hat Papst Johannes Paul II. am 6. März 1982 ratifiziert und bestätigt und ihre Veröffentlichung verfügt.
Rom, Kongregation für den Klerus, am 8. März 1982.
AAS LXXIV/1982, 642–645.

Seelsorge an den Menschen, die unterwegs sind

In dem Bemühen um eine regelrechte Seelsorge an den Menschen, die unterwegs sind, wurden bisher schon von den römischen Dikasterien verschiedene besondere Regelungen getroffen. Neuerdings faßt ein Dekret der Päpstlichen Kommission für Wanderung und Tourismus die bisher gegebenen Fakultäten und gewährten Privilegien unter Erweiterung und Anpassung an die derzeit gegebenen Verhältnisse folgendermaßen zusammen:

I. Fakultäten für die Kapläne:

Die Priester, die vorschriftsmäßig eingesetzt sind zur Ausübung der Seelsorge an den Auswanderern, den Schiffsreisenden und Seeleuten, sei es in den Häfen, sei es in der Seefahrt vom Ausgangspunkt an, den Nomaden, den Zirkusleuten und Schaustellern, den Bediensteten in Flughäfen und an Bord von Flugzeugen, den Luftreisenden, den Piloten und Passagieren, den Touristen und Pilgern, erfreuen sich für die ganze Dauer ihres Einsatzes folgender Vollmachten zum Wohle der ihnen Anvertrauten unter Einhaltung der entsprechenden kirchenrechtlichen Bestimmungen: 1. Die hl. Messe an Wochentagen zweimal, an Sonn- und gebotenen Feiertagen dreimal zu feiern, wenn eine seelsorgliche Notwendigkeit dafür besteht; 2. eine zweite hl. Messe in Kirchen und Oratorien zu feiern in den Abendstunden des Gründonnerstags, wenn eine seelsorgliche Rücksicht dies erfordert, sowie im Falle der Notwendigkeit und nur für die Gläubigen, die in keiner Weise an einer Abendmesse teilnehmen können, auch in den Morgenstunden; 3. statt der Kerzen elektrische Lichter zu verwenden, wenn die hl. Messe im Freien, auf Schiffen oder in Luftschiffen gefeiert wird, wenn Kerzen nicht vorhanden sind oder nicht verwendet werden können; 4. die hl. Eucharistie in Schiffen und in Wohnwagen aufzubewahren, jedoch an einem sicheren und geziemenden Ort unter Einhaltung der entsprechenden Vorsichtsmaßnahmen und der Vorschrift bezüglich des ,,ewigen Lichtes", und wenn jemand da ist, der dafür Sorge trägt; 5. überall in der ganzen Welt die Beichten der ihnen anvertrauten Gläubigen zu hören; 6. die ihnen anvertrauten Gläubigen im sakramentalen Bereich von den dem Apostolischen Stuhl nicht reservierten und von ihm nicht festgestellten Kirchenstrafen ,,latae sententiae" loszusprechen unter Einhaltung der entsprechenden kirchenrechtlichen Bestimmungen; 7. das Sakrament der Firmung den ihnen anvertrauten, gehörig vorbereiteten und disponierten Gläubigen zu spenden, ebenso den Pilgern, die sich in Todesgefahr befinden; 8. dieser Vollmachten erfreut sich auch ein Priester, der bei Abwesenheit oder Verhinderung des Kaplans vorschriftsmäßig als Stellvertreter eingesetzt ist.

II. Privilegien für die Gläubigen

Die Gläubigen, die zum vorhin genannten Personenkreis gehören, sollen sich folgender Privilegien erfreuen:

1. die Angestellten der See- und Luftschiffahrt sind dispensiert von der Einhaltung des Enthaltungs- und Abbruchfastens; es wird ihnen aber geraten, dafür ein anderes Werk der Frömmigkeit zu verrichten und zu trachten, wenigstens den Karfreitag als Fasttag zu halten;
2. mit einbezogen in diese Regelung sind auch die Passagiere der See- und Luftschiffahrt für die Dauer der Reise;
3. dasselbe gilt für die Zirkusleute, für die Schausteller und die Nomaden;
4. die Gläubigen, die sich auf Schiffen befinden, können unter den gewöhnlichen Bedingungen einen vollkommenen Ablaß gewinnen am Titelfest des Schiffsoratoriums und am 2. August;
5. dasselbe gilt für die Gewinnung des Allerseelen-Ablasses am 2. November;
6. diese Ablässe können gewonnen werden von den Bediensteten der Seeschifffahrt, von ihren Familienangehörigen, von den Mitarbeitern des ,,Apostolates des Meeres" in dessen Kapellen, Oratorien und Niederlassungen sowie in jenen des Werkes ,,Stella maris";

7. diese Ablässe können gewonnen werden auch von den Bediensteten der Luftschiffahrt, von den Mitarbeitern des ,,Apostolates der Luft" und von den Passagieren während der Reise jeweils am 10. Dezember, am Titelfest des Oratoriums des Flughafens und am 2. November;
8. auf einem Schiff, in dem die hl. Eucharistie rechtmäßig aufbewahrt wird, kann die hl. Kommunion beim Fehlen eines ordentlichen Kommunionspenders auch ein außerordentlicher Kommunionspender austeilen, wenn dieser vorschriftsmäßig vom Ordinarius oder für den Einzelfall vom Schiffskaplan bevollmächtigt ist;
9. dasselbe gilt für die Austeilung der hl. Kommunion, wenn die hl. Eucharistie in einem Wohnwagen (z. B. auf einem Camping-Platz) aufbewahrt wird.
Papst Johannes Paul II. hat diese Vollmachten und Privilegien am 19. Dezember 1981 bestätigt und deren Veröffentlichung angeordnet.
(Dekret der Päpstlichen Kommission für Wanderung und Tourismus vom 19. März 1982; ,,L'Osservatore Romano" vom 16. April 1982; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 28. Mai 1982.)

landauf-landab
Oberösterreichische
Wechselseitige 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.

BIRNBAUM WALTER, *Organisches Denken als Weg in die Zukunft.* Vier Entwürfe. (Theol. Beiträge und Forschungen, 3) (104.) Katzmann-Verlag, Tübingen 1982. Ppb. DM 19.80.

BLACK MATTHEW, *Die Muttersprache Jesu.* Das Aramaeische der Evangelien und der Apostelgeschichte. (Beiträge zur Wissenschaft v. Alten u. Neuen Testament, Bd. 115) (358.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 69.–.

BÜCHELE HERWIG, *Politik wider die Lüge.* Zur Ethik der Öffentlichkeit. (Hg. von der Kath. Sozialakademie Österreichs) (148.) Europaverlag, Wien 1982. Ppb. S 98.–; DM 14.–; sfr 14.–.

CHENU M. D., *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin.* (452.) Styria, Graz 1982. 2. Aufl., Ln. S 445.–; DM 63.–.

DE OSUNA FRANCISCO, *Versenkung.* Weg und Weisung des kontemplativen Gebetes. (144.) Herderbücherei 938, Freiburg 1982. Kart. DM 6.90.

DIETRICH WOLFGANG, *Ich spiele, also bin ich.* (111.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1981. Kart. DM 24.80.

EGLI HANS, *Das Schlangensymbol.* Geschichte – Märchen – Mythos. (320.) Walter, Olten 1982. Ln. DM 44.–; sfr 41.–.

FICHTL FRIEDEMANN, *Eschbacher Trostbüchlein.* (117.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1981. Kart. DM 17.80.

GIGLINGER FRITZ / BLEDL HEDWIG, *Leben ins Leben bringen.* (240.) Österr. Kulturverlag, Thaur/Wien 1982. Geb. S 230.–.

GREBNER CHRISTIAN, *Kaspar Gropper (1514–1594) und Nikolaus Elgard (ca. 1538–1587).* Biographie und Reformtätigkeit. Ein Beitrag zur Kirchenreform in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573 bis 1576. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 121) (XLII + 855.) Aschendorff, Münster 1982. Kart. DM 58.–.

GRESHAKE GISBERT, *Priestersein.* Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. (208.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 26.–.

HACKNEY HAROLD / CORMIER SHERILYN, *Beratungsstrategien – Beratungsziele.* (Aus dem Amerikanischen von Werner Moosbauer.) (160.) 2. Aufl., Reinhardt-Verlag, München 1982. Kart. DM 24.80.

HEMMERLE KLAUS, *Das Haus des barmherzigen Vaters.* (94.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 9.80.

JOPPEN RUDOLF, *Das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg, Teil 10.* (StBK 21) (148.) St.-Benno-V., Leipzig 1978. Kart. DDR DM 10.50.

KASPAR PETER PAUL, *„. . . und hätte die Liebe nicht."* Meditationen zu 1 Kor 13. (80 u. 28 Fotos.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 120.–; DM 16.80.

KEMLER HERBERT, *Christentum – Alte Kirche und Mittelalter.* (Kohlhammer-Taschenbücher, Bd. 1037/1.) (127.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 14.–.

KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas.* (Reihe ÖBS, Nr. 3) (331.) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1981. Kart. S 330.–; DM 49.50; sfr 43.–.

KUHNE ALEXANDER, *Zeichen und Symbole in Gottesdienst und Leben.* (123.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Oktav. Kart. DM 12.80.

LEHMANN KARL, *Neuer Mut zum Kirchesein.* (96.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 10.80.

LOBO FRANCISCO, *Lebensweisheiten des indischen Priesters Fr. Lobo.* (96.) Miriam-Verlag, Jestetten 1982. Kart. DM/Fr. 6.80; S 54.–.

LOHFINK NORBERT, *Kirchenträume.* Reden gegen den Trend. (192.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 19.80.

LUSTIGER JEAN-MARIE, *Habt Vertrauen.* Impulse zur Nachfolge. (240.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 29.80.

LÜTHOLD MINDER IDA, *Der hl. Ludwig Maria Grignion von Montfort.* (194.) Miriam-Verlag, Jestetten 1982. Kart. DM/Fr. 10.80; S 86.40.

MADEY JOHANNES, *Marienlob aus dem Orient.* (148.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. 2. Aufl. Kart. Oktav. DM 8.20.

MAROU HENRI-IRENÉE, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung.* (601.) Schöningh, Paderborn 1982. Geb. Ln. DM 88.–.

MEINGAST FRITZ, *Unsere bayerischen Nothelfer.* (232 + 16 Bildseiten.) Ehrenwirt-Verlag, München 1982. Geb. DM 36.–.

MEYER ZU UPTRUP KLAUS, *Zeit mit Gott.* Liturgie, Meditation und Gebet. (304.) Steinkopf-Verlag, Stuttgart 1982. Geb. DM 39.–.

MEYER ZU UPTRUP KLAUS, *Stimmen für Gott.* Psalmen – Betrachtungen – liturgische Stücke – Kanons und Gebete. (Liederhefte für Gemeindemitglieder.) (36.) Steinkopf-Verlag, Stuttgart 1982. Geheftet. Je DM 6.– ab 10 Ex.

MÜLLER PAUL-GERHARD, *Der Traditionsprozeß im Neuen Testament.* Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens. (364.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 98.–.

NORDHUES PAUL, *Kleines Fürbittbuch.* 5., erw. Aufl. (204.) Bonifatius-Verlag, Paderborn 1982. Plastik. DM 16.80.

NOUWEN HENRI J. M., *In ihm das Leben finden.* Einübungen. (104.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 9.80.

OEKUMENISCHES FORUM, *Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr. 4.* (150.) Graz 1981. Kart. S 60.–.

POUPARD PAUL, *Wozu ein Papst?* Von Petrus zu Johannes Paul II. (256.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Kart. DM 26.80.

RAHNER KARL, *Was heißt Jesus lieben?* (96.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 10.80.

RAVIER ANDRÉ / LOOSE HELMUTH NILS, *Der Pfarrer von Ars.* (Aus dem Französischen von Curt Winterhalter.) (96 + 16 Farbtafeln + zahlr. SW-Bilder.) Herder, Freiburg 1982. Pp. DM 19.80.

REUSS JOSEF MARIA, *In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk.* Überlegungen zum Zölibatsproblem. (52.) Grünewald, Mainz 1982. Kart. DM 10.80.

RICHTER KLEMENS, *Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte.* Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. (128.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 14.80.

ROMMEL KURT, *Auch im Alter bist Du da.* Psalmenbrevier II (117.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1981. Kart. DM 16.80.

SCHAEFFLER RICHARD, *Fähigkeit zur Erfahrung.* Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. (Quaest. disp. 94) (128.) Herder, Freiburg 1982. Kart.

SCHERER GEORG u. a., *Studien zum Problem der Identität.* Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen. (630.) Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 1982. Kart. DM 98.–.

SCHLIER HEINRICH, *Gotteswort in Menschenmund.* Zur Besinnung. (96.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 10.80.

SCHMEISSER FRANZ LUDWIG, *Gott und sein Mensch.* Vom Sinn der Schöpfung. (96.) Katzmann-Verlag, Tübingen 1982. Pp. DM 19.50.

SCHMEISSER MARTIN, *Du hast meine Klage verwandelt in einen Reigen.* Psalmenbrevier I. (113.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1980. Kart. DM 16.80.

SCHMITT ARMIN, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel.* Eine Strukturuntersuchung. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Heft 114) (166.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 32.–.

SCHNEEMELCHER WILHELM, *Das Urchristentum.* (Urban-Taschenbücher, Bd. 336.) (220.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 18.–.

SCHNEIDER GERT, *Grundbedürfnisse und Gemeindebildung.* Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche. (Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche, 39) (240.) Grünewald/Kaiser, Mainz/München 1982. Kart. DM 39.–.

SCHNITZLER ELISABETH, *Beiträge zur Geschichte der Universität Rostock.* (StBK 20) St. Benno-V., Leipzig 1979. Kart. DDR DM 14.80.

SCHNITZLER THEODOR, *Was die Sakramente bedeuten.* Hilfen zu einer neuen Erfahrung. (234.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 24.80.

SCHRADER FRANZ, *Die Visitationen der katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die evangelischen Landesherren 1561–1651.* (StBK 18) (160.) St.-Benno-V., Leipzig 1978. Kart. DDR DM 11.–.

SCHWAIGER GEORG, *Johann Michael Sailer.* Der bayerische Kirchenvater. (264.) Schnell & Steiner, München 1982. Geb. DM 34.–.

SCHWARZ JÜRGEN, *Lebensregeln.* Für den Alltag. (148.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1982. Kart. DM 24.80.

SPAEMANN HEINRICH, *Und Gott schied das Licht von der Finsternis.* Christliche Konsequenzen. (192.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 19.80.

STEMBERGER GÜNTER, *Epochen der jüdischen Literatur.* (176.) Beck, München 1982. Kart. DM 19.80.

STEMBERGER GÜNTER, *Der Talmud.* Einführung – Texte – Erläuterungen. (324.) Beck, München 1982. Ln. DM 45.–.

STRACK HERMANN L. / STEMBERGER GÜNTER, *Einleitung in Talmud und Midrasch.* (341.) Beck, München 1982. Ppb. DM 38.–.

TÖLLE GISELA, *Lakschmi und Carola.* Begegnung in Indien. (160.) Herder, Freiburg 1982. Geb.

TSCHOL HELMUT, *Otto Neururer.* Priester und Blutzeuge. (104.) Tyrolia, Innsbruck 1982. Snolin. S 98.–; DM 14.80.

ULRICH THOMAS, *Leben im Akkord.* Eine christliche Deutung des Arbeiter-Alltags. (Gesellschaft und Theologie / Sozialethik-Studien, 14) (204.) Grünewald/Kaiser, Mainz/München 1982. Kart. DM 24.–.

WEGAN MARTHA, *Ehescheidung – Auswege mit der Kirche.* (211.) Styria, Graz 1982. Kart. S 220.–; DM 29.80.

WENINGER MICHAEL, *Praxis als Ort der Hoffnung bei Ernst Bloch.* (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 133; Studien u. Arbeiten der Theol. Fakultät, XI) (148.) Österr. Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck 1982. Kart. S 250.–.

WESS PAUL, *Eine Frage bricht auf.* Wie man zum Glauben finden kann. (256.) Styria, Graz 1982. Kart. S 220.–; DM 29.80.

WIMMER GERTRUD, *Die große Überraschung.* Für einen lebendigen Umgang mit den Gleichnissen Jesu. (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 18.80.

ZIMMERLI WALTHER, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie.* (Theol. Wissenschaft, Bd. 3) (230.) Kohlhammer, Stuttgart 1982, 4. Aufl. Kart. DM 29.80.

ZINK JÖRG, *Gott schauen.* Christusbegegnungen nach Bildern des italienischen Malers Duccio di Buoninsegna. (104.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1982. Kart. DM 19.80.

ZINK JÖRG, *Widerschein seines Lichts.* Weihnachten nach den Bildern des Wiener Schottenmeisters. (106.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1981. Kart. DM 19.80.

ZÖLLNER WALTER, *Die Urkunden und Besitzaufzeichnungen des Stiftes Hamersleben.* (Studien zur kath. Bistums- u. Klostergeschichte, 17) (408.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1979. Kart. DDR DM 24.70.

HERAUSGEBER

AUGUSTIN MATTHIAS / KEGLER JÜRGEN, *Das Alte Testament als geistige Heimat.* Festgabe für Hans Walter Wolff. (Europäische Hochschul-

schriften, Reihe XXIII, Bd. 177.) (135.) Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main-Berlin 1981. Kart. sfr 31.–.

BIEMER GÜNTER / KNAB DORIS (Hg.), *Lehrplanarbeit im Prozeß.* Religionspädagogische Lehrplanreform. (182.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 28.–.

BOROS LADISLAUS, *Aurelius Augustinus: Aufstieg zu Gott.* (Reihe „Gotteserfahrung und Weg in die Welt") (268.) Walter, Olten 1982. Ln. DM 32.–.

BROOTEN BERNADETTE / GREINACHER NORBERT, *Frauen in der Männerkirche.* (Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche, 40) (264.) Grünewald/Kaiser, Mainz/München 1982. Kart. DM 32.–.

BSTEH ANDREAS, *Erlösung in Christentum und Buddhismus.* (200.) Verlag St. Gabriel, Mödling 1982. Kart. S 279.–.

Das ewige Licht leuchte ihnen. Fürbitten bei Gedächtnismessen für Verstorbene. Im Zeichen des Vaterunsers. (32.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 7.50.

Die DEUTSCHE THOMAS-AUSGABE. SUMMA THEOLOGICA, *Bd. 1: Gottes Dasein und Wesen. (551.) Styria, Graz 1982, 4. Aufl., Ln. S 455.–; DM 63.–.*

ENGELHARDT D. / GLATZEL J. / HOLDEREGGER A., Abweichung und Norm; HUNOLD G. / KORFF W., Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration; LOGSTRUP K. E., Solidarität und Liebe; RAFFELT A., Interesse und Selbstlosigkeit. (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 16) (168.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 31.30.

GORDAN PAULUS, Die Kirche Christi; Enttäuschung und Hoffnung. Salzburger Hochschulwochen 1981. (356.) Styria, Graz / Butzon & Bercker, Kevelaer 1982. Kart. S 120.–; DM 16.80.

HERBERG JOSEF, *Ehe auf Lebenszeit. Die christliche Alternative.* (80.) Herder, Freiburg 1982. Kart. lam. DM 10.80.

HOGG JAMES, *Kartäusermystik und -mystiker,* Bd. 2 (Analecta Cartusiana, 55). (226.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1981. Kart.

KERN WALTER / LATOURELLE RENÉ / AMBROSIO GIANNI / GROPPO GIUSEPPE, *Istanze della teologia fondamentale oggi.* (168.) Istituto Trentino di Cultura, Bologna 1982. Kart. L. 7000.–.

MÜLLER W., *Bürgertum und Christentum;* RUH U., *Säkularisierung;* KERN W. / LINK CH., *Autonomie und Geschöpflichkeit;* RENDTORFF T., *Emanzipation und christliche Freiheit.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 18) (184.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 34,50.

NENNER PETER / WOLFINGER FRANZ, *Auf Wegen der Versöhnung.* Beiträge zum ökumenischen Gespräch. (302.) Knecht, Frankfurt/Main 1982. Geb. DM 36.–.

RAHNER K., *Autorität;* HÄTTICH M., *Herrschaft – Macht – Gewalt;* FETSCHER I., *Revolution und Widerstand.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 14) (144.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 27.–.

Rheinischer Merkur / Christ-und-Welt-Forum, *Die Zehn Gebote Gottes heute.* (208.) Herderbücherei, Bd. 975. Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 9.80.

SPORKEN PAUL, *Was Sterbende brauchen.* (128.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 12.80.

WELZIG WERNER, *Predigt und soziale Wirklichkeit.* Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur. (193.) Rodopi B. V., Amsterdam 1981. Kart.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

SANDVOSS ERNST R., *Aristoteles.* (196.) (UTB 332) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Ppb. DM 18.–.

Eine Einführung in das Werk und Denken Aristoteles' in Taschenbuchformat zu unternehmen, ist sowohl vom Werk des Stagiriten als auch von der heutigen Forschungslage her ein riskantes Unternehmen. Allzu vieles muß dabei ungesagt bleiben; allzu große Vereinfachungen sind vorzunehmen. Daß eine Hinführung zu Aristoteles, die philosophisch interessant und stilistisch durchaus elegant sein kann, trotzdem nicht unbedingt voluminös sein muß, zeigt vorliegendes Bändchen.

Vf. stellt gekonnt das Leben und Denken des Aristoteles' in das Gesamt der griechischen Kulturgeschichte hinein (37–66). Die Darstellung der vorsokratischen Philosophie dagegen (66 ff) sowie der Forschungstradition und Vererbung der aristotelischen Philosophie dagegen hätte man sich etwas differenzierter vorstellen können. So ist etwa die wichtige Rolle des italienischen Renaissance-Aristotelismus ebenso unterbewertet wie die der mittelalterlichen Scholastik. Das Bild, das Vf. vom Aristotelismus der Scholastik entwirft, ist eher ein Zerrbild: „Der Scholastiker will verteidigen oder angreifen, loben oder tadeln, in jedem Fall aber richten, nicht suchen und finden" (166). Der heterodoxe mittelalterliche Aristotelismus wird dabei ebenso ignoriert wie die wichtige Rolle der Araber in der Aristotelesüberlieferung. Das als echte Aristoteliker ausgerechnet Hegel (!) und N. Hartmann zur Sprache kommen, ist nicht begründet.

Die Darstellung der Philosophie des Stagiriten ist großenteils traditionell, ebenso die Einteilung in Sprachphilosophie (Organon, Rhetorik, Poetik), Naturphilosophie, Erste Philosophie und Sozialphilosophie (Ethik, Politik). Die aristotelische Physik wird einseitig vom neuzeitlichen Standpunkt aus beurteilt, nicht aber anhand der historischen Problematik entfaltet. Relativ kurz wird auch die Metaphysik abgehandelt, wobei die Theorie der ousia im Mittelpunkt steht, zuungunsten der Deutung als „theologiké episteme". Die Zählung der Bücher der Metaphysik weicht von der üblichen dadurch ab, daß Alpha elatton nicht als eigenes Buch gezählt wird. Die Ethik wird am Telos-Gedanken entwickelt. Zu einem adäquaten Verständnis der griechischen Eudai-

monia in der Ethik des Stagiriten kommt Vf. kaum. Die politische Dimension der aristotelischen Ethik wird durchaus aufgezeigt.
Zeittafel und eine ziemlich ausführliche Bibliographie zu den einzelnen Teilen ergänzen die – trotz aller Vorbehalte – brauchbare Hinführung zum Studium der aristotelischen Texte.
Linz *Ulrich Gottfried Leinsle*

NEIDL WALTER M., *Christliche Philosophie – eine Absurdität?* (48.) (Salzburger Universitätsreden, 70) Pustet, Salzburg 1981. Brosch. S 85.–; DM 12.–.

In seiner Salzburger Antrittsvorlesung greift Vf. das Problem einer christlichen Philosophie auf, das in der Zeit vor dem 2. Weltkrieg zu den vieldiskutierten philosophischen Problemen gehörte. In einem problemgeschichtlichen Aufweis wird das Werden christlicher Philosophie gezeigt. Ablehnung wie Anerkennung des philosophischen Denkens können sich auf Paulus berufen (7–9). Die Versuche einer Assimilierung griechischen Denkens und christlicher Lehre werden in der neuplatonischen Tradition verfolgt, wobei vor allem Pseudo-Dionysius Areopagita eine besondere Rolle zukommt. Die neuplatonische Interpretation christlicher Lehren kommt aber nicht zum vollen Verständnis des christlich-personalen Gottes, bleibt vielmehr in einer naturhaften und deshalb notwendigen Prozeßvorstellung der ,,causa sui" befangen. Dies äußert sich im Mittelalter in der Rezeption des Pseudo-Dionysius bei Johannes Scotus Eriugena und den als Pantheisten verurteilten Amalrich von Bena und David von Dinant. Diese prozeßhaft sich entfaltende ,,causa sui" imitiere jedoch nur die christliche Trinitäts- und Schöpfungslehre (16). Ein volles Verständnis des christlich-personalen Gottes ist auch im Denken Augustins noch nicht erreicht, da er die ,,seinsmäßige Entflechtung der Gott-Welt-Dialektik" nicht zu leisten vermag (19). Dies ist erst gegeben bei Thomas von Aquin. Dadurch sind nicht unbesehen und ungerechtfertigt fremde Elemente in die Philosophie aufgenommen. Die Neuzeit ist gekennzeichnet durch einen ,,Verfall des personalen Schöpfers" (23–28), was gerade bei Spinoza, der in neuplatonischen Bahnen denkt, greifbar wird. Dagegen erneuert Schelling die christliche Philosophie, indem er als das Unheil in der Philosophie vor ihm ,,die totale Logifizierung des Seins" erkennt (28–32), während bei Hegel die Selbstgenügsamkeit des Geistes der Griechen ihre höchste Vollendung feiert. Die Gegenwart ist gekennzeichnet durch eine vom Menschen unabhängige Selbstbewegung der ,,causa sui" in Kybernetik und Technik. Dagegen fordert Vf. ein ,,Zurück zu Thomas von Aquin" (41) und damit zu einem personalen Verständnis des Schöpfers, aber auch des Menschen. Das kann nach Vf. nur eine christliche Philosophie heute leisten.
Linz *Ulrich G. Leinsle*

GLATZEL N. / NAGEL E. J., *Frieden in Sicherheit.* Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik. (228.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 45.–.

Der ethische und praxeologische Lernprozeß zum Thema Frieden hat noch nicht jene innerkirchliche Konsensfähigkeit erreicht, wie er 1891 durch Rerum novarum bezüglich der Sozialen Frage markiert war. Wenn der Untertitel dieses sehr notwendigen Buches eine Weiterentwicklung zur Konsensfähigkeit behaupten will, so ist das nicht zu viel gesagt, obwohl die Darstellung der bisherigen Entwicklung der katholischen Friedensethik und innerkirchlichen Friedenspraxis (vornehmlich in der BRD) den größeren Teil des Buches ausmacht: die neun Beiträge dieses interdisziplinären Gemeinschaftswerkes, das dem scheidenden Militärgeneralvikar der Deutschen Bundeswehr, Martin Gritz, gewidmet ist. Der I. Teil behandelt die Antwort der katholischen Tradition auf die Frage nach Krieg und Frieden, die Lehre vom gerechten Krieg. Josef Rief gibt einen vollständigen historischen Überblick über die bellum-iustum-Theorie, während Harald Oberhem die Kontroverse um diese Theorie und ihre wohl zu voreilige Verwerfung im katholischen Denkraum seit Beginn der sechziger Jahre dieses Jahrhunderts nachzeichnet. Oberhems Ergebnis: die genannte Theorie markiert den völkerrechtlichen Grenzfall, ist als solcher immer noch ethisch relevant, wenn sie auch nicht zur Grundlage eines Gesamtkonzepts der Friedensethik von heute dienen kann. Liegt schon in der besonders von Oberhem vorgenommenen prinzipiellen Einordnung der bellum-iustum-Theorie ein bestimmter Fortschritt der katholischen Friedensethik vor, so u. E. erst recht in zwei dem III. Teil zugeordneten Beiträgen. E. J. Nagel stellt in seinem ausgezeichneten Artikel ,,Methodisches zur Friedensethik" überzeugend heraus, daß die naturrechtliche Kriegslehre dem teleologischen, der radikale christliche Pazifismus hingegen dem deontologischen ethischen Argumentationsverfahren folgt. Die neue Fragestellung der Kriegsverhinderung läßt sich nach Nagel sittlich nur lösen in einer teleologisch die Handlungsfolgen bedenkenden Analyse des realen politischen und militärstrategischen Prozesses (255). Nur so kann der Praxeologie des Friedens, wie sie in den letzten zwanzig Jahren im katholischen Raum aus Verlegenheit vorherrschte, eine gleichwertige Ethik des Friedens an die Seite gestellt werden. Eine solche Ethik bewaffneter Friedenssicherung entwirft nüchtern und ungemein klar der Schweizer Ethiker Franz Furger. Er vollzieht u. E. im Grunde eine Umlegung der ,,alten" Maximen der naturrechtlichen Kriegstheorie auf die Dissuasions-Theorie von heute. Auch die Dissuasions-Theorie denkt teleologisch und bedenkt die ethische Qualität der Maßnahmen der ,,Abschreckung" (wie hier die deutsche Sprachregelung lautet). Eine der Hauptmaximen Furgers: Gerade so viel an Rüstung (auch atomarer) ist ethisch berechtigt, wie zur Abschreckung eines potentiellen Kriegsma-

chers notwendig erscheint (Maxime der restriktiven Rüstung, 274 ff).
Der II. Teil bringt unter dem Leitgedanken der Gegenwartsanalyse eine für die Sachdiskussion unerläßlich politikwissenschaftliche (Hans Buchheim), völkerrechtliche (Otto Kimminich) und wehrpolitische (Franz-Joseph Schulze) Lagebeurteilung.
Der III. Teil steht unter dem Motto „Auf dem Weg zu einem neuen Modell" und bemüht sich um die heutige theologische und kirchenpraktische Antwort auf die Friedensfrage. Fast vierzig Jahre päpstlicher Lehrverkündigung (1945–1979) zur Sicherheits- und Rüstungsfrage stellt N. Glatzel sehr nuanciert dar. Die Aussagen Johannes Pauls II. können begreiflicherweise nur bis Ende 1979 berücksichtigt werden. G. Baadte unterzieht den Umgang der Weltkirche mit dem Problem der Gewalt einer eingehenden Betrachtung. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Teilkirche Lateinamerika (Camilo Torres bis Nicaragua). Die an sich reiche und beeindruckende friedenspraktische Arbeit der katholischen Kirche der BRD (in ihren Strukturen und Verbänden) skizzieren H. Th. Risse und H. J. Möller recht vollständig. E. Niermann schließlich schildert den Weg zu einem Modell praktischer Friedensarbeit, das „Sozialer Dienst für Frieden und Versöhnung" heißen und den Anregungen der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD" mehr Aktualität bieten soll.
Ein sehr notwendiges Buch für alle, die, zumal als Christen, verantwortungsethische Prinzipien und Maximen für ihre Friedensarbeit suchen.

Linz *Georg Wildmann*

BIBELWISSENSCHAFT AT

WEIPPERT HELGA, *Schöpfer des Himmels und der Erde.* Ein Beitrag zur Theologie des Jeremia-Buches (Stuttgarter Bibelstudien Bd. 102.) (112.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1981. Kart. DM 21.80.

Die Autorin promovierte 1971 an der Universität Basel mit einer Arbeit, die 1973 unter dem Titel „Die Prosareden des Jeremiabuches" erschien. Auch das Literaturverzeichnis im vorliegenden Buch (105–109) erweist die Verfasserin als Kennerin des Jeremiabuches. Die 243 Anmerkungen – oft behandeln sie Ad-hoc-Fragen kurz und bündig – sind mit großer Akribie gearbeitet. Die bei der Darstellung des Themas herangezogenen Bibelstellen sind meist auch in Hebräisch (in Umschrift) angeführt. Ein umständliches Nachschlagen in der hebr. Bibel kann man sich so sparen.
Eine klare Übersicht über die Gliederung des Themas bringt nicht nur das Inhaltsverzeichnis, sondern auch die Tafel S. 90. Der erste Teil des Buches handelt von „Jahwe als Schöpfer und Bundesgott". Dabei „engen die Bundesvorstellungen den Schöpfungsglauben auf Jahwes Volk und dessen Land ein". Der zweite Teil befaßt sich mit Texten aus dem Jeremiabuch, die Jahwes die ganze Welt umfassenden Herrschaftsanspruch in der Geschichte mit seiner urgeschichtlichen Rolle als Schöpfer Himmels und der Erde begründen.
Auf S. 54 f verbindet H. W. mit Recht Jer 31, 2 f mit den Worten vom neuen Bund in 31, 31–34. „Mit ewiger Liebe liebe ich dich, darum habe ich dir die Treue bewahrt." Ihr Kommentar: Gottes „Liebe ist grenzenlos, und deshalb wird er seinem Volk *ḥäsäd* bewahren, was wir mit ‚Treue' übersetzt haben . . . Für Jahwes erneute Zuwendung zu seinem Volk gibt es ‚keinen anderen Grund außer der Liebe Gottes'" (55). Abgesehen davon, daß „ewig" (côlām) unberücksichtigt blieb, wird „erneute Zuwendung" als im Sinne der früheren Bundesschlüsse dem biblischen Text m. E. nicht gerecht. Der „neue" Bund ist zwar der „Bundesformel" nach wie die früheren, doch stellen die VV. 32–34 einen wesentlichen Unterschied heraus: die Bundesforderung wird zur Gabe an Israel. Von einer „Neuschöpfung" im eigentlichen Sinn scheint mir hier nicht die Rede zu sein. Die einzige Stelle, wo im Jeremiabuch die Wurzel *bârâ'* (erschaffen) zusammen mit „neu" verwendet wird, der schwierige Vers 31, 22, wird von H. W. nicht angeführt. (Jer 26, 10 und 36, 10 kommen nicht in Frage). Wenn 31, 31–34 jeremianische Verse sind, wie die Vf. urteilt, halte ich es für schwierig, den Gedanken einer Neuschöpfung damit zu verbinden; stünden sie im geistigen Zusammenhang mit Deuterojesaja, wäre dies eher möglich.
Im Exkurs II befaßt sich H. W. mit dem Verhältnis von Jer 32, 36–41 und 31, 31–34 zueinander und zum Propheten Jeremia. „Die direkten Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten", schreibt sie, „beschränken sich auf drei oder vier Berührungspunkte von recht unterschiedlichem Umfang und unterschiedlicher Qualität" (98). Zwei verschiedene Sprüche also, deren „Kernüberlieferung" jeweils ein Jeremiawort über einen künftigen Bundesschluß zwischen Jahwe und seinem Volk bewahren. Die eine oder andere Formulierung mag auf das Konto des Redaktors gehen; „pauschal besteht jedoch kein Grund, die in diesen . . . Versen ausgedrückte Hoffnung Jeremia abzusprechen" (102).
Ich halte diesen „Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches" für sehr wertvoll für die wissenschaftliche Forschung als auch für den Bibelleser, der willens ist, tiefer in die Gedanken dieses bedeutenden Prophetenbuches einzudringen.

St. Pölten *Heinrich Wurz*

OBERFORCHER ROBERT, *Glaube aus Verheißung.* Aktualität der Patriarchengeschichten. (194.) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1981. S 189.–; DM 27.80; sfr 25.50.

Der Titel des Buches ist zu weit, der Untertitel zu eng, um dem Inhalt des Buches gerecht zu werden. Wenn sie der Autor verwendet, dann wohl deshalb, um die Akzentuierung seines Werkes anzukündigen, das in seiner Vielfalt Texte von Genesis 1 bis hin zur Offenbarung des Johannes umfaßt. Die Themenkreise des Buches sind: Die Schwierigkeit und die Notwendigkeit, über Gotteserfahrung zu reden (Gotteserfahrung my-

stisch und biblisch – Gotteserfahrung und Theologie – Gotteserfahrung und christologische Zentrierung); Die Geschichte Israels als Ort der Gotteserfahrung (Perspektivenwechsel und Bibelauslegung – Glaubensaussage und Geschichtserzählung – Der Gott Israels ist ein Gott der Geschichte – Schöpfung und Universalgeschichte – Kritische Erwählungsgeschichte – Verheißung und Bund als Grundstruktur des theologischen Geschichtsbildes – Sohn- und Volkverheißung als Entautomatisierung geschichtlicher Entwicklung – Die Landverheißung und die Erfahrung des mitwandernden Bundesgottes – Die Substanz der Verheißungsgeschichte als Bundesgeschichte: Israels Existenz aus Gott); Die Geschichte Israels: die Bundestreue und die Möglichkeit der Perversion des Bundes (Der Umgang Israels mit seiner Volkverheißung – Der Umgang Israels mit seiner Landverheißung – Der Umgang Israels mit seiner Bundesverheißung); Das theologische Geschichtsbild: Erfüllungsgeschichte oder Verheißungsgeschichte?

Die Aufzählung der Themen hielt ich für notwendig, um die Fülle der Aspekte, unter denen die biblischen Texte gesehen werden, anzudeuten. Wie der Vf. auch einleitend sagt, wollte er als Untertitel „Gottes Aufbruch zur Menschwerdung" wählen. „Nur müßte man sehen, daß man die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus nicht als abschließenden Endpunkt der ganzen Gottesgeschichte mit dem Menschen versteht und so noch einmal vor der Zeit die Verheißungsdynamik abstoppt. Denn das Verheißungsunternehmen Gottes reicht bis in die Endzeit, der totalen Durchsetzung des Reiches Gottes in die Wirklichkeit der Menschen" (26). O. zeigt in der Geschichte der Verheißungen die Vorgeschichte der Menschwerdung Gottes auf und betont die Auswirkungen auf unseren Glauben.

Bewußt (vgl. S. 27) verzichtet O. auf Anmerkungen; er bringt daher in einem Anhang II Literaturvorschläge zur Weiterführung, Vertiefung und Hintergrundbildung. Es wird aber für die meisten Benützer des Buches fast unmöglich sein herauszufinden, in welchem der Bücher „ihr" Problem ausführlich behandelt wird. Die Literaturvorschläge mögen aber manche Leser anregen, die biblische Sparte ihrer Bibliothek aufzufüllen.

Der geschichtliche Überblick in Anhang I ist wohl erst in Verbindung mit der „Zeittafel" der Einheitsübersetzung ein solcher. Die „Mischbevölkerung" von Samaria (179) hätte für den Anfänger ruhig noch dazu mit dem üblichen Namen „Samariter" benannt werden können. Die Kurzdarstellung des Werdeganges des Alten Testamentes halte ich als für „junge" Leser sehr instruktiv.

Die Aussage der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanums von der Einheit beider Testamente ist in diesem Buche realisiert. „Wer nur das Alte oder das Neue Testament liest und akzeptiert, der zerstört geradezu das Zeugnis dieser Offenbarungsgeschichte im Ganzen" (47). Intellektuellen Nichttheologen und gelernten Theologen mit Nachholbedarf auf alttestamentlichem Gebiet wird dieses Buch viele neue Einsichten und Durchsichten eröffnen.

St. Pölten *Heinrich Wurz*

RENKER ALWIN, *Die Tora bei Maleachi.* Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tôrâ im Alten Testament. (Freib. ThSt., Bd. 112) (269.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 49.–.

Der Titel dieser von Prof. A. Deißler betreuten, umfangreichen Dissertation erweckt – fälschlich – den Eindruck einer Spezialstudie zu einer textmäßig ohnehin ziemlich kurzen atl. Schrift. Tatsächlich handelt es sich jedoch um eine Bedeutungsgeschichte von *tôrâ* im gesamten AT, in der nicht viel mehr als ein Viertel des ganzen Buches überhaupt Maleachi gewidmet ist. Natürlich werden die Probleme von Mal im Blick auf den *tôrâ*-Begriff diskutiert und die 5 Belege in Mal 2, 6–9; 3, 22 eingehend analysiert. Der „Rest" dieser Monographie aber bietet neben einem Überblick über *tôrâ* in der neueren Gattungs- und Begriffsforschung eigenständige und treffende Charakterisierungen von *tôrâ* in einzelnen Büchern bzw. Schichten des AT. Abschließend werden die verschiedenen *tôrâ*-Konzeptionen vor dem Horizont der *tôrâ* in Mal resümiert. Zwar erscheint manches in der Untersuchung als zu hypothetisch und konstruiert und hätte die Darstellung sprachlich teilweise einfacher formuliert werden können. Doch ist man dem Vf. für diese kritische, die umfangreiche Literatur auswertende und weiterführende Synthese über die Tora im AT aufrichtig dankbar.

Wien *Georg Braulik*

LOHFINK NORBERT, *Die messianische Alternative.* Adventsreden. (94.) Herder, Freiburg ²1981. Kart. lam. DM 10.80.

Die Adventliturgie mit ihrer messianischen Hoffnung bietet die Chance, verbürgerlichten christlichen Gemeinden bewußt zu machen, daß sie selbst der Ort sein müßten, an dem sich die durch Jesus, den Christus, initiierte Alternative Gottes zu den verschiedenen Weltgesellschaften realisieren möchte. N. Lohfink hat diese Botschaft vom Reich Gottes in vier Studentenpredigten programmatisch und mit der ihm eigenen hohen Sensibilität für die gegenwärtige Ratlosigkeit der Kirche aktualisiert. Dabei ist es nicht so sehr die blendende Rhetorik, durch die seine Sprache fasziniert, sondern die ganze Art, in der sie die biblische Botschaft zur Anrede werden läßt, die existenziell betroffen macht. Die Grundlage der vorliegenden Besinnungen bilden vor allem die vier Jesaja-Perikopen der Adventsonntage des Lesejahres A. Ihre Übersetzung ist teilweise eigenwillig (z. B. Jes 11, 3 und 4), verdeutlicht aber so ausgezeichnet die angezielte Interpretation (z. B. die treffende Wiedergabe von tôrâ mit „Gesellschaftsordnung"). Die alten Texte müssen ja erst von „den Lese- und Verstehensgewohnheiten, die eine längst angepaßte Christenheit zur eigenen Beruhigung geschaffen hat", befreit werden, damit sie wieder über ihre

ursprüngliche prophetische Sprengkraft verfügen. Mag manches exegetische Detail auch diskutabel sein – etwa die kollektive Auslegung der „Jungfrau" von Jes 7, 14 als das Gottesvolk Israel –, Verheißung und Anspruch der Texte werden meisterhaft entfaltet. Demnach ist der Friede, den man heute durch Rüstung zu sichern trachtet, nur dann möglich, wenn Menschen als Gemeinde Gottes gewaltlose Alternative tatsächlich miteinander leben und so zur unübersehbaren Einladung für andere werden, es auf ihr Beispiel hin ebenfalls zu wagen. Sie erfüllen damit eine weltweite Sendung. Geht es doch nicht um den aus individueller Versenkung stammenden Seelenfrieden eines weltflüchtigen Aussteigers oder eine erst jenseitige Wirklichkeit, sondern um eine Verantwortung für alle, und zwar als neue messianische Gesellschaft, an deren Modell sich die Völker der Welt ausrichten können. Ein solches Denken vom anderen her, ein sich vertrauendes auf ihn Einlassen kann trotz alles sonst üblichen moralischen Versagens gelingen, weil jetzt Gott am Werk ist. Denn: „In Jesus von Nazaret hat Gott gehandelt, und seitdem ist seine Alternative so in der Welt, daß sie gelebt werden kann und auch immer gelebt wird. Ihr Glanz kann auch wie über Nacht überall auf der Erde von Neuem entstehen – überall da, wo Eucharistie gefeiert wird. Wenn das geschähe, stünde es besser um unsere Welt" (S. 93 f). Diese Adventreden haben so sehr den Nerv und zugleich die Sehnsucht vieler suchender Menschen berührt, daß innerhalb weniger Monate bereits eine zweite Auflage nötig geworden ist. So empfiehlt sich dieses Buch „voll messianischem Optimismus für die Kirche" bereits selbst – und zwar auch außerhalb der Adventzeit!

Wien *Georg Braulik*

KNECHT LOTHAR, *Bibel im Unterricht* – Teil 3. Von der Königszeit bis zum Exil. (80 S. u. 50 Abb.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 14.80.

Das Werk „Bibel im Unterricht" umfaßt 6 Teile. Der hier besprochene Band 3 „Von der Königszeit bis zum Exil" bietet Hilfen, Ereignisse um David, Salomo, Elija, Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia zu erarbeiten. Das Büchlein zeigt, daß die Themen des AT auch heute noch voller Aktualität sind. Der Autor bietet eine Fülle von Impulsen und Beispielen, wie der Lehrer diese Themen interessant und lebensnah gestalten kann. Es werden dabei auch viele methodische Hinweise gegeben. Der Schüler wird ganzheitlich in das Unterrichtsgeschehen einbezogen; das gesprochene Wort tritt zurück, es werden Anleitungen geboten, wie die Texte durch Malen, Zeichnen, Anfertigen von Collagen und Sprechbildern erschlossen bzw. vertieft und verarbeitet werden können; dabei spielen auch Formgebung und Farbanwendung eine Rolle. Die Kinder werden vom äußeren Tun zum inneren Schauen geführt, und die Bedeutung der damaligen Ereignisse für unsere Gegenwart wird herausgestellt, so daß der Schüler zum Text Beziehung gewinnen kann. Allen, die mit 10- bis 14jährigen diese Themen besprechen möchten, ist dieses Buch sehr zu empfehlen, aber auch für die Arbeit mit Größeren können wertvolle Anregungen darin gefunden werden.

Linz *Sr. Augustina Diwold*

BIBELWISSENSCHAFT NT

LIMBECK MEINRAD, *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern*. (428.) Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Gln. DM 91.–.

Eine Folgeerscheinung der auf den wissenschaftlichen Fachgebieten weit fortgeschrittenen und noch fortschreitenden Spezialisierung ist die Vermehrung der einschlägigen Zeitschriften, so daß der Fachinteressent kaum mehr an alle neu erscheinenden Artikel herankommen kann. Sammelpublikationen mit Exzerpten der auflaufenden einschlägigen Literatur sind nur ein Notbehelf, da für eine wissenschaftlich genaue Auswertung die Einsichtnahme in den unverkürzten Text unerläßlich ist. Deshalb ist die ungekürzte Veröffentlichung von schwer erreichbaren Artikeln oder sonstiger Fachliteratur in Sammelbänden sehr zu begrüßen. Dem soeben angedeuteten Bedürfnis ist auch unser Hg. mit seinem Sammelband entgegengekommen, wobei er freilich den Rahmen des ins Auge gefaßten Fachgebietes sehr weit gesteckt hat (vgl. den Buchtitel): Sowohl über die „Redaktion" als auch über die „Theologie" der syn. Leidensgeschichten (man sollte vielleicht besser nicht, wie allgemein üblich, von den Passions-„berichten" reden) ließe sich wichtiges Material finden für je einen Sammelband vom Umfang des vorliegenden Buches. – In der vom Hg. sehr passend vorausgeschickten „Einführung" (S. 1–16) wird eine gut gegliederte und alles Wesentliche enthaltende Übersicht über die bisher vertretenen Auffassungen betreffend die literarische Eigenart der einzelnen syn. Leidensgeschichten geboten, unter besonderer Berücksichtigung der immer noch ziemlich umstrittenen Frage ihrer vorsyn. Traditionsgeschichte; mehrfach wird angenommen, es habe schon eine vorsyn. *schriftliche* Fassung einzelner Teile der Leidensgeschichte gegeben. Der sicherlich noch nicht ausdiskutierten Annahme einer vormarkin. Passionsgeschichte scheint der Hg., nicht zu Unrecht, vorsichtig abwartend gegenüberzustehen (vgl. S. 11: „. . . unabhängig davon, ob die Existenz eines vormarkin. Passionsberichtes angenommen wird oder nicht . . ."). Bei der Besprechung der bei der Abfassung der Leidensgeschichten maßgeblich gewesenen Gestaltungsprinzipien (S. 4 ff) kommt der Hg., wie nicht anders zu erwarten ist, zunächst auf die in den Leidensgeschichten häufigen atl Zitate zu sprechen, deren Hauptzweck es zweifellos war, den Lesern „die Einsicht in die Nicht-Absurdität des Kreuzestodes Jesu zu vermitteln" (S. 4). In diesem Zusammenhang vertritt der Hg., u. E. erstmalig, die überzeugend begründete Auffassung, daß die Darstellung des Sterbens Jesu bei den Syn. von Ps 22, 25; 31, 23; 69, 4, d. h. näherhin: von

dem dort jeweils erwähnten ,,Schreien" des leidenden Psalmisten her beeinflußt ist (S. 5); vgl. den Todes,,schrei" Jesu bei Mt 27, 50 Parr (der allerdings medizinisch kaum verständlich zu machen ist; vgl. etwa F. Zehrer, Das Leiden Christi nach den vier Evangelien, Wien 1980, S. 267f). Daß man aber gerade aufgrund der in den Leidensgeschichten auffallend zahlreichen atl Zitate die Geschichtlichkeit mehrerer dort erzählter Vorgänge ernstlich bezweifelte (die betr. Vorgänge seien aus gew. atl Stellen, die man auf Jesus deutete, ,,herausgesponnen" und letztere solcherart ,,vergeschichtlicht" worden), bleibt bei der Besprechung der einschlägigen historischen Probleme (S. 6–9) unerwähnt; vgl. dagegen etwa F. Zehrer, Sinn u. Problematik der Schriftverwendung in der Passion, in: ThPQ 121 (1973), 23–25. Ein zusammenfassender Rückblick auf die neuere Exegese der syn. Leidensgeschichte (auf die dabei bereits erzielten gesicherten Resultate) und ein Ausblick in die Zukunft (auf die noch offenen Fragen und ihre vermutlichen Lösungen) beschließen, sehr passend, das im ganzen gründlich gearbeitete Einleitungskapitel.

Für die daran anschließend abgedruckten zwölf Beiträge renommierter älterer und neuerer Autoren (S. 17ff), die z. T. bereits im Einleitungskapitel zitiert wurden (und über die, sozusagen als res jam judicata, hier nicht mehr im einzelnen zu befinden ist), werden die an den vielfältigen Bemühungen der einschlägigen Forschung Interessierten sehr dankbar sein. Statt der zweifellos grundlegend wichtigen Beiträge von K. L. Schmidt (S. 17ff) und R. Bultmann (S. 21ff), die doch wohl in jeder Fachbibliothek greifbar sind, hätte man vielleicht besser einige schwerer zugängliche *fremdsprachige* Beiträge aufnehmen sollen; die dadurch angebahnte, über die deutschsprachige Forschung hinausgehende Erweiterung des Horizontes wäre sicher von Vorteil gewesen. – Nicht unerwähnt bleiben sollen das reichhaltige Literaturverzeichnis (S. 405ff) und das Stellenregister (S. 415ff) am Ende dieses Bandes, der sich nicht zuletzt auch durch seine buchtechnisch tadellose Ausstattung bestens empfiehlt.

Graz *Franz Zehrer*

GNILKA JOACHIM, *Der Kolosserbrief.* (XIII u. 249.) (HThK Bd. X/1) Herder, Freiburg 1980. (Ln. DM 74.–) (Subskr. DM 64.–).

In der Reihe ,,Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament" legt der Münchner Neutestamentler J. Gnilka (1928) nach der Auslegung zum Philipperbrief (1968, 3. Auflage 1980) und zum Epheserbrief (1971, 2. Auflage 1977) jetzt die Auslegung des Kolosserbriefs vor. Trotz aller zeitgebundenen Einkleidung trifft der Brief eine fortbestehende Problematik: das Verhältnis des Christen zur Welt. Der Brief setzt sich mit Irrlehrern auseinander, für die die Welt von dämonischen numinosen Kräften erfüllt ist, denen man sich zu unterwerfen hat. Ihnen mag die Einfügung in ihre Welt ,,als Ordnung und Gesetz erschienen sein, so daß sie nicht wahrnahmen, in welche sklavische Abhängigkeit sie hineingeraten waren . . . Für den Christen ist" – nach dem Brief – ,,die Welt nicht Norm und Gesetz, sondern der Raum, in dem er sich zu bewähren hat. Das macht ihn nicht zum schrankenlosen Herrn der Welt, die er nach Belieben ausbeutet. Vielmehr soll er in verantwortlicher Freiheit mit ihr umgehen. Die Abhängigkeiten von Welt, in die der Christ geraten kann, ihre faszinierende und gleichzeitig versklavende Mächtigkeit liegen heute auf einem andern Gebiet. Ihre absolute Anerkennung fordernden Gesetzmäßigkeiten und der Zwang zum Erfolg zur Erreichung gesellschaftlicher Ehre und eines allgemeinverbindlichen Lebensstandards. Hier Tabus zu brechen, um menschlicher und freier zu leben, stünde dem Christen an" (162).

Der Kommentar fügt sich in die wissenschaftlich anerkannte Reihe würdig ein. Hat lange noch der Kol zu den echten Paulusbriefen gezählt, so gilt er heute vielen und auch dem Vf. als deuteropaulinisch (deuteronym). ,,Die Andersartigkeit der ganzheitlich betrachteten Sprache unseres Briefes führt zu dem Schluß, daß die Denkstrukturen, auf die der Brief verweist, andere sind als jene, auf die die Protopaulinen verweisen" (19). Diesem Tatbestand wird am besten gerecht, wenn der Verfasser des Briefes zwar nicht Paulus, aber ein Schüler des Paulus' ist. Wer ist der Verfasser? Der Vf. scheint an Timotheus zu denken. Er schreibt: ,,Wenn Timotheus den deuteropaulinischen Kolosserbrief verfaßt hat, hätte er an eine in protopaulinischen Briefpräskripten zum Ausdruck kommende Praxis angeknüpft. Er hätte damit den literarischen Deuteropaulinismus initiiert" (22). Abfassungsort und -zeit liegen im dunkeln (Ephesus?, um das Jahr 70?).

Der Vf. sieht den Brief in drei Abschnitte gegliedert: I. Grundlegung: das apostolische und universale Evangelium (1, 9–29); II. Kampf gegen die Häresie (2, 1–19); III. Weisung: die Verwirklichung des neuen Lebens (2, 20–4, 6). Der Kommentar der einzelnen Perikopen wird in drei Abschnitten gegeben: 1. literarische Analyse; 2. Wortexegese; 3. theologischer Gehalt und Aktualität. Zu drei wichtigen Themen werden Exkurse gegeben: die theologiegeschichtliche Bedeutung des Christusliedes (1, 15–20); die kolossische Häresie; die Haustafeln. Der Brief hat für uns oft fremdartigen Klang und enthält nicht wenige dunkle Stellen (besonders in Kap. 2: 2, 18b ,,der rätselvollste Satz des ganzen Briefes"). Der Vf. versteht es, auch in dieses Dunkel Licht zu bringen und, was für den Seelsorger besonders wichtig ist, die Aktualität der Gedanken für unsere Zeit zu zeigen. Wenn aus dem Kol Perikopen in der Leseordnung auftauchen, brauchen sie mit diesem Kommentar nicht ein ,,noli me tangere" zu sein!

St. Pölten *Alois Stöger*

LOHFINK GERHARD, *Der letzte Tag Jesu.* Die Ereignisse der Passion. (91.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 9.80.

„Die Exegeten müssen stets von neuem darauf hinweisen, was die Passion Jesu wirklich war: ein höchst konkretes Geschehen inmitten von realen Mächten, die ihre Interessen mit tödlichem Ernst durchgesetzt haben" (9). Der Tübinger Neutestamentler erfüllt dieses Desiderat – „im Licht der kritischen Evangelienforschung, aber ohne jene radikale Skepsis, die den sorgsam überlieferten und ängstlich gehüteten Legenden der Kritik mehr vertraut als den Evangelien" (10). Im Schlußwort stehen über die Schuldfrage die Worte: „Es kann beim Hinterfragen der Passionsgeschichte deshalb nicht darum gehen, die Schuld der Gegner abzuschwächen oder zu nivellieren. Im Gegenteil: Es gilt, diese Schuld in ihrer Tiefe aufzudecken, weil gerade so unser aller Schuld aufgedeckt wird" (88). Keine Meditation, aber beste Basis für betroffenes Nachdenken und Beten.

St. Pölten *Alois Stöger*

BLANK JOSEF, *Der Jesus des Evangeliums.* Entwürfe zur biblischen Christologie. (270.) Kösel, München 1981. Kart. DM 32.–.

Dieser Band vereinigt neun Beiträge Blanks zur neutestamentlichen Christologie aus den Jahren 1959 bis 1980.

1. Teil: EIN JESUS UND VERSCHIEDENE CHRISTOLOGIEN. Grundsätzlich zum Problem der neutestamentlichen Christologie und zum Jesusbild in der heutigen christlichen Exegese. Dabei Sonderprobleme wie „Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu" und Überlegungen zu Mk 12, 1–12 sowie zur eschatologischen Konzeption des historischen Jesus.

2. Teil: ZUR JOHANNEISCHEN CHRISTOLOGIE. Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18, 28–19, 16; der johanneische Wahrheitsbegriff, die Gegenwartseschatologie des Johannesevangeliums und ein Versuch zum Grundsatz der „johanneischen Anthropologie".

Der Band ist als Dokumentation der Beiträge eines anregenden Neutestamentlers zur heutigen Diskussion wertvoll. Blank bemüht sich, „eine Vielzahl verschiedener Aspekte und Zugangsweisen zu der im letzten doch unergründlichen und geheimnisvollen Gestalt Jesu Christi" zu eröffnen (Seite 7).

So nützlich die Sammlung verstreuter Beiträge zum Thema des Titels ist, so sehr ist doch die zusammenfassende Weiterarbeit notwendig, um tatsächlich dem Anspruch des Titels, des Untertitels und des Vorwortes zu entsprechen.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

LUZ ULRICH u. a., *Eschatologie und Friedenshandeln.* Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedenserwartung. Stuttgarter Bibelstudien Bd. 101. (216.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1981. Kart. DM 26.80.

Im Rahmen einer interdisziplinären Forschungsarbeit über Friedensforschung entstanden die vier in diesem Band vereinigten exegetischen Untersuchungen. Unter der Grundvoraussetzung, daß Friede als Prozeß der Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit zu verstehen sei, werden verschiedene biblische Bereiche untersucht. Jürgen Kegler beschäftigt sich mit dem prophetischen Reden von Zukünftigem bei Micha, Jesaja und Deutero-Jesaja. Peter Lampe zeigt am Beispiel des Buches Daniel und der Johannesapokalypse Situation und Handeln der Apokalyptiker. Paul Hoffmann stellt Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung dar. Um dasselbe bei Paulus geht es im Beitrag von Ulrich Luz, der sowohl die Einführung als auch in einer Zusammenfassung „Die Bedeutung der biblischen Zeugnisse für kirchliches Friedenshandeln" bietet. Klar wird, daß die Kategorien heutiger Friedensforschung nur bedingt aus den untersuchten biblischen Ansätzen erhellt bzw. beantwortet werden können. Jedenfalls rechnen alle biblischen Verfasser mit einem realen Handeln Gottes in der Geschichte und seit der Apokalyptik damit, daß Gott dieser Geschichte ein Ende setzt. Immer ist eine Zuwendung Gottes zum Menschen festzustellen. Zu der Ausgangshypothese dieser Untersuchungen ergibt sich, daß in allen Studien die sogenannte „Innendimension" von großer Bedeutung ist (das kann als „Minimierung von Angst" und „Sünde", „Trost" oder „Identitätsgewinn" umschrieben werden). Freilich ersetzt diese Innendimension nicht die „Außendimensionen" des Friedens. Das Handeln richtet sich nicht nach innerweltlichen Zielvorstellungen, sondern allein nach dem Willen Gottes. Betont wird im biblischen Zeugnis die Rolle des einzelnen im Friedenshandeln. Eine relativ weite Spanne zwischen den in den biblischen Zeugnissen gewünschten Verhaltensweisen des angesprochenen Menschen läßt sich feststellen, wo es um die Auswirkungen der Eschatologie auf die Weltgestaltung geht. Die inhaltliche Erfüllung der erwünschten Verhaltensweisen bestimmt sich nicht von der erwarteten Zukunft, sondern (vor allem in dem neutestamentlichen Text) aus der Vorerfahrung der Zukunft, im konkreten Fall also von Jesus her bzw. ihm als Gekreuzigten und Auferstandenen. Wichtig scheint mir der abschließende Appell, daß die Kirchen vor allem in sich selbst zu einem Friedensraum und daher zu einem Friedensfaktor in der Welt werden müssen.

Der Band ist lesenswert. Die Beiträge umfassen nicht den gesamten denkbaren biblischen Raum. Die Spannweite exegetischer Einzelentscheidungen wird in mehreren Beiträgen doch eher verkürzt (zum Teil bewußt tendenziell) dargeboten. Jedenfalls ein nennenswertes Beispiel zu den Möglichkeiten interdisziplinärer Arbeit von seiten der Bibliker her.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

MORALTHEOLOGIE

PAPST JOHANNES PAUL II., *Dem Leben in Liebe dienen.* Apostolisches Schreiben „Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute"; mit einem Kommentar von Franz Böckle. (208.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 10.80.

Nachdem der Inhalt des päpstlichen Schreibens in dieser Zeitschrift bereits vorgestellt wurde (Jg. 1982, H. 2, 165–167), beschränkt sich Rez. auf Bemerkungen zur Herder-Ausgabe und zum Kommentar. Was erstere betrifft, liegt hier erneut ein handlicher und leserfreundlich gestalteter Band der begrüßenswerten Reihe besonders wichtiger Schreiben des Papstes (in deutscher Übersetzung) vor, mit der Herder verdienstvoll die Zielsetzung dieser Lehr- und Rundschreiben unterstützt, auch (wie hier) ,,die Gläubigen der ganzen Kirche" (12) zu erreichen. Dennoch sei ein Desiderat angemeldet, das beim Verlag Gehör finden möge. Leider enthält nämlich die Ausgabe keine editorischen Hinweise auf den amtlichen Charakter der Übersetzung und den bibliographischen Fundort des Originaltextes, den der Leser vielleicht gelegentlich beiziehen möchte. Auch eine Zusammenstellung der wichtigsten Dokumente zur Geschichte und Thematik des Schreibens käme dem Benützer dieser Ausgabe gelegen.

Der Kommentar des bekannten Bonner Moraltheologen (165–203) folgt dem Aufbau des Schreibens. Er stellt dieses zunächst in den Zusammenhang der Bischofssynode, in deren Beratungsergebnissen (43 unveröffentlichte Propositiones) der Papst einen ,,wertvollen Beitrag an Lehre und Erfahrung" (Nr. 2) sieht (167 f), und hebt die Rolle der Gesamtkirche und ihres ,,Glaubenssinnes" für das rechte Verständnis von Ehe und Familie in der gegenwärtigen Gesellschaft hervor (168–170). Entsprechend ausführlich befaßt sich B. mit den im zentralen 3. Teil des Schreibens (Nr. 17–64) entfalteten ,,handlungsethischen Konsequenzen" hinsichtlich der familiären Gemeinschaft, des Dienstes am Leben (Zeugung und Erziehung) sowie der Aufgabe der Familie in Gesellschaft und Kirche (177–197).

Daß er sich dabei besonders eingehend mit den Aussagen zur ,,Weitergabe des Lebens" (Nr. 28–35) auseinandersetzt (180–191), deren Kommentierung er sich ,,nicht leicht" macht (180), entspricht durchaus der Erwartungshaltung, mit der nun einmal viele Gläubige nolens volens speziell in dieser Frage den Ergebnissen der Synode bzw. dem Wort des Papstes begegnen. In behutsamer Interpretation der einschlägigen Texte sucht B. einen Weg aus dem eigentlichen Dilemma, der strikten Ausnahmslosigkeit des Verbotes, das jeden (!) Gebrauch von Kontrazeptiva zum Mißbrauch erklärt (vgl. 190). Über den moralischen Charakter aus der konkreten Methodenfrage lassen seine instruktiven Ausführungen keinen Zweifel (vgl. ebd.). Sie bestätigen damit (auch gegenüber ihren Kritikern), was in dieser Kontroverse nie vergessen werden darf: ,,Der Konsens ist größer als der Dissens" (180). Schließlich darf dieses Problem nicht aus dem Gesamt des vieldimensionalen Aufgabenfeldes der Familie herausgelöst werden. Auch dazu (etwa zu Partnerschaft und Sexualität, zur Rolle der Frau oder zum elterlichen Erziehungsrecht) bietet B.s Kommentar, der immer wieder nachdrücklich die Anliegen des Papstes unterstreicht, wertvolle Hinweise und Anregungen.

Linz *Alfons Riedl*

BRANDL GERHARD, *Nächstenliebe – Ausgangspunkt der Erneuerung*. Die Zehn Gebote aus individualpsychologischer Sicht. (214.) Rex, Luzern 1980. Ppb. sfr. 22.–.

Unter diesem geradezu programmatischen Titel werden nach sieben grundlegenden Fragen zur sittlichen Haltung im allgemeinen (11–53) in zehn Kapiteln die großen Anliegen der Sinaigebote mit der christlichen Forderung der Nächstenliebe verbunden und so von ihrer positiven, befreienden und erfüllenden Zielsetzung her gedeutet, wobei besonders auf die Psychologie A. Adlers zurückgegriffen wird. Weder durch bloßes Einschärfen noch durch Abschütteln von Verpflichtungen ist ja eine gesunde Selbstverwirklichung in humaner Gesellschaft zu erreichen, sondern vielmehr durch Erschließung des einzelnen zu wahrer Mitmenschlichkeit und reifer Selbstverantwortung (vgl. 7–10). Die wichtige Einsicht, daß dazu bloße Imperative – und seien sie der Bibel entnommen – nicht genügen, sondern tiefere und tiefenpsychologische Zusammenhänge gesehen werden müssen (z. B. kann Unrecht auch aus Feigheit geschehen, die vielleicht wiederum auf einen Anpassungsdruck zurückgeht; 12 f), gehört zur Grundstruktur dieses Buches.

Es ist, was sich auch im Nachwort von E. Ringel (205–211) zeigt, von großem Engagement für eine menschlich-sittliche Erneuerung getragen, dem man, auch wenn nicht alle Formulierungen befriedigen, gerne zustimmen wird. Auf Praxis ausgerichtet und auch in seiner Sprache einem weiten Leserkreis zugänglich, betreibt es keine Exegese des alttestamentlichen Zehnwortes, sondern reflektiert von einem eigenen Ansatz aus die dort angesprochenen Handlungsbereiche. Dies bestimmt seinen Platz in der Reihe neuerer Vergegenwärtigungen des Dekalogs, die freilich auch im Literaturverzeichnis Erwähnung verdient hätten.

Linz *Alfons Riedl*

KIRCHENRECHT

POTZ RICHARD, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen*. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts. (Kirche und Recht, Beihefte zum Öst. Archiv für Kirchenrecht, hg. von Willibald M. Plöchl, Bd. 15.) (296.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 228.–, DM 32,80.

In dem klassisch gewordenen Dictum Gratians ,,Leges instituuntur cum promulgantur, firmantur cum moribus utentium comprobantur" (c. 3 D IV) hat der Vater der Kanonistik das Spannungsverhältnis um die Geltung kirchenrechtlicher Normen umrissen: Der gesetzgeberische Wille einerseits und die Auf- und Annahme desselben durch die Gemeinschaft andererseits. Seit den Tagen Gratians haben sich freilich einige Wandlungen im kanonistischen ,,Weltbild" ereignet,

wobei als signifikantes Detail c. 9 des CIC von 1917 erwähnt werden muß, der durch die Weglassung des zweiten Halbsatzes des genannten Dictums und die Kodifizierung nur des ersten Halbsatzes (,,Leges instituuntur cum promulgantur") eine ganz erhebliche Akzentverschiebung vornahm. In der Frage der Rechtsetzung sollte es offenbar mit dem Tätigwerden des Gesetzgebers sein Bewenden haben; für aktive mitgestaltende Kräfte außer und neben dem Gesetzesbefehl bleibt da kaum mehr Raum übrig. Dieses aus spätabsolutistischem Gedankengut geborene Konzept mißt dem Gesetzgeber eine fast magische Bedeutung bei, so daß im Zusammenhang mit dem CIC auch schon mit Recht vom ,,Perfektionsaberglauben" des Gesetzgebers gesprochen wurde. Dieser im CIC unverkennbar festzustellende rechtspositivistische Grundzug hat auch auf Jahre hindurch die Lehre beeinflußt, so daß sich die unmittelbar im Anschluß an die Promulgation des CIC erfolgte Prognose Ulrich Stutz', die Kanonistik werde auf Jahre hinaus exklusive Kodizistik sein, bewahrheitet hat. Rechtstheoretische Diskussion um das Verhältnis von (gesatzter) Norm und Normgeltung, um die Polarität zwischen Gesetz und richterlichem Urteil fanden im kirchlichen Raum bei weitem nicht jenen Widerhall, der im Bereich der weltlichen rechtstheoretischen Diskussion zu beobachten war.

Das Buch Potz' stellt sich die Frage, inwieweit die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils Ansatzpunkte für eine kritische Auseinandersetzung mit der bisherigen kirchenrechtlichen Normtheorie liefern. Hierbei werden nicht bloß die einzelnen, auf Rechtsmaterien bezugnehmenden und diese normierenden Äußerungen des Konzils untersucht, sondern es wird auch dessen Kirchenbild miteinbezogen. Besticht schon dieser, auch das geistes- und theologiegeschichtliche Umfeld des II. Vatikanischen Konzils erfassende *ekklesiologische* Ansatzpunkt, so legt die Arbeit auch ein tiefschürfendes *rechtstheoretisches* Fundament. Nach einer einleitenden Darstellung von Problemstellung und Methode wendet sie sich der Frage von Recht und Geltung in der allgemeinen Rechtstheorie zu, wobei schon ein besonderes Augenmerk auf jene Theoreme gerichtet ist, die entweder für die traditionelle Kanonistik von Bedeutung waren oder die für eine Neubestimmung einer kanonistischen Geltungstheorie von Bedeutung sein könnten. Im Ergebnis stellt Potz fest, daß von der hermeneutischen Rechtstheorie her entscheidende Hilfe für die Erarbeitung einer nachkonziliaren kirchenrechtlichen Theorie zu erwarten sei (82). Nach eingehender Darlegung der Geltungstheorien in der Kanonistik von Gratian bis zum 20. Jahrhundert wendet sich die Studie einer breit angelegten Befassung mit kirchenrechtlichen Geltungstheorien nach dem II. Vatikanischen Konzil zu. Vorab meint der Verfasser, der in den Konzilsaussagen dem ,,Volk Gottes" im Leben der Kirche zugeteilte Stellenwert impliziere ein deutliches Abrücken von einem Geltungsmodell kirchenrechtlicher Normen, das beinahe ausschließlich auf dem im Gesetz zum Ausdruck kommenden gesetzgeberischen Willen beruhe. Vielmehr sei eine Wiederkehr jener geltungstheoretischen Ansätze feststellbar, die dem ,,Normadressaten" keineswegs eine rein passiv-empfangende Rolle zuweisen. Der die kirchliche communio durchwaltende sensus fidelium auf der einen Seite, eine kritisch-hermeneutische, nach Sinnzusammenhängen fragende Methoden auf der anderen Seite werden neben dem Gesetzesbefehl zu aktiv mitgestaltenden Faktoren bei der Normfindung. Die Norm des Handelns müsse an Hand des Gesetzes durch einen rezeptionistischen Vorgang seitens des Volkes Gottes erst konkretisiert werden. Zu der sich aufdrängenden Frage, worin denn nun konkret-greifbar diese neue Normsicht zum Ausdruck komme, führt der Verfasser nicht nur die optative Sprache der Konzilsaussagen selbst, sondern auch den Richtlinien- und den Experimentalcharakter der neuen Gesetzgebung an. ,,Vorläufige Offenheit" sei ein immer wiederkehrender Tenor konziliarer und nachkonziliarer Gesetzgebung geworden.

Der Verfasser hat mit erstaunlichem Einblick nicht nur aus der Rechtsphilosophie und -theorie, sondern auch aus der Theologie und Ekklesiologie insbesondere des II. Vaticanums die für sein Thema relevanten Momente herausgeschält. Einmal mehr zeigt sich, daß ein Verstehen des Kirchenrechts als eines Rechts durchaus eigener Prägung ohne Erweiterung des Horizonts auf die eine Kirche (und ihr Recht) tragende Theologie nicht möglich ist. Daß eine Berücksichtigung dieses – in den letzten Jahren allerdings schon beinahe wieder zum Gemeinplatz gewordenen – Ausgangspunktes durchaus der naheliegenden Gefahr einer Verspiritualisierung und Dejuridisierung des Kirchenrechts entgehen kann, dafür hat der Verfasser ebenfalls einen überzeugenden Nachweis erbracht.

Bei der Komplexität des Themas kann es nicht ausbleiben, daß nicht sämtliche Positionen des Verfassers ungeteilte Zustimmung finden, bzw. daß da und dort Ergänzungen und Erweiterungen seiner Blickrichtung als Desiderata angemeldet werden können. So wäre es z. B. reizvoll gewesen, wenn die Frage der Normgeltung auch im Hinblick auf die Polarität zwischen Gesetz und richterlichem Urteil eingehender erörtert worden wäre. Zu dieser Frage finden sich nur vereinzelt eingestreute ,,obiter dicta", wobei eines davon zum Widerspruch reizt. Im Zusammenhang mit der Rechtsprechung der päpstlichen Gerichte bemängelt der Verfasser, daß die päpstlichen Gerichtshöfe unter Hinweis auf die päpstliche Autorität der argumentativen Auseinandersetzung ausweichen (254). – Für den an der richterlichen Rechtsfortbildung wohl in erster Linie in Frage kommenden Gerichtshof der SRR kann dieser Vorwurf aber nicht gelten, wie ein Blick in dessen umfangreiche Judikatur beweist, es sei denn, der Verfasser vermißt in den Urteilsbegründungen eine Argumentation zugunsten des Gesetzesrechts, was aber doch nicht Aufgabe des Richters sein kann.

Wenngleich die Ausführungen des Verfassers zum ius divinum positivum auf weite Strecken Zustimmung finden können, so scheinen sie mir in einem Punkt doch auch von einer gewissen Widersprüchlichkeit gekennzeichnet: Einerseits wird behauptet, in der Orthopraxie der Kirche komme es laufend zu Verifizierungen und Falsifizierungen überkommenen Verständnisses des ius divinum positivum (216), und es wird zustimmend Hollerbach zitiert, demzufolge in der Kirche Grundverfügungen nicht als „Vorgegebenheit", sondern nur als „Aufgegebenheit" verstanden werden dürfen (217). Andererseits wird aber dann doch von durch Konsens und Rezeption in einer bestimmten Epoche der Kirchengeschichte unverfügbaren, also irreversiblen Entscheidungen im Bereich des ius divinum gesprochen. Wenn Konsens und Rezeption seitens des Gottesvolkes absolute, d. h. an keine *Vor*gegebenheiten gebundene Gestaltungsprinzipien des ius divinum sind, dann ist nicht einzusehen, wieso eine einmal getroffene Entscheidung nicht wieder abänderbar sein soll, wenn der soziale und geschichtliche Kontext dies nahelegt? – Ist es nicht vielmehr doch so, daß es bestimmte Inhalte (auch rechtlicher Natur) gibt, die bereits *vor*gegeben, unverfügbar sind und dies nicht erst durch Konsens und Rezeption werden? Diesen käme daher nicht mehr die Funktion eines Gestaltungsprinzips des ius divinum positivum zu, sondern sie wären nur mehr eine Art Durchreiche, bzw. ein Modus des *Bekanntwerdens* von unverfügbar vorgegebenen Inhalten des ius divinum.

Der Verfasser konnte sich noch nicht mit den Entwürfen zum neuen CIC auseinandersetzen. Interessant wäre indes die Frage, inwieweit er die von ihm erarbeiteten Grundlinien nachkonziliarer Gesetzgebung im revidierten CIC verwirklicht sieht und in welchem Ausmaß diese neue Gesetzgebung vielleicht wieder einen Rückschritt bedeutet.

Linz *Bruno Primetshofer*

TUROWSKI LEOPOLD, *Ein Rechtsinstitut im Umbruch.* Das neue Ehe- und Familienrecht in kath. Sicht. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat.) (256.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Kart. lam. DM 34.–.

Der bundesdeutsche Gesetzgeber hat in den letzten Jahren ebenso wie der österreichische das gesamte Ehe- und Familienrecht einer umfassenden Neuregelung unterzogen. In besonderer Deutlichkeit wird hierbei die Interdependenz zwischen Rechtsnormen und gesellschaftlichem Wertbewußtsein aufgezeigt. Zum einen ist nämlich die Gesetzgebung Spiegelbild gesellschaftlicher Werteinsichten und -ansichten, zum anderen aber wird sie selbst zum bewußtseinsbildenden Faktor in der Gesellschaft.

Die vorliegende Arbeit ist aus der beruflichen Tätigkeit ihres Verfassers hervorgegangen, der nach einigen Jahren juristischer Praxis als Rechtsanwalt seit 1971 als Referent für Familienfragen beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn tätig ist. Sie setzt sich zum Ziel, einerseits die Hauptpunkte der Familienrechtsreform der BRD in einer systematischen Übersicht aufzubereiten und andererseits eine Antwort aus katholischer Sicht zu geben, wobei er sich, was letztere betrifft, auf die zahlreichen, von offiziellen wie offiziösen katholischen Stellen abgegebenen Beiträge zur Reformdiskussion des Eherechts stützt. So haben sich insbesondere das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Arbeitskreis Eherecht im Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn wiederholt mit sehr fundierten Stellungnahmen zur Ehe- und Familienrechtsreform zu Wort gemeldet. Bemerkenswert an diesen Stellungnahmen, die im Anhang des Buches teilweise im vollen Wortlaut wiedergegeben werden, ist schon der theoretische Ansatzpunkt: Bei einem grundsätzlichen und uneingeschränkten Bekenntnis zu den ehe- und familienrechtlichen Wertvorstellungen der katholischen Kirche wird auch die Position des staatlichen Gesetzgebers in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft anerkannt, wobei deutlich herausgestellt wird, daß vom staatlichen Gesetzgeber nicht verlangt werden könne, die kirchliche Sicht denen zwingend vorzuschreiben, die von anderen Wertungen bestimmt werden. Freilich dürfe aber angesichts dieses Wertpluralismus verlangt werden, daß der Staat dem einzelnen die Freiheit lasse, über die staatlichen Regelungen hinaus nach der Eheauffassung seiner Kirche zu leben. Des weiteren fällt an diesen Stellungnahmen auf, daß sie sich überwiegend auf Argumente stützen, die auch von jenen angenommen werden können, die zwar weniger an eine Kirche gebunden sind, die aber dennoch mit der Kirche in ihrem Bestreben übereinstimmen, Ehe und Familie auch in der staatlichen Rechtsordnung in bestmöglicher Weise in ihrer Existenz zu schützen. Obwohl also diese Aussagen aus dem Kreis der katholischen Kirche von vornherein auf eine breite Konsensbildung abzielten, ist dennoch festzustellen, daß der staatliche Gesetzgeber sich nur in sehr unzureichendem Maße seiner ethischen Verantwortung für die Grundwerte Ehe und Familie in der Gesellschaft bewußt geworden ist. Eine Betrachtung der neuen Gesetzgebung vermittelt eher den Eindruck, daß das Technokratisch-Pragmatische die Oberhand gewonnen hat. So kommt der Verfasser denn auch zu dem resignierenden Schluß: „Für die Familie selbst lautet das Fazit der neueren Rechtsentwicklung: Es gibt für sie eigentlich kaum noch Möglichkeiten, sich im staatlichen Gesetz wiederzufinden, geschweige sich wiederzuerkennen. Das staatliche Gesetz hat als Identifikationsfaktor kaum noch Bedeutung, es ist ein technisches Instrument zur Durchsetzung insbesondere von vermögensrechtlichen Ansprüchen, mehr nicht, mehr will es auch gar nicht sein . . . In dem Maße, in dem die Familie im staatlichen Gesetz ihren ‚Identitäts-Spiegel' verloren hat, muß auch ein Identitätsverlust der Gesellschaft selbst befürchtet werden." (25.)

Eine derartige Feststellung gilt insbesondere im neuen Scheidungsrecht, wo eine reine Fristenau-

tomatik dem Richter die Möglichkeit einer alle Vor- und Nachteile der Scheidung abwägenden Beurteilung nimmt: Nach dreijähriger Trennung kommt es nicht mehr auf das Einverständnis des anderen Ehegatten an, und nach fünfjähriger Trennung wird die Ehe selbst dann geschieden, wenn die Scheidung für den anderen Ehepartner oder für die Kinder eine besondere Härte bedeutet.
In der Diskussion um diese Frage wurde u. a. von katholischer Seite auf die negativen Auswirkungen dieser Lösung verwiesen: Letzlich habe es damit ein Ehegatte in der Hand, willkürlich die Dauer seiner Ehe zu bestimmen, da nach Ablauf einer bestimmten Frist auf jeden Fall seinem Scheidungsbegehren entsprochen werden muß.
Der österreichische Gesetzgeber hat in den einzelnen Phasen der Familienrechtsreform weitgehend ähnliche Wege beschritten wie der bundesdeutsche. Auch hier konnten die von der katholischen Kirche vorgebrachten Gegenargumente nichts Entscheidendes erreichen.
Das Buch Turowskis beschreibt ein spannendes Kapitel im Ringen um ein neues staatliches Eherecht. Es stellt die aus katholischer Sicht vorgetragenen Positionen zu den einzelnen Problemen des staatlichen Ehe- und Familienrechts dar. Bei seinen Vergleichen zwischen staatlicher und kirchlicher Eherechtsvorstellung geht der Verfasser – was das kanonische Recht betrifft – im wesentlichen vom CIC aus. Das im revidierten Entwurf vorliegende neue kanonische Eherecht ist noch nicht berücksichtigt. Seine Einbeziehung hätte vielleicht an einigen Stellen noch ergänzende Durchblicke ermöglicht.
Wenngleich sich der Verfasser nur mit dem Recht der Bundesrepublik Deutschland befaßt, bilden seine Ausführungen angesichts einer auf weite Strecken parallel laufenden österreichischen Gesetzgebung auch wertvolle Erkenntnisse für den österreichischen Leser. Wer immer sich mit den Leitlinien des neuen staatlichen Eherechts und ihrem Verhältnis zu kirchlichen (katholischen) Gesichtspunkten befassen will, wird das Buch dankbar zur Hand nehmen.

Linz *Bruno Primetshofer*

WEGAN MARTHA, *Ehescheidung – Auswege mit der Kirche.* (211.) Styria, Graz 1982. Kart. S 220.–, DM 29,80.

Dieses Buch der Grazer Advokatin, die auch der einzige weibliche und der einzige deutschsprachige Anwalt bei der S. R. Rota in Rom ist, hat sogleich nach seinem Erscheinen starke Beachtung gefunden. Es gibt zwar keine kirchliche Ehescheidung, es könnte jedoch viel Gewissensnot behoben werden, wenn das kirchliche Eherecht besser bekannt wäre; nach der Meinung der Autorin könnten etwa 30 % aller zivil Geschiedenen ihre Ehen auch kirchlich nichtig erklären lassen, wenn sie richtig beraten würden (und darauf Wert legten). Dieser Prozentsatz dürfte jedoch nach den Erfahrungen der kirchlichen Gerichte zu hoch gegriffen sein. Die Autorin bringt ihre Erfahrungen auf diesem Gebiet ein und möchte damit Hilfe leisten in einem heiklen Problembereich der kirchlichen Gemeinschaft. An Hand des geltenden Kirchenrechtes – und auch schon mit einem Blick auf den kommenden „Codex", soweit er schon berücksichtigt werden kann – wird das kirchliche Eherecht dargelegt, werden zugleich die Gründe aufgezeigt, welche die Kirche veranlassen, eine Ehe für nicht zustande gekommen, bzw. für nichtig zu erklären, zu annullieren. Die 3 Grundbedingungen für das Zustandekommen einer kirchlich gültigen Ehe sind bekanntlich die rechtliche Ehefähigkeit oder das Freisein von Ehehindernissen, der richtige und ehrliche Wille zur Ehe sowie die Einhaltung der vorgeschriebenen Eheschließungsform. Wenn eine dieser Bedingungen nicht erfüllt wird, ist die Ehe ungültig. Das wird an Hand von Beispielen erörtert. Ebenso werden die Möglichkeiten einer Auflösung der Ehe durch päpstliche Dispens bei Nichtvollzug, nach dem sog. Paulinischen Privileg und zugunsten des Glaubens dargestellt. Der Anhang enthält noch einige Dokumente der jüngeren Zeit, die bei Durchführung eines Eheverfahrens beachtet werden müssen. Seelsorger und Eheberater, Rechtsanwälte und Erzieher, Geschiedene, Wiederverheiratete, die Sehnsucht nach sakramentalem Leben haben, auch junge Leute, die vor einer Eheschließung stehen, können hier Klarheit, Rat und Hilfe finden. Die einfache und leicht faßliche Schreibweise helfen auch solchen zu einem richtigen Verstehen, der manchmal heikel scheinenden Materie, die nicht rechtlich geschult sind.
Bei der Benützung und Berufung auf dieses Buch zur Einleitung von kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren ist jedoch Vorsicht geboten. Es werden allzu leicht Hoffnungen auf einen raschen und günstigen Ausgang eines Eheprozesses geweckt. Die Urteilsfindung ist oft sehr schwierig, wie ja auch die Lösung anderer Probleme in der Praxis vielfach etwas anders aussieht als in den Schulbuchbeispielen.

Linz *Peter Gradauer*

KIRCHENGESCHICHTE

ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Lorch in der Geschichte.* (296.) Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 15. OÖ. Landesverlag, Linz 1981, Kart. S 288.–, DM 44.–.

Die österreichische Geschichtswissenschaft hat in den letzten Jahrzehnten eindeutig davon profitiert, daß Jubiläen zumeist in Verbindung mit Ausstellungen den Anlaß boten, die Forschung auf den entsprechenden Gebieten voranzutreiben und die interdisziplinäre Zusammenarbeit zu fördern. So bot die 1500. Wiederkehr des Todestags des heiligen Severin (gestorben 8. Jänner 482) auch den Anlaß, wichtige Stationen der Geschichte Lorchs von der Antike bis zur Gegenwart darzustellen. Obwohl der heilige Severin seinen vornehmsten Stützpunkt in Favianis-Mautern errichtete und vieles, wenn nicht der Großteil seines überlieferten Wirkens sich an Inn und Salzach ereignete, steht die Bedeutung von Lauriacum doch außer Frage. Sowohl Eugippius

wie sein Zeitgenosse Ennodius berichten vom Ortsbischof Constantius, dessen Amtssitz Lauriacum als einzige Sedes an der Donau bezeugt ist. Und es spricht für die Bedeutung des Ortes an der Ennsmündung, daß Rupert von Worms, der nach einer Pause von mehr als zweihundert Jahren als nächster Bischof im österreichischen Donauraum überliefert wird, seinen ersten Aufenthalt nach Regensburg hier in Lauriacum nimmt. Diese literarischen Zeugnisse stimmen in selten eindrucksvoller Weise mit dem archäologischen Befund der Laurentius-Kirche überein. Es war daher eine wertvolle Entscheidung des Herausgebers und Mitautors Rudolf *Zinnhobler*, zusammen mit mehr als einem Dutzend ausgewiesener Fachleute den vorliegenden Sammelband zu veröffentlichen. Die Beiträge behandeln die Römerzeit in ihren ereignisgeschichtlichen und rechtsgeschichtlichen Aspekten. Der Ausgräber von St. Laurentius legt seine Ergebnisse vor. Religionsgeschichtliche und kultgeschichtliche Untersuchungen runden das Bild. Dabei war in erster Linie desjenigen römischen Heiligen zu gedenken, dessen Memoria das Chorherrenstift St. Florian noch heute bewahrt. Der heilige Florian erlitt jedoch am 4. Mai 304 nicht allein das Martyrium, sondern zusammen mit ungenannten Gefährten.

Eberhard *Marckhgott*, der seit Jahrzehnten als Spiritus rector hinter allen Bemühungen um die kirchengeschichtliche Anerkennung Lorchs stand und steht, ist auch die Bergung oder, besser, Wiederherstellung des ,,Lorcher Reliquienschatzes" zu danken. Im besonderen war die Rolle zu untersuchen, die der heilige Severin in Lauriacum spielte. Die im Lande nie vergessene Eugippius-Vita des Heiligen entfaltete ein starkes Nachleben, dessen sich in erster Linie die Passauer Bischöfe, allen voran Pilgrim (971 – 991), bedienten. Lorch war der Sammelplatz, von wo aus die Heere Karls des Großen ins Awarenreich eindrangen, und hier residierte – wohl zumindest in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts – der Präfekt des bayerischen Ostlandes. ,,Als die Awaren, die jetzt Ungarn heißen", das karolingische Pannonien eroberten und die Donau aufwärts vorstießen, da entstand im Raum von Lorch die Ennsburg. Nicht weit davon wurde das Raffelstettener Zollweistum aufgenommen, wobei die Vita Severini terminologische Hilfeleistungen bot. Mit dem Sieg Ottos des Großen auf dem Lechfeld 955 endet die überregional bedeutsame Geschichte Lorchs. Aber die Tradition wird nicht aufgegeben. Sie ist geschichtsmächtig geblieben, sei es, daß es 1968 zur Ennser Pfarrteilung kam, sei es, daß im selben Jahr das Titular-Erzbistum Lauriacum mit dem ersten Titelträger Gerolamo *Prigione* errichtet wurde.

Der vorliegende Band ist durchaus willkommen zu heißen. Er ist von seinem Herausgeber als ,,Baustein" (7) bezeichnet worden. Bausteine müssen aber behauen werden, um zu passen, weshalb einige kritische Anmerkungen erlaubt seien. Zu bedauern ist, daß nicht weniger als sieben und noch dazu die allgemein geschichtlich wichtigsten Untersuchungen keine Originalbeiträge, sondern nur mehr oder weniger redigierte Neufassungen früherer Veröffentlichungen darstellen. Dies mußte zur Folge haben, daß – trotz aller Bemühungen – nicht überall der letzte Forschungsstand erreicht wurde. Auch wenn es die Pietät gebot, eine Arbeit des verstorbenen Erich *Swoboda*, des Initiators der Lorcher Ausgrabungen, unverändert abzudrucken, so hätte man 80, Anm. 17, die MGH-Ausgabe der Rupert-Vita an Stelle einer auch im Erscheinungsjahr 1937 längst überholten Edition einsetzen müssen. Im Nachwort zu Swoboda stellt Hansjörg *Ubl* neuere Literatur zusammen. Dabei fehlt jedoch Friedrich *Lotters* letzte Untersuchung (Vorträge und Forschungen 25), worin er sich nicht nur mit seinen Kritikern auseinandersetzt, sondern in vielen Fragen eine – gegenüber seinem Buch – vermittelnde Position einnimmt. Zu ,,St. Severin in Lorch" (128 ff) sei angemerkt, daß der allgemein geschichtliche Überblick über die Völkerwanderungszeit an der Donau überholte Vorstellungen wiedergibt. Das Gebiet war vor 488 nirgends Niemandsland, sondern unterstand Ravenna, wie der erstaunlich erfolgreiche Doppelfeldzug von 487/88 gegen die Rugier lehrt. Hingegen haben sich weder Eruler noch Thüringer in unserem Gebiet niedergelassen, sondern verstanden dieses als Ziel ihrer Raubzüge. Zinnhobler folgt in vielem Lotter, vor allem was die hervorragende weltliche Karriere Severins vor seiner Conversio betrifft. Ohne daran im allgemeinen zweifeln zu wollen, scheint die Identifizierung Severins mit dem gleichnamigen Konsul schon deswegen höchst unwahrscheinlich, weil sich der letztere zwischen 476 – 483, also unter der Herrschaft Odoakers, eine Inschrift an seinem Theatersessel im Colosseum anbringen ließ. Der Severinus-Name war nämlich keineswegs so selten, wie man gemeinhin annimmt; als zweites Gentilizium führte diesen Namen auch ein Boethius. Daß Odoaker Ufernorikum 488 aufgeben mußte, weil ihn die Ostgoten dazu zwangen (134), stellt eine Verkürzung des Sachverhalts dar. Ebenso schief ist die Ansicht, die nach Favianis und Umgebung umgesiedelten Römer seien ,,Föderaten der Rugier" geworden (143). Nichts hört man davon, daß im Lauriacum des Constantius eine Ausbildungsstätte für Kirchenrecht war und daß Ennodius darüber hinaus auch Aufschlüsse über den Haushalt des Ortsbischofs gibt. Was den frühmittelalterlichen Teil betrifft, so vermißt man die Stellungnahme zu einer für die Lorcher Geschichte wichtigen Untersuchung über die Reihenfolge der drei fränkischen Glaubensboten in Bayern. So wurde bereits vor einiger Zeit wahrscheinlich gemacht, daß Emmeram später als Rupert nach Regensburg kam. Dies bedeutet aber, daß der Awarenvorstoß über die Enns und die Zerstörung Lorchs auf die Zeit um 715 zu datieren ist, so daß Rupert zu Schiff in eine noch ,,heile" Civitas reiste. Darüber hinaus wurde bis jetzt auch immer übersehen, da Arbeo in seiner Emmeram-Vita ausdrücklich davon spricht, daß die Menschen westlich der Enns mit denen östlich des Flusses durch

Verträge verbunden waren, die freilich während der Kämpfe mißachtet wurden. Die Ansicht des Rezensenten, der darin Herbert *Klein* folgte, von einer merowingischen Verschwägerung der Agilolfingerherzöge ist nach eingehenden namenkundlichen Forschungen Eduard *Hlawitschkas* nicht mehr zu halten. Ähnliches würde vom Begriff ,,antikarolingische Adelsopposition" gelten, wenn man darin eine feststehende, einem politischen Lager ähnliche Partei sehen würde. Hingegen hat Karl *Brunner* jüngst gezeigt, wie dieser Begriff zu verstehen ist. Schließlich noch ein terminologischer Hinweis. Der Ausdruck ,,Indiculus Arnonis" wäre gegen eine ehrwürdige Wissenschaftstradition ersatzlos zu streichen, da er quellenfremd ist. Das gleiche gilt für die Übersetzung ,,Kurze Nachrichten" für ,,Breves Notitiae", die am besten als ,,Güterverzeichnis" zu übersetzen sind. Es ist das Interesse des Rezensenten, das diese auswählenden Bemerkungen veranlaßte. Sie sollten seinen Dank für den vorliegenden Sammelband nicht verkürzen, sondern unterstreichen.

Wien *Herwig Wolfram*

PRIGIONE GEROLAMO / ZINNHOBLER RUDOLF / KIRCHSCHLÄGER RUDOLF, *St. Severin heute.* (20.) Veritas, Linz 1982. Brosch. S 15.–.

Am 8. Jänner 1982 wurde zur 1500. Wiederkehr des Todestages des hl. Severin das Gedenken an diesen verdienstvollen ,,Apostel Noricums" besonders feierlich begangen. In der Basilika St. Laurenz in Enns-Lorch zelebrierte Mons. Gerolamo Prigione, Titularerzbischof von Lauriacum und Apostolischer Delegat in Mexiko, einen Festgottesdienst; in seiner Predigt unterstrich er die allgemeine Gültigkeit der Botschaft Severins. Bei der abendlichen Festakademie in der Stadthalle Enns hielt Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler den Festvortrag ,,St. Severin heute"; auch Bundespräsident Dr. Rudolf Kirchschläger hob in seiner Ansprache die Bedeutung und das verdienstvolle Wirken St. Severins hervor. Sie haben den Wortlaut ihrer Festreden für die Drucklegung zur Verfügung gestellt; so kann ein bescheidenes Heftchen mit einem bedeutenden Inhalt vorgelegt werden. Für die Teilnehmer an der erhebenden Feier bedeutet es eine wertvolle Erinnerung an die festlichen Stunden; darüber hinaus stellt es eine bleibende Dokumentation über einen historischen Tag dar.

Linz *Peter Gradauer*

HERTZ ANSELM / LOOSE HELMUTH NILS, *Dominikus und die Dominikaner.* (120 S. + 48 Farbtafeln.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 34.–.

In die Reihe der schon erschienenen Bildbiographien fügt sich dieser Band in gleicher Ausstattung würdig ein. Den Text bringt hier P. Anselm Hertz ein, der selber Dominikaner und dazu Ordenshistoriker ist, früher Prior in Walberberg, heute Professor in Rom. Obwohl Dominikus (1170–1221) nur wenige persönliche Spuren hinterlassen hat –, er hat keine Bücher geschrieben, seine Predigten wurden nicht aufgezeichnet, die Briefe sind bis auf einen verlorengegangen, die zeitgenössischen Berichte sind spärlich –, zeichnet der Vf. das Bild seines Ordensgründers anschaulich und einprägsam nach. Er widmet seine Darstellung anschließend noch 6 bedeutenden Dominikanern vom Hochmittelalter bis zur Neuzeit: Albert dem Großen, Thomas von Aquin, Heinrich Seuse, Fra Girolamo Savonarola, Fra Bartolomeo de Las Casas und Henri Dominique Lacordaire. Mit diesen ,,Dominikanischen Porträts" will der Vf. ,,etwas von der Fülle und Pluralität des Geistes aufscheinen lassen, die der Predigerorden manifestiert". Dabei wird keine einseitige Verherrlichung des Ordens und seiner Mitglieder geboten; es wird auch zu schwierigen Problemen, wie dem der Inquisition, an der die Dominikaner auch beteiligt waren, Stellung genommen. Der Meisterfotograf Helmuth Nils Loose, der auch die anderen Bände illustriert hat, hat die historischen Stätten in Spanien, Südfrankreich und Italien bereist und die Kunstwerke aufgesucht, die zum Heiligen und Ordensgründer in Beziehung stehen, und sie in eindrucksvollen Farbbildern festgehalten. Alle Freunde des Heiligen, seines Ordens und der Kirchengeschichte, werden diesen schönen Band sicher mit Freude und Gewinn durchblättern und lesen.

Linz *Peter Gradauer*

GRESCHAT MARTIN, *Die Reformationszeit I/II.* Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 5 und 6. (355 u. 23 Abb.; 355 u. 17 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Ln., je DM 79.–.

Das Unternehmen, einmal Kirchengeschichte in historischen Porträts von einer Vielzahl von Autoren, jungen und alten, international bekannten und weniger bekannten, fremdsprachigen und einheimischen, evangelischen und katholischen, behandeln zu lassen, finde ich zunächst originell und begrüßenswert.

Auch den Einleitungsessay von M. Greschat halte ich für ausgewogen und auch für einen Katholiken durchaus akzeptabel. Allein die Verteilung der 34 Charakterstudien entspricht leider nicht den vom Herausgeber angegebenen Schwerpunkten und damit seiner eigenen Route. Wenn man die 34 Reformationsporträts zunächst äußerlich betrachtet, so wird zwar das Geschehen der protestantischen Bewegung in seiner Vielfalt bis zu den Täufern, Spiritualisten und Schwärmern sichtbar. Auch die Politiker bekommen ihren Platz in dieser protestantischen Walhalla. Aber die Erkenntnis des Protestanten W. Maurenbrecher, die der Hrsg. im zitierten Einleitungsessay verwertet, daß das Reformgeschehen des 15./16. Jh. ein umfassendes war und, von Spanien und Italien her gesehen, nicht nur auf den deutschen Protestantismus zu beschränken wäre, das kommt in der Durchführung nicht zur Geltung.

Ich persönlich bin nicht der Ansicht (nur um ein Beispiel zu nennen), daß der liebevoll behandelte

Balthasar Hubmaier (I, 217 f.) mit seiner engen, fanatischen, epigonalen Gebrauchstheologie bedeutender und wirkmächtiger gewesen sein soll, als was das Corpus Catholicorum an Theologen aufzuweisen hat. Wenn man dem Philipp von Hessen (II, 185 ff) und Moritz von Sachsen (II, 295 ff) einen Ehrenplatz gibt, dann hätten ihn, um die Ausgewogenheit zu wahren und die künftige Entwicklung verständlicher zu machen, ein Leonhard von Eck oder irgendeiner der bayerischen Herzöge dieser Zeit mit gleichem Recht verdient. Nicht nur als Katholik findet man die Zeit nur sehr unvollständig charakterisiert ohne Namen wie Cisneros, Las Casas, John Fisher, Caritas Pirckheimer, Philipp Neri, J. P. Caraffa (Paul IV.), Petrus Canisius, Felizian Ninguarda und Franz Xaver. So bekommt das Ganze eine gewisse protestantische Provinzialität trotz der hervorragenden Porträts über Reuchlin (I, 33 ff), Erasmus (I, 53 ff), Lukas Cranach (I, 74 ff), Thomas More (I, 89 ff), Joh. Eck (I, 247 ff), Loyola (II, 29 ff), Karl V. (II, 147), Joh. Gropper (II, 171 ff). Diese Kritik soll jedoch nicht die beachtlichen Einzelbeiträge betreffen. Es würde auch zu weit führen, sie im einzelnen zu behandeln. Aber insgesamt scheint mir der Titel ,,Reformationszeit" unrichtig gewählt: Was hier vorliegt, ist eine interessante Geschichte des Protestantismus (16. Jh.) in Lebensbildern.

Regensburg-Wilhering *G. B. Winkler*

KÜPPERS KURT, *Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ* (1617–1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines kath. Gebetbuchs der Barockzeit. (XV u. 423.) (Stud. z. Pastoraltheol. hg. v. Kleinheyer/Meyer, Bd. 4) Pustet, Regensburg 1981. Ppb.

Die Trierer Doktorarbeit (betreut von B. Fischer, J. Steinruck) geht erfreulicherweise nicht die Bahnen modischer Trends geschäftstüchtiger Autoren theologischen Schrifttums, die heute manchem gefallen, morgen jedoch unlesbar geworden sind. Vf. konzentriert sich auf eine überschaubare Quelle, versteht es aber, von dieser Basis aus eine 300 Jahre andauernde Wirkungsgeschichte (bis zum ,,Gotteslob") glaubhaft zu machen. Wenn man bedenkt, daß sich heute ganze Universitätsinstitute (vor allem der Volkskunde und Germanistik) dieser Art von geistlicher Literatur annehmen, ist dieses Unternehmen wärmsten zu begrüßen. Denn die Literaturwissenschaft seit etwa 20 Jahren hat erkannt, daß man nicht nur die ,,Kathedralen" und ,,Paläste", sondern das gesamte Ensemble von ,,Straßenzügen" studieren müsse, um die Spitzenleistungen nicht zu isolieren und dadurch zu verfälschen. So wurde der Zeitgenosse und Bewunderer des zu Recht berühmteren Friedrich Spee (gest. 1633) vielfach als Nachahmer und Epigone verstanden und abgewertet. Das stimmt auch z. T. Nur schätzt man heute Literatur dieser Art wieder mehr, weil auch die Gegenwart von dem ererbten romantischen Genie- und Originalitätsbegriff abgekommen ist.

Die Autoren jener Zeit schämten sich nicht, mit Urteilsfähigkeit zu sammeln, auszuwählen und das nach ihrer Meinung Wichtigste zu tradieren. Sie verstanden sich bewußt als Vermittler des Trienter Konzils und seiner Lehren und setzten ihre künstlerischen und literarischen Fähigkeiten ein, um diesen Dienst einer katholischen Reform zu bewerkstelligen.

Wer sich die Mühe nimmt, diese, wie gesagt, nicht publikumswirksam aufgemachte Studie zu lesen, wird nicht enttäuscht werden. Es wird von den weltlichen Wissenschaften im obigen Sinn häufig geklagt, daß sich Theologen zu wenig um die Gebrauchsliteratur der Vergangenheit bemühen, so als ob sie dieses Aschenbrödel verachteten. Insofern ist es zu begrüßen, daß ein gelernter Theologe diese Arbeit geleistet hat. Nebenbei zeigt er auch wieder einmal, wie die katholische Reform von damals es verstanden hat, die ,,Medien" für eine wirksame Verkündigung zu verwenden. Denn die Autoren hatten damals keinerlei Bedenken, einer großen kirchlichen und klassischen Lehr- und Bildungstradition zu dienen. Das hindert sie nicht, auch persönlich intelligent und kreativ zu sein. Insofern scheint mir die Arbeit von Kurt Küppers in vieler Hinsicht ,,vorbildlich" zu sein.

Regensburg-Wilhering *G. B. Winkler*

ZIEGLER ADOLF WILHELM, *Ein Werk des Friedens.* Erinnerungen an die Militärseelsorge 1939–1945 in einem Gefangenenlager. (284 u. 12 Abb.). Wewel, München 1979. Efalin. DM 22.–.

Dieses Buch stellt eine wertvolle Ergänzung zur bisherigen Literatur über die Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus dar. In Form persönlicher Erinnerungen, die jedoch an Hand seither veröffentlichter Quellen geprüft und ergänzt werden, wird ein Bild über die Situation der Seelsorge in einem Gefangenenlager des Dritten Reiches (Moosburg) geboten. Die Zwangslage, in der sich die Kirche damals insgesamt befand, erforderte ein kluges Taktieren, das späteren Generationen als zu weich und nachgiebig erscheinen mag. Auch auf dem Gebiet der Gefangenenseelsorge kam es darauf an, die kleinen Freiräume in einem engmaschigen Netz kirchenfeindlicher Verordnungen und Maßnahmen geschickt zu nützen, um den Betroffenen noch die Gewißheit zu geben, daß die Kirche sie nicht vergessen hat.

So dankbar man Z. für seine Aufzeichnungen ist, so sehr hätte man sich eine andere Form der Darstellung gewünscht. Die Kapiteleinteilung nach sachlichen (statt chronologischen) Gesichtspunkten bedingt viele Überschneidungen, der weitgehende Verzicht auf Anmerkungen überfrachtet den Text mit trockenen Zitationen, die Scheu, in anderen Büchern bereits Behandeltes nochmals aufzunehmen, führt zu Sprüngen in der Berichterstattung und die allzu häufige Verwendung von Abkürzungen beeinträchtigt die Lesbarkeit. Als wichtiger Beitrag zur Geschichte der Seelsorge in der NS-Zeit ist das Buch jedoch sehr willkommen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

ZAUNER ALOIS / SLAPNICKA HARRY, *Oberösterreicher.* Lebensbilder zur Geschichte Oberösterreichs, Bd. 1. (268.) OÖ. Landesverlag, Linz 1981. Geb. S 248.–.

Mit vorliegendem Band beginnt das oberösterreichische Landesarchiv unter der Federführung von Alois Zauner und Harry Slapnicka eine Schriftenreihe mit Lebensbildern zur Geschichte Oberösterreichs. Die 16 Beiträge des 1. Bandes „Oberösterreicher" stellen 16 Persönlichkeiten unseres Landes dar, die auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens, der Kunst und Wissenschaft oder des kirchlichen Lebens Großes geleistet haben. Von den in leicht lesbaren, aber durchaus wissenschaftlich fundierten Essays behandelten Persönlichkeiten entstammen die meisten (11) dem 19. Jahrhundert; allen biographischen Darstellungen sind auch zeitgenössische Porträts beigegeben.
Für diese Biographien konnten 16 Verfasser gewonnen werden, die sich zum Großteil schon als Historiker (z. B. die genannten Herausgeber) oder fundierte Journalisten (Litschel, Wutzel), als Kirchen- oder Kunsthistoriker (Zinnhobler, Widder) einen Namen gemacht haben.
Die Lebensbilder folgender Oberösterreicher finden sich im vorliegenden Band: Der Befreier Oberösterreichs *Ludwig Andreas Graf Khevenhüller* (1683–1744) wurde von R. W. Litschel skizziert; der Künstler *Bartolomeo Altomonte* (1702–1783) von J. Sturm; der Jurist und Politiker *Anton Hye* (1807–1894) von H. Slapnicka; der Dachsteinforscher *Friedrich Simony* (1813–1896) von R. Lehr; der Topograph *Johann Ev. Lamprecht* (1816–1895) von K. Rumpler; der Historiker *Julius Strnadt* (1833–1917) von A. Zauner; der Dichter *Hermann Bahr* (1863–1934) von E. Widder; der Jurist *Michael Mayr* (1864–1922) von H. Slapnicka; der Linzer Bürgermeister *Josef Dametz* (1868–1927) von seinem Nachfolger E. Koref; die Schauspielerin *Hedwig Bleibtreu* (1869–1959) von W. Formann; der Komponist *Franz Xaver Müller* (1870–1948) von J. Mayr-Kern; *Franz Dinghofer* (1873–1936) von F. Mayrhofer; der Linzer Bischof *Josephus Cal. Fließer* (1896–1960) von R. Zinnhobler; der Politiker *Gustav Putz* (1900–1979) von E. Peherstorfer; die Künstlerin *Margret Bilger* (1904–1979) von O. Wutzel und schließlich der Admonter Abt *Koloman Holzinger* (1915–1978) von H. Tausch. Schon diese knappste Aufzählung gibt eine Ahnung vom Reichtum des dargebotenen Materials, das in einem solide gebundenen, handlichen Band vorliegt.
Etwas verwundert ist Rez. darüber, daß im an sich verdienstvollen Register bei fast allen Personennamen die Vornamen fehlen. Auch ist auf dem Titelblatt die Bezeichnung „Band 1" unterblieben!
Es ist zu wünschen, daß der Reihe „Oberösterreicher" ein langes Leben, ein fortschreitendes Wachstum und eine gute finanzielle Fundierung beschieden sei; dieser Wunsch ist aktuell, da in den letzten Jahrzehnten hoffnungsvolle Unternehmungen ähnlicher Art eines rasches Todes gestorben sind: Das „Biographische Lexikon von Oberösterreich", das von 1955 bis 1966 zwar 252 Biographien vorgelegt hat, macht einen eher unvollendeten Eindruck; dazu kommt, daß die „Schriftenreihe" zum vorhin genannten Werk es m. W. nur auf 2 Nummern gebracht hat. Hoffentlich gibt die Trägerschaft der „Oberösterreicher", das oö. Landesarchiv, die Gewähr für wissenschaftliche Gründlichkeit und eine lange Lebensdauer. Für die Gestaltung der weiteren Bände „Oberösterreicher" möchte Rez. noch wünschen, daß neben den „berühmten" Persönlichkeiten unseres Landes, deren Werke und Lebensdaten aus der vorhandenen Literatur relativ leicht abgelesen werden können, auch weniger klingende Namen, die aber auch Bleibendes für Staat und Kirche, Kunst und Politik geleistet haben, hier in Wort und Bild vorgestellt werden mögen. Neben der essayistischen Darstellung von Biographien wäre es aber auch ein Desiderat, ein „Lexikon der Oberösterreicher" in knappen lexikographischen Artikeln nach dem Vorbild des seit 1957 erscheinenden Werkes „Österreichisches biographisches Lexikon 1815–1950" und als Nachfolger zum immer noch brauchbaren „Krackowizer-Berger" von 1931 in die Wege zu leiten; auch hier müßten Vorarbeiten und Trägerschaft das oö. Landesarchiv gemeinsam mit dem Adalbert-Stifter-Institut des Landes Oberösterreich (Dichter- und Schriftstellerarchiv) übernehmen.
Der bereits angekündigte Band 2 der „Oberösterreicher" wird 21 Biographien bieten, die vom Altertum (hl. Severin) bis in die neueste Zeit reichen werden.

Stift Schlägl *Isfried H. Pichler, O. Praem.*

PASTORALTHEOLOGIE

BLOTH / DAIBER u. a. *Handbuch der Praktischen Theologie,* Bd. 2: Praxisfeld: Der einzelne/Die Gruppe. (424.) Mohn, Gütersloh 1981. Ppb. DM 68.– (Subskr. 62.–).

Während die bisherigen Lehrbücher der Pastoraltheologie (kath.) oder Praktischen Theologie (evang.) meist von den Höhen historisch-systematischer Kategorien gegen die Niederungen kirchlicher Praxis vorrückten, versucht dieses Handbuch einen Neuansatz auf dem Boden tagtäglicher gelebter Kirche. Grundsatzüberlegungen und nachprüfbarer Vollzug schlagen sich als Fälle – nicht Modelle – im Handbuch nieder und werden in Rezepte umgesetzt. Ein solcher Ansatz kann durchaus als konstruktiv bzw. pragmatisch-situativ bezeichnet werden.
Die Gesamtkonzeption des 4bändigen Werkes gleicht einem feinmaschigen Netzwerk, das über die kirchliche Wirklichkeit geworfen wird. Zwei Hauptbereiche werden in waagrechter und senkrechter Richtung in Beziehung gebracht; die Grundfunktionen der Kirche wie Verkündigung - Katechese - Seelsorge und Gemeindeleitung als Handlungsziele oder Obligationen (Verpflichtungen) werden in den drei Handlungsbereichen (Dimensionen) Praxisfeld „Der einzelne/Die Gruppe", Praxisfeld „Gemeinden" und Praxis-

feld ,,Gesellschaft und Öffentlichkeit" zur Anwendung gebracht. In diesen Handlungsfeldern lassen sich die pastoralen Situationen rekonstruieren oder projektieren, können erstarrte Gewohnheiten überwunden und ökumenische Prozesse in Gang gesetzt werden.
Die Handlungsziele haben durchaus eine dogmatische Funktion, insofern sie der Lehrtradition verpflichtet sind; sie werden sich daher insgesamt einer praktisch-theologischen Konzeption einfügen, ohne einer einzigen theologischen Position verhaftet zu sein.
In dem vorliegenden *Band 2* wird das Praxisfeld ,,Der einzelne und Die Gruppe" unter der Einwirkung bzw. unter dem Bedürfnis der Handlungsziele oder Obligationen ,,Verkündigung und Kommunikation", ,,Bildung und Sozialisation", ,,Seelsorge und Diakonie" und ,,Leitung und Organisation" dargestellt. Bei der Verkündigung geht es nicht nur um die Weitergabe des Wortes Gottes, sondern um einen offenen, dialogischen Prozeß in der Gruppe, der ein vielfältiges Kommunikationsgeschehen im Gebet, Gesang, Tanz, Spiel usw. auslösen kann. Das entspricht durchaus der Botschaft vom menschenfreundlichen Gott.
Das Handlungsziel ,,Bildung und Erziehung" befaßt sich nicht nur mit der Vermittlung christlicher Traditionsbestände, sondern versteht sich als ein kognitives, emotionales und soziales Lernen durch Identifikation, Nachfolge und kritische Aneignung. Es geht um ein Lernen der Praxis des Glaubens in der Teilhabe an der Gestaltung gesellschaftlicher Praxis der Kirche. Inhaltsaspekt und Beziehungsaspekt fließen im Gruppenlernen ineinander. An Hand von Analysen und unter Einbeziehung der empirischen Erziehungswissenschaften können die das religiöse Lernen hindernden Faktoren erkannt und überwunden werden.
Im Kapitel ,,Seelsorge und Diakonie" geht es um Hilfeleistung in den Nöten des Glaubens und des Lebens durch Seelsorge und Psychotherapie. Die Kombination beider ist nicht bloß ein Modetrend, sondern das Ergebnis einer langjährigen, oft schmerzlichen Erfahrung, daß Seelsorge frustriert ist, wenn nicht der ganze Mensch mit seinem leiblichen, sozialen, seelischen und geistigen Leben miteinbezogen wird. Wir sind unterwegs zu einer Theologie der inter- und transpersonalen Beziehungen. Die Bedeutung der Gruppe für die Glaubenserfahrung wird neu erkannt. Identität ist das Schlüsselwort. Gesprächshilfen, Selbsterfahrung, religiöse und christliche Erfahrung, Wege der Konfliktlösungen, Beichte, Sozialarbeit sind die gängigen Bereiche der Seelsorge. Die einzelnen Artikel bieten eine gute Einführung in die verschiedenen Methoden der Gruppendynamik und Psychotherapie, soweit sie für die Seelsorge relevant sind. Im letzten Kapitel, das sich mit dem Handlungsziel ,,Leitung und Organisation" befaßt, geht es um die Beziehungen zwischen Autoritäten und Gruppen. Gemeindeleitung ist gewöhnlich auf die Großgruppe mit schon entwickelten Organisationsformen bezogen; hier geht es um die Kleingruppe, um Subkulturen, Spontangruppen. Schon das heranwachsene Kind ist zwischen Elternhaus und Nachbarschaft in einen Reifungsprozeß verwickelt. Später setzt die Spannung zwischen dem Recht des einzelnen und den Notwendigkeiten des Gemeinwesens ein. Der Seelsorger muß Einblick gewinnen in die individuellen und sozialen Ursache-Wirkungszusammenhänge. Dem Jugendlichen muß auch die Freiheit zu eigenen Konfliktlösungsversuchen gewährt werden. Eindrucksvoll sind die Artikel über ,,Freunde" (H. Steinkamp), ,,Lehrer" (D. Baacke), religiöse Gruppen und Subkulturen (M. Schibilski) und ,,Spontangruppen" (R. Traitler).
Durch die große Zahl der Mitarbeiter gewinnt das Werk eine Fülle von Erkenntnissen, Methoden und Analysen, die durch das eingehaltene Ordnungssystem in einem übersichtlichen Rahmen gehalten werden. Eine weiterführende Literaturliste findet sich nach jedem Artikel, auch namhafte katholische Autoren sind dort zu finden. Das ganze Werk ist im ökumenischen Geiste verfaßt und trägt dazu bei, daß die christlichen Gemeinschaften einen Schritt nach vorne machen hin zur einen Kirche. Es ist nur zu hoffen, daß die weiteren Bände in rascher Folge erscheinen werden. Das Buch kann allen, die in der Seelsorge tätig sind, bestens enpfohlen werden.

Graz *Karl Gastgeber*

ARENDT HANS-PETER, *Bußsakrament und Einzelbeichte.* Freiburger Theol. Studien, 121. Bd. (615.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 74.–.

Diese Publikation stellt eine Dissertation dar, die 1979 bei der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. vorgelegt wurde. In der mittlerweile zu einer Flut angewachsenen Literatur zum Themenbereich Umkehr, Versöhnung, Buße, Beichte, Bußgottesdienst und Sündenvergebung liefert sie einen wertvollen Diskussionsbeitrag bei der Klärung der Frage nach der dogmatischen Möglichkeit sakramentaler Bußgottesdienste und der verbindlichen Form des Bußsakramentes. Daß die Untersuchung nicht in der Geschichte steckenbleibt, zeigen die sie eröffnenden und abrundenden Überlegungen, die sie in den Rahmen der vom Zweiten Vatikanum ausgehenden Impulse zur Reform des Bußsakramentes und deren Problematik stellen und abschließend behutsam formulierte Konsequenzen statuieren. Den Schwerpunkt der Ausführungen bildet die Rechtfertigung sowie inhaltliche Kennzeichnung der Einzelberichte durch das Tridentinum. Die Interpretation der Konzilsaussagen wird durch eine entsprechende Erhellung des reformatorischen Hintergrundes und eine sowohl geschichtliche wie auch sachliche Skizzierung der Erörterung des sakramentalen Sündenbekenntnisses in den Konzilsdebatten vor dem wie über das Bußsakrament vorbereitet. Auf diese Weise gelingt es, Argumentation und Formulierung der einschlägigen Konzilsverlautbarungen transparent werden zu lassen und zugleich ihren Verbindlichkeitsgrad zu eruieren.

Arendt kommt dabei zu dem Ergebnis: „In der Antwort auf die reformatorischen Einwände bestätigte das Trienter Konzil die Heilsbedeutung der bestehenden Beichte: Das individuelle Sündenbekenntnis leitet sich vom Auftrag Christi her, daß die Kirche den umkehrenden Sündern die Vergebung Gottes wirksam zu verkünden hat. Wenn sich der Christ vor dem Priester seiner schwerwiegenden Verfehlungen anklagt, unterwirft er sich in Reue dem Gnadengericht Gottes; er drückt seine Umkehr aus, um die Lossprechung zu empfangen. Daher bildet das persönliche Sündenbekenntnis eine wesentliche Voraussetzung der sakramentalen Absolution." (S. 296.) Kennzeichen des sakramentalen Sündenbekenntnisses sind seine Verankerung im göttlichen Recht und im Gedanken des Bußgerichts, seine Vollständigkeit und sein Verpflichtungscharakter im Rahmen des Kommunionempfangs. Die Auswertung der Konzilstexte erfolgt sehr vorsichtig und behutsam, sie orientiert sich äußerst gewissenhaft an den Möglichkeiten und Grenzen der Quellen. Die abschließende Auswertung der Trienter Ergebnisse versucht aus den Perspektiven heutiger Theologie dem Schuldbekenntnis als notwendigem Beitrag zur sakramentalen Buße gerecht zu werden und plädiert für eine gegenseitige Ergänzung von Einzelbeichte und Bußgottesdienst. Die Arbeit überzeugt durch ihre Objektivität, ihre Zurückhaltung und Ausgewogenheit im Urteil, ihre unbefangene und unpolemische Befragung der Quellen.

Schweiklberg *Christian Schütz*

PATZEK MARTIN, *Gottesdienste – nicht nur für junge Leute,* Bd. 2 (210.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1981. Plastikeinband. DM 24.–.

An Behelfen für die Feier der Eucharistie fehlt es gewiß nicht; diese Reihe ragt jedoch über viele Handreichungen dieser Art angenehm hervor. Dafür spricht die Tatsache, daß der 1. Bd. ein Jahr nach seinem Erscheinen bereits in 2. Aufl. vorliegt. Den 30 Gottesdiensten, die nach den Gesichtspunkten „Kirchenjahr, Maria und Heilige, Themen" geordnet sind, merkt man es an, daß sie in der Praxis einer Orts- und Personalgemeinde als besonders gestaltete Meßfeiern an Sonntagen, als Gottesdienste mit der Jugend und zum lebenskundlichen Unterricht wirklich gehalten wurden. Dabei sind sie auch für Wortgottesdienste verwendbar. Die Einführungen, Predigt-Stichworte, Fürbitten und sonstigen Anregungen sind imstande, zu einer anregenden und fruchtbringenden Mitfeier der Eucharistie mitzuhelfen.

Als besonders positiv ist zu vermerken, daß nicht eigene Orationen erfunden werden, sondern daß vielmehr das offizielle Meßbuch und das „Gotteslob" voll ausgeschöpft werden. Besonders dankbar werden sicher viele sein – vor allem bei der Vorbereitung von Wortgottesdiensten – für die praktischen Hinweise auf Möglichkeiten mit audiovisuellen Hilfsmitteln, wie Kurzfilm, Tonbild, Lichtbild, Schallplatte, Kassette, Tonband, Poster. Der Titel verspricht nicht zuviel: Gottesdienste – nicht nur für die Jugend. Man möchte diesen Bänden weite Verbreitung und den Benützern viel Freude an der Feier der Liturgie wünschen.

Linz *Peter Gradauer*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

KNAB D. / LANGEMEYER G., *Bildung;* ROMBACH H., *Leistung und Muße;* HALDER A., *Aktion und Kontemplation;* BRAKELMANN G., *Arbeit.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 8) (141.) Herder, Freiburg 1980. Geb.

Dieser Teil der in 30 Teilbänden geplanten Reihe beinhaltet die Themen Bildung (Doris Knab, Georg Langemeyer), Leistung und Muße (Heinrich Rombach), Aktion und Kontemplation (Alois Halder) und Arbeit (Günter Brakelmann). Warum gerade diese Stichworte gewählt wurden, wird weder ausführlich begründet noch in der Darstellung recht einsichtig gemacht, lediglich im Klappentext (4. Seite) kann man einige stichwortartige Hinweise dafür finden. Natürlich besteht in unserer Gesellschaft ein nicht zu übersehender Zusammenhang zwischen den angeführten Bereichen, doch bestehen auch mit anderen Bereichen von der Bildung her Verbindungen, die nicht weniger wichtig sind. Überhaupt kommt streckenweise die Argumentation in der eher lexikalen Darstellungsweise zu kurz. So wohltuend die knappe und direkte Gedankenführung in vielen Passagen andererseits wieder ist, so ist sie besonders beim Kapitel Bildung und Glaube doch allzu kurz geraten. Die Beziehung dieser beiden Bereiche ist wohl doch um einiges vielfältiger, komplizierter und auch problemhältiger, als es hier scheinen mag.

Da sind die anderen Kapitel schon besser geglückt, vor allem das über die Arbeit. Es mag dies vielleicht an den Themen liegen, sicher aber auch an der Behandlung.

Linz *Franz Stauber*

PESCH OTTO HERMANN, *Gesetz und Gnade;* TÖDT HEINZ EDUARD, *Frieden;* GRÜNDEL JOHANNES, *Strafen und Vergeben.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 13) (168.) Herder, Freiburg 1981. Geb.

Die lexikalische Reihe „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" stellt sich die Aufgabe, Glaube und Gesellschaft in ein produktives Gespräch zu bringen. Dabei kommt vor allem die jüngere bundesdeutsche universitäre Prominenz zu Wort.

Otto Hermann Pesch, Prof. f. Systematische Theologie/Kontroverstheologie am Fachbereich Evang. Theologie der Univ. Hamburg, liefert zu Stichwort „Gesetz und Gnade" den *umfangreichsten* Beitrag (5–77).

Pesch vollzieht zunächst einen Gang durch die Theologiegeschichte, um mit großer Akribie eine Art geraffter Dogmengeschichte von Gnade und Gesetz zu bieten. Sein Ergebnis: die mit Gnade und Gesetz gemeinte Sache sei die Grundaussa-

ge theologischer Anthropologie und theol. Ethik, nur sei sie heute mit den alten ,,Worten" (gemeint ist wohl ,,Begriffen") nicht mehr zu vermitteln (47). Im Abschnitt ,,Gesetz und Gnade und die Weltverantwortung des Christen" setzt sich Pesch mit den älteren und jüngeren Konzepten auseinander, nach denen die Christen Gesetz und Gnade in Weltverantwortung haben umzusetzen versucht. Nach ihm sind die protest. Zwei-Reiche-Lehre und die kath. Naturrechtslehre bei der Lösung konkreter Problemlagen wenig hilfreich (50). Die Königsherrschaft-Christi-Lehre Karl Barths habe sich in der NS-Zeit bewährt, zeige aber Züge der Willkür bei der analogen Übertragung theol. Einsichten auf die Gesellschaft. Die Konzepte ,,Politische Theologie" und ,,Theologie der Befreiung" verleiteten zu ,,biblizistischer Kurzschlüssigkeit" (54) und machten politische Ermessensfragen zu christl. ,,Bekenntnisfragen". Das Konzept ,,Grundwerte" leide unter dem Dilemma, ob man christlich begründete Grundwerte einer pluralen Gesellschaft als allgemeinverbindlich geltende Werte vorlegen dürfe. In seinem fünfseitigen Kernstück legt Pesch dar, wie er das Konzept ,,Gnade als Prinzip politischen Handelns" sieht (56–61). Der ,,Umsetzungsbegriff" könnte sein die ,,unantastbare Würde der Person" (57), der sich in manchen westeuropäischen Verfassungen bereits niedergeschlagen habe. Aber generell gelte: Gnade enthebt nicht der ,,Pflicht vernünftigen Nachdenkens" (60). Das alles ist nicht überwältigend neu, neu ist die Ableitung, wobei die Frage offen bleibt, ob es für den Christen ein ,,Prinzip" gibt, aus dem sich sein vernünftiges Nachdenken speisen könnte. Auf ein solches wollte das Naturrechtsdenken immerhin mit dem Begriff ,,Natur" hindeuten.

Der zweite Teil des Bandes behandelt das Stichwort Frieden (79–119). Er stammt von Heinz Eduard Tödt, Professor für Sozialethik und Systematische Theologie in Heidelberg. Tödt stellt die These auf, daß ein wissenschaftlicher Friedensbegriff bislang nicht gelungen sei und trägt dem Rechnung, indem er Indikatoren sucht, die anzeigen, ob Lebensprozesse sich in Richtung des Abbaus von Unfrieden bewegen. Hier lassen sich eine Menge christlicher Impulse für eine profane Praxeologie des Friedens aufzeigen.

Tödt schließt sich der Auffassung an, daß die Lehre vom bellum iustum ihre Geltung verloren habe, denn beim atomaren Verteidigungsfall lasse sich der Schutz der Zivilbevölkerung nicht mehr gewährleisten (106). Bezüglich der nuklearen Abschreckungsrüstung sieht Tödt nur auf dem barthianischen Flügel des Protestantismus, repräsentiert durch Helmuth Gollwitzer, ein klares Nein, ansonsten weder in der evangelischen noch in der katholischen Kirche (106).

Die theologischen Aspekte von Unfrieden und Frieden sind knapp behandelt. Aus der Bibel lassen sich nach Tödt schwerlich moralische Prinzipien für die heutige Friedensethik ableiten (111). Interessant ist der Gedanke der ,,Konziliarität" (112), d. h. das bürgerlich beratende Miteinander bei gleichzeitiger Verschiedenheit der (protestantischen?) Teilkirchen. Nur so sei die innere Friedensfähigkeit der Kirche glaubhaft. Tödt plädiert dafür, daß die Christen sich auf den Beitrag der Friedensforschung einlassen und ,,ihn in die Perspektive des Evangeliums rücken" (115), um daraus zu handeln.

Wie gesagt, keine Ethik, sondern eine Praxeologie des Friedens im Licht des Evangeliums, als solche gut lesbar und empfehlenswert.

Johannes Gründel, Prof. f. Moraltheologie an der Univ. München, stellt sich im *dritten Teil* des Bandes dem Stichwort ,,Strafen und Vergeben" (111–160). Bei der Suche nach dem innerweltlichen Sinn der Strafe schließt er sich der gängigen Kritik der bisher geltenden Strafrechtstheorien und ihrer Hauptvertreter an, wobei der Grundtenor der ist, daß man die Idee der Vergeltung bislang überstrapaziert habe. Er bekennt sich offenbar dann ebenfalls zur komplexen Strafrechtstheorie (,,dialektische Vereinigungstheorie", 140), die den Vergeltungs- und/oder Sühnegedanken nicht völlig fallenläßt. Das Strafrecht werde immer ein Kompromiß zwischen Schuldstrafrecht und Maßnahmenstrafrecht (zum Schutze der Gesellschaft und zur Resozialisierung des Täters) sein. Die völlige Trennung vom Schuldgedanken sei verhängnisvoll.

Dem transpersonalen Element, das in jeder individuellen Schuld enthalten ist (hier wird der Erbschuldgedanke wenig hervorgehoben), soll die Gesellschaft durch eine starke Bemühung um Resozialisierung des Täters Genüge tun. Heute tendiere die Gesellschaft zurecht zu einem juridischen Schuldbegriff. Eine völlige Trennung des juridischen Schuldbegriffes vom moralischen wäre aber verhängnisvoll (145). Keine Strafe ohne Schuld, aber nicht alle Schuld auf Erden sei zu rächen. ,,Die Funktion der Strafe wird zunehmend der Rechtsgüterschutz sein" (146), wobei die Metaphysik möglichst zurücktreten soll.

Ein bißchen mehr theologischer ,,Metaphysik" hätte indes dem Teil ,,Strafe-Sühne-Vergebung aus christlicher Sicht" sicher nicht geschadet. Bemerkenswert ist zunächst, daß der forensiche Strafbegriff, wonach Strafe als etwas der Schuld nachträglich von Gott Auferlegtes erscheint, völlig fallengelassen wird. Die Sünde in ihren Auswirkungen ist bereits die Strafe (154). Hier wird eine Tendenz der kath. Theologie der letzten beiden Jahrzehnte ,,festgeschrieben". Biblisch sei die somit ,,automatisch" eintretende Strafe Sühne mit dem Zweck, den Schuldigen zum vergebenden Gott hinzukehren. Dem entspreche im profanen Bereich die Kategorie der Resozialisierung. Gründel stellt die These auf, das abendländische Strafrecht sei niemals verchristlicht worden. Verchristlichung würde nach ihm bedeuten, im profanen Bereich den medizinalen Charakter der Strafe, ihre resozialisierende Sinnkomponente, effektiver zu machen und stärker in den Vordergrund zu stellen (156).

U. E. fehlt die – freilich nur mit ,,metaphysischer Theologie" zu leistende – Auseinandersetzung mit der Aussage der Bibel, jede Autorität käme von Gott, und damit auch ihre Rechtsvollmacht

zur Strafverhängung. Und wenn Gott Strafe will, will er sie *sowohl* zur sühnenden Wiedergutmachung *als auch* zur Umkehr des Herzens des Sünders, oder *nur* zur Umkehr des Herzens (im Sinne einer reinen poena medicinalis)? M. a. W.: Es fehlt u. E. eine präzise Auseinandersetzung mit dem harten Kern der Satisfaktionstheorie. Ein Theologe sollte es schon wagen, etwa in folgende Richtung zu denken: Wenn die Schöpfung Teilhabe an der Gutheit Gottes ist (I. Vaticanum!), dann wird durch die Sünde, die die Schöpfung qualitativ verdirbt, die Ausstrahlung der Gutheit Gottes in den Dingen vom Sünder unterbunden. *Muß* nicht Gott wollen, daß der Sünder die von ihm geschädigte und ausgebeutete Wirklichkeit der Schöpfung wiederherstellt? Und ist dieser Wille des Sünders nicht erst dann existentiell echt, wenn er in leidender Anstrengung positive Aufgaben in der Welt zu erfüllen sucht? In leidender Anstrengung (eben Sühne) bewährt sich die neue Liebe des Sünders.
Diese kritischen Anmerkungen schmälern indes nicht den gedanklichen Reichtum und den Wert dieses Teilbandes der enzyklopädischen Bibliothek.

Linz *Georg Wildmann*

KERN W. / NIEMANN Fr.-J., *Theologische Erkenntnislehre.* (188.) Patmos, Düsseldorf 1981. Kart. DM 19.80.

Die Fundamentaltheologie hat in den letzten Jahren ihr Blickfeld enorm erweitert. Daß sie dabei den angestammten Gegenstandsbereich nicht aus den Augen verloren hat, zeigt das vorliegende Buch. Es ist aus gemeinsamen Vorlesungen des Innsbrucker Fundamentaltheologen und seines Assistenten erwachsen. Von der Intention her will das Buch zunächst eine Studienunterlage für Studierende der mittleren Semester sein. Knappe und präzise Reflexionen begleiten die übersichtlich dargebotene Standardinformation zu folgenden Themen: Klärung des Begriffes der Theologie; Theologie zwischen Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit; die Funktionen von Schrift, Tradition, Dogma und Lehramt. Da es sich um eine Erstinformation handelt, nehmen die Vf. in Kauf, daß insbesondere die historischen Einblendungen skizzenhaft bleiben. So wirken Niemanns Ausführungen etwa zum Verhältnis des Lehramtes zur aufkommenden kritischen Bibelforschung etwas harmonisierend. Aufs Ganze gesehen liegt jedoch eine recht brauchbare theologische Erkenntnis- und Methodenlehre vor, die, wie angekündigt wird, in Kürze durch eine größere Fundamentaltheologie, an der mehrere Fachleute mitarbeiten, fortgeführt werden soll. Wer das vorliegende Buch zur Hand nimmt, wird wohl mit Interesse der angekündigten Neuerscheinung entgegensehen.

Linz *Erich Ortner*

GÖSSMANN ELISABETH, *Die streitbaren Schwestern.* Was will die feministische Theologie? (142.) Herderbücherei Bd. 879. Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 6.90.

Um gerecht zu würdigen, was Frau Gössmann über ihre „streitbaren Schwestern", die feministischen Theologinnen, schreibt, ist es nötig, vorerst einiges über sie selbst zu sagen.
Die Autorin hat sich in den fünfziger und sechziger Jahren im deutschen katholischen Sprachraum große Verdienste um eine theologisch-philosophische Anthropologie der Geschlechter erworben, wobei es ihr vor allem um die Unableitbarkeit des Frauseins vom Mannsein ging, einschließlich so konkreter Konsequenzen wie einer neuen Sicht der Berufstätigkeit der Frau (vgl. 113–115). Sie schuf sich damit nicht nur Freunde, was sich u. a. auch in einer sehr bewegten beruflichen Laufbahn spiegelte.
Es gehört nun zur Tragik dieser in mancher Hinsicht bahnbrechenden Frauengeneration, daß sie auch von der neu aufbrechenden Frauenbewegung entweder nicht rezipiert oder als überholt betrachtet wurde. Warum das so ist, kann vielleicht eine Auseinandersetzung mit diesem ihrem Buch über feministische Theologie erhellen.
Zum Inhalt: Nach einem von ihr selbst als „sporadisch" (29) bezeichneten Überblick über heutige feministische Richtungen behandelt sie weniger „die vorwiegend als religiös-soziale Bewegung zu verstehende feministische Theologie", sondern legt den Schwerpunkt „der Herkunft und bisherigen Arbeit der Autorin entsprechend" auf die Motive und Ergebnisse der theologischen Frauenforschung (16). Sie zieht diesen Problemkreis mit seinen Fragestellungen und Lösungsversuchen durch Exegese, Bibeltheologie, Patristik und Scholastik bis zur Gegenwart durch.
Die Vorzüge des Büchleins liegen daher in einer kundigen, fairen, sachlichen und kritischen Auseinandersetzung mit den Fragen und Ergebnissen, die sich einer solchen Frauenforschung in den geistesgeschichtlichen Etappen der Kirchengeschichte stellen. Hier kommt das umfassende Wissen der Verfasserin, ihre langjährige intensive Beschäftigung mit Theologiegeschichte und ihre Fähigkeit zur Darstellung zum Tragen.
Es spricht auch für die menschlichen Qualitäten von Frau Gössmann, daß ihr Buch weder Ressentiments gegen die Kirche noch Seitenhiebe gegenüber Feminismus und feministische Theologie enthält, was ihr besonders hoch anzurechnen ist, da sie in mehr als einem Sinn Betroffene ist. Die geistige Herkunft und Selbstbescheidung der Verfasserin bedingt aber andererseits einen weitgehenden Ausfall an Auseinandersetzung überall dort, wo Feminismus und feministische Theologie existentielle Anfragen an jede einzelne Frau richten. Auch die Etappen der Entstehung der feministischen Theologie, der Impuls des gemeinschaftlichen Lebens und Lernens der amerikanischen Theologieprofessorinnen und ihrer Studentinnen, gelegentlich sogar Fachthemen der feministischen Theologie, kommen dabei zu kurz. Was Frau Gössmann den „feminologischen Aspekt" nennt, der die einzelnen theo-

logischen Disziplinen durchdringen soll, trifft sich nur teilweise mit dem Selbstverständnis und der Praxis feministischer Theologie und verstellt auch etwas den Blick auf die Vielfalt möglicher Formen der Beziehungen zwischen den herkömmlichen theologischen Disziplinen und der feministischen Theologie. Die Autorin bedient sich überdies öfters eines Wissenschafts- und Methodenbegriffs (vgl. 15, 40), der von den Anfragen heutiger Erkenntnissoziologie noch nicht angefochten scheint. Gelegentlich schlägt ein gegen Frauen gerichtetes Vorurteil durch (74 f), oder gehört das genus litterarium eines kritisierten Buches besser beachtet (67 f). Das Selbstzitat auf S. 114 schließlich zeigt in geradezu tragischer Weise, daß die Verfasserin auch bei ihrem Einsatz für die Frauen, ohne es zu merken, männlichen Maßstäben verhaftet blieb. Leiden und Leidenschaft von Frauen, die sich gegen Fremdbestimmung wenden und daher auch kritisch Wissenschaft hinterfragen, kommen nicht authentisch zur Sprache. Vermutlich liegt hier die Wurzel der feministischen Kritik an Frau Gössmann: Diese Frauen können ihren eigenen Kampf, ihre eigenen Fragen und Sorgen in einer solchen Denkweise nicht wiedererkennen. Beachtet man aber die von der Autorin selbst getroffene Einschränkung, daß es hier weniger um den existentiellen Bezug, sondern um einen wissenschaftlichen Teilbereich der feministischen Theologie geht, nämlich eben um Frauenforschung, trifft man hier auf eine Arbeit, die im deutschen katholischen Sprachraum so qualifiziert nur von Frau Gössmann geschrieben werden konnte. Ihre intellektuelle Redlichkeit läßt die Hoffnung wachsen, daß die verschiedenen Schwestern einander in ihrem gemeinsamen Anliegen noch näherkommen.

Innsbruck *Herlinde Pissarek-Hudelist*

LOTZ JOHANNES B., *In jedem Menschen steckt ein Atheist.* (192.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Geb. DM 29.80.

Die Auseinandersetzung mit dem Atheismus ist gegenwärtig nicht nur eine philosophische Diskussion zwischen möglichen Weltanschauungen, sondern sie setzt sich fort in den persönlichen Lebensbereichen vieler Menschen. Auch gläubige Menschen sehen sich den Anfechtungen des Atheismus ausgeliefert und fühlen sich gegenüber seinen Anfragen nicht immun.

Das Buch von J. B. Lotz beinhaltet eine sehr grundsätzliche Darstellung des Atheismusproblems. In einem 1. Teil ist die Rede vom Menschen, seiner Gefährdung (er kann die Dinge verfehlen, am Du scheitern oder sein Ich maßlos übersteigern) und seinen Möglichkeiten (Personwerdung im Umgang mit den Dingen, mit dem Mitmenschen und mit sich selbst). Im 2. Teil wird der Weg vom Sein zum personalen Gott beschritten. Die Gefahr des Atheismus lauert, wie Lotz aufzeigt, nicht nur in der Ablehnung eines personalen Gottes, sondern auch in einer zu menschlichen Vorstellung eines persönlichen Gottes. Im 3. Teil wird dann der Gott des Christentums zur Sprache gebracht und damit die Fragestellungen einer christl. Gotteslehre. Mit der Überlegung, wieweit auch das Christentum am Atheismus mitschuldig ist, wird dieser Teil abgeschlossen.

Die Ausführungen des Buches gehen zum Großteil auf Vorlesungen zurück, die der Verfasser im WS 80/81 in der Gregoriana in Rom gehalten hat. Der Inhalt ist anspruchsvoll und erschließt sich nur einem Leser, der bereit ist, sich in die dargelegten Gedanken zu vertiefen.

Gerade eine derartige Auseinandersetzung ist jedoch lohnend, da man nur auf diese Weise zu den eigentlichen Fragestellungen und – soweit möglich – auch Antworten stößt. Was Lotz gelungen ist – und dies verrät eine lange Beschäftigung mit diesem Thema – ist eine Übersetzung der alten klassischen Formulierungen in die Denkweisen des heutigen Menschen. Ein Musterbeispiel dafür ist die Ausdeutung der Begriffe „ungetrennt" und „unvermischt" des Konzils v. Chalzedon. Eine Formel, die vielen reichlich theoretisch erscheint, wird in ihrer Bedeutung für Geschichte und Gegenwart durchschaubar.

Linz *Josef Janda*

SOZIALWISSENSCHAFT

PFÜRTNER STEPHAN H. / HEIERLE WERNER, *Einführung in die katholische Soziallehre.* (186.) Wissensch. Buchgemeinschaft, Darmstadt 1980. Kart. DM 41.–.

Die vorliegende Arbeit versteht sich – unter Hinweis auf das Ausmaß des Sachgebietes und den geringen zur Verfügung stehenden Raum – als Einführung. Die Autoren waren sich aber bewußt, daß sie sowohl Sachdiskussionen anregen könnten, als sie auch praktische Impulse zu sozialem Handeln geben wollten, wobei „praktische Handlungsorientierung" im Blick auf die „kirchliche Basis" intendiert war. Der Rezensent sieht vor allem einige Herausforderungen zur Sachdiskussion vorliegen, die besonders den von Pfürtner behandelten 1. Teil des Buches betreffen, in der Hauptsache allerdings seine Sicht von der Trägerschaft der kath. Soziallehre sowie ihrer Methode und inhaltlichen Kompetenz, also mehr eine Diskussion über kath. Soziallehre als über konkrete soziale Fragen. Pfürtner stellt auf den Wandel ab, wobei ihm das Vaticanum II den Wendepunkt markiert: vorher, seit Rerum novarum, sei kath. Soziallehre weitgehend Lehre der Päpste gewesen, nun zeichne sich langsam „ein Wandel zugunsten einer größeren Streuung und Vielgestaltigkeit in der Trägerschaft" ab (15). Damit verbunden würde nunmehr die „Soziallehre der römisch-katholischen Kirche umfassender und hatte „sehr unterschiedliche Auffassungen, zum Teil mit erheblichen Divergenzen, zu den gesellschaftlichen Problemen" gewonnen (17). Der Autor beruft sich dabei inhaltlich auf die politische Theologie und auf die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und Afrika mit ihrer Tendenz für einen Sozialismus. Diese inhaltliche Ausweitung wäre möglich geworden durch das Auftreten einer neuen Trägerschaft von katholi-

scher Soziallehre, die früher beschränkt war auf die Aussagen der Päpste und Konzilien zur gesellschaftlichen Ordnung, ,,allenfalls noch (durch) die Beträge katholischer Fachgelehrten . . ., die mit jenen Lehren in Einklang stehen und sie auslegen" (28). Diese neuen Träger sind ,,konziliare oder synodale Kräfte", besonders dynamisch aber ,,,frei-kirchliche' Kräfte", die der traditionellen Trägerschaft möglicherweise kritisch gegenüberträten, ,,freilich unter Bewahrung einer letzten kirchlichen Solidarität". Dabei entscheiden über diese nach Pfürtner die Träger selbst. Für eine Einführung wahrlich eine gehörige Fracht von Problematik und auch von eher schwach belegten und belegbaren Hypothesen, was katholische Soziallehre – der Autor schreibt sie anscheinend bewußt ,,klein" – sei. Dadurch kommt viel Detail zur Sprache unter Rücksicht auf die vertretene These, während vieles aus Geschichte, Entwicklung und gegenwärtiger Lage der katholischen Soziallehre und ihrem Verhältnis zur Soziallehre der Kirche zu kurz kommt, und, was für einen Anfänger als Leser auch schwerer wiegt, eine Einführung in Grundbegriffe fehlt. Das nicht verwunderliche Engagement des Autors, der von der (Moral-)Theologie bekanntlich herkommt, für soziale Praxis der ganzen kirchlichen Gemeinschaft – hier hätte er z. B. viel Nutzen aus dem Schlußdokument der II. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla aus 1979 und dessen Worte zur Soziallehre der Kirche (Nr. 472) ziehen können – geht gegen die naturrechtliche Tradition der kath. Soziallehre und der Sozialethik. Er begünstigt die theologische Methode, wie er ebenso die Lehrkompetenz der kirchlichen Hierarchie mit seiner Erwartung konfrontiert, sie möge ,,der Achtung vor dem konkreten Menschen und seiner Gewissenshoheit auch in der eigenen Kirche größere effektive Geltung verschaffen" (46). Ein namentlich genanntes konkretes Anliegen ist ihm dabei die Aufhebung des priesterlichen Pflichtzölibates (!). So kann man denn nicht umhin, Pfürtner vorzuwerfen, bei aller Fülle an beigebrachtem Material eine einseitige Auswahl zugunsten seiner These zu treffen, wie er auch sowohl im historischen Ablauf als in der Gegenwart der Breite und dem Kern katholischer Soziallehre – schon in der Auswahl und Zitation der Repräsentation – nicht gerecht wird. Die Kernpunkte seiner Darstellung und ihre Wahrheitsgehalte sind eigentlich schon vielfach in Diskussion; hier liegt nur ein gewiß beachtlicher, weiterer Beitrag vor. Wenn man es so verstehen mag, auch eine Einführung in den Problemstand.

Mit Interesse schlägt man dann den 2. Teil mit den ausgewählten Problemen auf, die P. Heierle SJ zusammengestellt hat. Eigentum; Arbeit; Kapital und Arbeit; Koalitionsrecht; Gewerkschaften; die Aufgabe des Staates; Lohn; Kapitalismus; Sozialismus; Mitbestimmung; Krieg und Frieden; Dritte Welt, weltweite Gerechtigkeit; Umwelt, Grenzen des Wachstums werden herausgegriffen. Die Reihenfolge der Themen wird eher aus der historischen Abfolge gewonnen, wie sie als Schwerpunkt in der kirchenamtlichen Soziallehre nach Meinung des Autors aufgegriffen worden waren. Im Gegensatz zu Pfürtners Hypothese wird hier praktisch nur an Hand ,,kirchenamtlicher Dokumente" die Entwicklung der ,,katholischen Soziallehre" zu einigen ,,wichtigen Sachfragen im Laufe der Zeit" dargeboten (75). Als Interpreten werden hauptsächlich einige angesehene Fachvertreter der kath. Soziallehre aus der Bundesrepublik Deutschland herangezogen, allen voran ihr Altmeister O. v. Nell-Breuning. Der Autor dieses Teiles bewegt sich daher in der Diskussionsbreite probater Meinungen über Akzentverschiebungen in der Entwicklung der Soziallehre der Kirche, wobei er eher die Interpretation auf Wandel hin zu progressiv geltenden Positionen unterstützt. Insoweit deckt er sich mit den Tendenzen Pfürtners, ohne aber so weit zu gehen wie dieser. Auch gibt er zu, daß es über die Richtigkeit der gewählten Interpretationen jeweils verschiedene Meinungen gibt. So bleibt er doch informativ und sachlich. Der Leser kann sich über die Akzentverschiebungen selbst an Hand der Textstellen ein Bild machen und lernt den Diskussions- und Problemstand ebenso kurz kennen wie wichtige Lehraussagen in der historischen Abfolge zu den Themen. Dieser Teil kommt somit einer Einführung am nächsten und kann als erste Information gut gebraucht werden, wenn man keine Systematik im Bereich der Prinzipien sucht. Doch gerade die von Pfürtner monierte aktuelle praktische Sicht der sozialen Probleme mit ihrem Sitz im Leben kann bei dieser Methode der Darstellung und der Kürze nicht geboten werden.

Abschließend kann für das Buch insgesamt gesagt werden, daß es im ersten Teil für Kenner der kath. Soziallehre sehr lesenswert ist, um eine bestimmte Position in der Bewertung dessen, was diese Lehre ist, vertieft kennenzulernen. Als Einführung ist der 2. Teil wieder mehr geeignet, wenn es um die Lehrentwicklung zu Einzelthemen geht. Der Wunsch, mehr über die kath. Soziallehre zu erfahren, sollte in jedem Fall geweckt werden.

Wien *Rudolf Weiler*

SPESCHA PLAŠCH, *Arbeit – Freizeit – Sozialzeit.* Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung. (335.) (Europ. Hochschulschriften, R. 23, Bd. 156) Lang, Bern 1981. Ppb. sfr 58.–.

Um es vorweg zu sagen: der Autor besticht durch umfassende Kenntnis des gegenwärtigen Standes der fundamentalethischen Diskussion, vor allem der Richtung, die das Problem der Normenfindung bei der Interaktion in der Kommunikationsgemeinschaft ansetzt (K. O. Apel, J. Habermas u. a.), sowie der Kenntnis der Sozialwissenschaften und ihres Beitrages zur Anthropologie bzw. zum gesellschaftlichen Problemverständnis. S. will auf der Basis der Theorie kommunikativen Handelns ,,solidarische Ich-Identität als sittliche Grunderfahrung"

konstituieren. Dem Rezensenten erscheint diese Basis ohne Rückbindung an das Subjekt als sittliches Personsein nur als hypothetisches Konstruktum von letztlich paradigmatisch modellhaftem Wert doch ungenügend, wenn so auch viele Ergebnisse der Empirie verarbeitet werden können. Woher nimmt S. dann z. B. die Kompetenz, aus empirischen Analysen, wie er es nennt, die ,,ethisch relevanten Aspekte" herauszugreifen? (Muß die ,,traditionelle Moraltheologie" so essentialistisch wie von S anscheinend interpretiert werden?) Dennoch gibt die breite kenntnisreiche theoretische und erfahrungswissenschaftliche Fundierung der Arbeit dieser eine besondere Qualität, wenn sie dadurch auch nicht gerade leicht zu lesen ist.
Nun zur Grundthese der Publikation selbst: ,,Kern der Arbeit ist der Aufweis der Plausibilität der gesellschaftstheoretischen These, daß eine Dreiteilung des Alltags in Arbeit, Freizeit und Sozialzeit im Hinblick auf die solidarische Konstitution von Ich-Identität eine angemessenere zeitliche Strukturierung des Alltags darstellt als die Zweiteilung von Arbeit und Freizeit." Auch hier sei vorweg betont, daß es dem Autor gelingt, empirisch-analytisch gut belegte und interessante Vorschläge u. a. im Blick auf alternative Lebensweisen zu machen und seine These von der ,,Sozialzeit" und ihrer integrativen solidarischen Wirkung plausibel zu machen. Es fragt sich aber auch hier, ob nicht die Zeitströmung und die modernen Sozialwissenschaften zum Teil die Begriffe Arbeit und Freizeit zu eng und zu wenig solidarisch, damit anthropologisch verkürzt, interpretiert haben, daß es in ihrer Sicht vorteilhaft erscheinen mag, dieses Dritte, die Sozialzeit einzuführen und ebenso über die ,,Ich-Identität" die drei erst solidarisch zu verbinden mit Ansatz bei der Sozialzeit, während die anderen Zeiteinheiten des Alltags anscheinend nicht genügend Sozialsinn produzierten. Dennoch ist dieser Versuch einer Begegnung von Moraltheologie und sozialwissenschaftlicher Anthropologie und Zeitströmungen der Ethik unter Sinnaspekten wertvoll und möge über kirchliche Kreise hinaus zum interdisziplinären Gespräch beitragen. Ebenso finden sich viele wertvolle Anregungen zur Gestaltung des Alltags aus sittlicher Verantwortung.

Wien *Rudolf Weiler*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

WEGENAST KLAUS, *Religionspädagogik I. Bd.:* Der evangelische Weg. (VIII u. 502.) (Wege der Forschung, Bd. 209) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Ln. DM 92.–. (Mitg. DM 56.).

Der vorliegende 1. Band der auf 2 Bände konzipierten Religionspädagogik dokumentiert den evangelischen Weg (der kath. Weg soll in einem 2. Bd. nachgegangen werden). 33 Beiträge aus den Jahren 1902–1977 spiegeln die Entwicklung, die die evang. Rel.-Päd. in Deutschland in diesen Jahrzehnten durchgemacht hat.
Manche der gesammelten Beiträge sind dem interessierten Leser auf diese Weise neu zugänglich gemacht worden; der Blick in die (wenn auch nicht sehr alte) Geschichte ermöglicht außerdem ein besseres Verständnis für gegenwärtige Fragestellungen; auch ist es hilfreich, die verschiedenen Ansatzpunkte in Originaltexten nebeneinander überblicken zu können.
Verständlicherweise ist die jüngere Vergangenheit stärker berücksichtigt (zwei Drittel der Beiträge stammen aus der Zeit nach 1945; ein Drittel aus der Zeit nach 1970).
Der Leser soll mit den verschiedenen Ansätzen (evang.) Rel.-Päd. vertraut gemacht werden; sehr rasch wird er dabei spüren, daß es um mehr geht als um die Vermittlung theologischer Inhalte. Rel.-Päd. dürfte nicht auf eine Wissenschaft der richtigen Verpackung reduziert werden. Eine manchmal verwirrende Fülle von Aufgaben ist zu lösen; Rel.-Päd. steht im Schnittpunkt der umfangreichen Problematik Theologie und Humanwissenschaften – mit allen neuen Fragestellungen, die sich in jüngster Zeit daraus ergeben. Dahinter steht die Frage, wie in der Begegnung zwischen Gott und Mensch die alten Wahrheiten von neuem ,,entstehen", und wieweit hier vermittelnd geholfen werden kann.
Der Hg. eines derartigen Werkes ist bei der gegenwärtigen Fülle rel.-päd. Literatur (vgl. die Bibliographie, S. 483–502) zu einer rigorosen Auswahl gezwungen, die nie alle Erwartungen erfüllen wird. Eine weitere Schwierigkeit bleibt bei einem derartigen Unternehmen wohl auch unlösbar: soll der Hg. die einzelnen Beiträge kommentarlos aneinanderreihen und sie für sich selbst sprechen lassen oder soll er kommentierend und zuordnend eingreifen. Die größere Übersichtlichkeit und Verständlichkeit, die auf der einen Seite erreicht werden, werden andererseits bezahlt mit der Subjektivität, die jedem Kommentar eigen ist. Wegenast hat sich dafür entschieden, die einzelnen Beiträge für sich selbst sprechen zu lassen; vielleicht wäre es aber dem Anliegen doch dienlich, in einer noch umfangreicheren Einleitung zum Buch und zur Gesamtproblematik auch dem anderen Anliegen ausführlicher Rechnung zu tragen.
Sich im 1. Bd. auf den evang. Weg zu beschränken und für den kath. Weg einen 2. Bd. vorzusehen, war sicherlich richtig, da bei aller Parallelität der gegenwärtigen Anliegen die verschiedenen Ansätze auch nicht übersehen werden dürften. Man kann aber mit Neugierde auf den 2. (kath.) Bd. warten.

Linz *Josef Janda*

EXELER ADOLF, *In Gottes Freiheit leben.* Die Zehn Gebote. (208.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 18.60.

Nach einer Zeit, da man eine möglichst repressionsfreie Erziehung als ideal ansah, scheint derzeit eine Neubesinnung auf Werte und Normen stattzufinden, ohne die nun einmal Erziehung nicht auskommt.
Dies mag unter anderem mit ein Grund sein, daß

gegenwärtig auch der Dekalog wieder neu entdeckt wird. Als recht brauchbare Veröffentlichung zu diesem Thema erweist sich das vorliegende Buch von Exeler. Schon in der Einleitung weist E. auf die Gesichtspunkte hin, die für eine Moralpädagogik von Bedeutung sind: es ist der individuelle Aspekt, der gesellschaftliche und schließlich der theologische, der die „Impulskraft biblischen Glaubens" (10) zur Sprache bringt. In dieser Veröffentlichung von E. liegt der Hauptakzent auf dem ersten Gesichtspunkt, wobei die beiden anderen aber immer auch mitbedacht sind.
Etwa die Hälfte des Buches befaßt sich mit allgemeinen Fragen des atl. Dekaloges, im 2. Teil werden die einzelnen Weisungen überdacht; jeweils wird zunächst die ursprüngliche Absicht des Gebotes dargestellt, dann werden spätere Verschiebungen aufgezeigt, schließlich wird die Darstellung der einzelnen Gebote durch eine gegenwärtige Aktualisierung abgerundet.
Das Buch von E. ist eine verständlich geschriebene, knappe und praxisbezogene Information über den Dekalog. Der Verfasser erweist sich als guter Kenner der Literatur, die sich gegenwärtig mit dieser Thematik befaßt. Eine Vielfalt aktueller Gesichtspunkte wird zur Sprache gebracht; daß dabei nicht alle Fragestellungen erschöpfend behandelt werden können, versteht sich bei einem begrenzten Umfang von selbst.
Linz *Josef Janda*

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Religiös erziehen.* Grundfragen und Lösungshilfen. (141.) (Theologie im Fernkurs Bd. 8) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 17.80.

Es ist gewiß keine leichte Aufgabe, in der gegenwärtigen Situation über religiöse Erziehung zu schreiben; die Auffassungen gehen weit auseinander, und die Literatur ist vielfältig.
Nastainczyk erweist sich dieser Aufgabe als durchaus gewachsen. Er ist auf diesem Gebiet routiniert und hat auch einen guten Überblick über die vorhandene Fachliteratur. Sein Buch ist gedacht als Basiskurs für Leute, die beruflich mit religiöser Erziehung zu tun haben. Die einzelnen Abschnitte sind didaktisch gegliedert in die jeweilige Fragestellung und Darlegung; die thematische Darstellung wird durch Schaubilder ergänzt; am Schluß eines Kapitels finden sich kurze Fragen und Aufgaben für Wiederholung und Einübung.
7 Themen werden auf diese Weise behandelt (grundlegende Aufgaben christl. Erziehung; Wirkung christl. Erziehung; christl. Glaube, verfaßte Religion, menschliche Religiosität und Erziehung . . .). Die Sprache ist gekonnt, manchmal vielleicht etwas zu gekonnt, so daß manche Formulierungen zwar schön, aber zu wenig griffig sind. Eine exakte Ordnung bringt Ordnung und Übersicht in die vielfältigen Zusammenhänge und erleichtert damit die Orientierung. Andererseits liegt darin aber die Gefahr von Vereinfachung und Verkürzung.
So werden in lesbarer und überblickartiger Form die entsprechenden „Grundfragen" dargestellt und auch beantwortet; „Lösungshilfen" in dem Sinn, was der Erzieher in bestimmten Situationen tun könnte oder müßte, darf sich allerdings der Leser nicht erwarten. So ist das Buch von Nastainczyk eine Orientierungsmöglichkeit für jene, die sich mit derartigen Fragen reflektierend auseinanderzusetzen haben oder dies wollen, aber weniger eine Hilfe für die konkrete erzieherische Praxis. Dies liegt wohl auch in der Absicht der Buchreihe, innerhalb der es erschienen ist.
Linz *Josef Janda*

THIELICKE HELMUT, *Von der Freiheit, ein Mensch zu sein.* Orientierungen und Entscheidungshilfen. (174.) (Herderbücherei 860) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 7.90.

Unter dem Titel des vorliegenden Herderbändchens sind 7 Reden und Aufsätze zusammengefaßt, die H. Thielicke bei entsprechenden Anlässen gehalten bzw. veröffentlicht hat. Die verschiedenen Beiträge sind dem Thema Freiheit zugeordnet; der älteste Beitrag (Freiheit von der Angst) stammt aus dem Jahr 1956, der jüngste („Befreiung" von der Geschichte –?) wurde 1980 zum ersten Mal veröffentlicht.
Die Bedrohung der menschlichen Freiheit ist immer auch Bedrohung des wahren Menschseins. Es ist das Anliegen Thielickes, die Vielfalt der Gefährdungen der Freiheit aufzuzeigen und nicht allein die oberflächlich erlebten Freiheitsbeschränkungen zu registrieren. So kann Freiheit durch Konsumzwang oder Angst massiver bedroht sein, als dies eine äußere Einschränkung je vermag.
Nicht alle Beiträge werden den Leser in gleicher Weise ergreifen, nicht alle sind von gleicher Dichte, aber man muß Thielicke nachsagen, daß er es versteht, durch seine gründliche und besinnliche Art den Zuhörer bzw. Leser nachdenklich zu machen, indem er Zusammenhänge erschließt, die in der breiten Öffentlichkeit gewiß nicht selbstverständlich sind.
Linz *Josef Janda*

KNECHT LOTHAR, *Bibel im Unterricht.* Teil 4: Spruchgut und Gleichnisse Jesu. (Kreative Praxis in Primar- und Sekundarstufe I) (120 S., 18 Abb., 45 Zeichnungen) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 18.80.

Der Bibelunterricht gerät – wie die Praxis zeigt – allzu leicht in eine methodische Monotonie. Darum ist es nötig, daß der Religionslehrer von Zeit zu Zeit neue Anregungen erhält, die modellhaft zeigen, wie biblische Texte verschiedenartig und interesseweckend zugleich aufgeschlossen werden können. Diesem Anliegen, unter besonderer Berücksichtigung der Kreativität, ist die vorliegende Reihe gewidmet. Die ersten drei schon früher erschienenen Hefte waren folgenden Themen gewidmet: „Grundformen des Gestaltens", „Von Abraham bis David" und „Von der Königszeit bis zum Exil". Das nun herausgegebene 4. Heft behandelt nicht nur die Gleichnisse Jesu, sondern auch das oft vernach-

lässigte Spruchgut aus der Bergpredigt nach Mt. Freilich ist gemäß den ziemlich ausführlichen Stundenmodellen gelegentliche Vorarbeit der Schüler erforderlich, die in manchen Klassenverhältnissen nicht ohne weiteres zu erreichen sein wird. Das vielfältige Angebot an kreativen Verarbeitungs- und Vertiefungsformen wie z. B. Textarbeiten, verschiedene Zeichen- und Maltechniken, Ablauf- und Verhaltensskizzen, Erstellung von Collagen, Bildmeditationen und Verfremdungsformen, Singen und Musizieren u. ä. bietet jedoch viele Möglichkeiten, aus denen es eben im Hinblick auf die konkrete Unterrichtssituation auszuwählen gilt.
Zwei weitere Hefte dieser empfehlenswerten Unterrichtsreihe sind noch für dieses Jahr angekündigt.

Linz *Franz Huemer*

LAUTER HERMANN-JOSEF, *Den Menschen Christus bringen.* Theologie für die Verkündigung. (142.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 16.80.

Der Vf. greift ein Anliegen der in den dreißiger Jahren entwickelten ,,Verkündigungstheologie" wieder auf, nämlich Übersetzungsarbeit an überlieferten Glaubenslehren für unsere Zeit zu leisten. Es geht um Aktualisierung mancher Themen, nicht um Akkommodation an den Zeitgeist. Eine solche Verkündigungstheologie muß darauf bedacht sein, zeitbedingte Unterschlagungen der Verkündigung in den Blick zu bekommen, zugleich Ansatzpunkte in der menschlichen Erfahrung zu suchen, denn ohne solche kommt die Botschaft nicht an. Vf. zeigt dieses Anliegen an folgenden Themen: Schuld und Sühne, Christusverkündigung heute, das nichthalbierte Gottesbild, das Erlösungsopfer, paulinische Rechtfertigung heute, Wahrheit und Geschichte, Dreieinigkeit, ,,Gott ist Liebe" als Kurzformel des Glaubens.
Im einzelnen könnte zu den obigen Kapiteln folgendes gesagt werden: Der moderne Mensch ist nur zu leicht geneigt, ,,Entschuldigungsmechanismen" zu entdecken, wodurch Schuld aufgelöst wird. ,,Sünde" kann es überhaupt nur geben, wenn man an Gott glaubt. Was es um die Sünde wirklich ist, das offenbart sich in letzter Tiefe am Kreuz. Der Mensch befindet sich in einem solchen Widerspruch gegen Gott, daß dieser, wenn er als Mensch erscheint, notwendig am Kreuz enden muß. Der Vf. führt auch literarische Beispiele der Solidarität eines Unschuldigen mit einem Schuldigen an, aber die Solidarisierung Jesu mit den Sündern übersteigt jede menschliche Solidarität. Das ist das Einzigartige der Erlösungsgeheimnisses, das heute von den Christen verkannt zu werden droht. Die Sühnetat Jesu ermöglicht erste Buße. Der Glaube bewahrt vor Verzweiflung. Ausweglose Reue führt nämlich zur Verzweiflung oder baut Entschuldigungsmechanismen. Die Schuldübernahme durch Jesus als Versöhnungsangebot Gottes kann den Sünder befreien und ihn vielleicht zur Mitsühne für eigene und fremde Sünden aufrufen.
Die um den Theologen Küng entfachte Diskussion hat auch die Probleme heutiger Christusverkündigung aufgezeigt. In dem Versuch, zum ,,historischen Jesus" zurückzukehren und eine Christologie ,,von unten" zu bauen, entzündet sich der Streit, wie weit das nachösterliche Kerygma im Verhalten und im Anspruch Jesu schon enthalten war. Entscheidend ist dabei nicht, wie weit Jesu die Hoheitstitel der Evangelien schon für sich gebraucht hat. Die Evangelien liefern aber genau unzweifelhafte Beispiele, daß Jesus Hoheitsansprüche gestellt hat, die eine Kontinuität zwischen dem geschichtlichen Jesus und der nachösterlichen Verkündigung beweisen. Der Vf. gibt Beispiele dafür. Es ist schon recht, wenn man den Weg der ersten Jünger mit Jesus nachgeht, entscheidend ist nur, daß man dabei ,,oben" ankommt.
Im Thema ,,das nichthalbierte Gottesbild" zeigt Vf., daß Heilsangebot und Gericht wohl nebeneinander bestehen können. Auch hier gibt es heute die Gefahr zu vereinseitigen. Die Spannung aber besteht, und wir müssen uns ihr stellen. Das gilt auch für die Aussage der Bibel zum Thema ,,Opfer" und ,,Sühne". Der Kreuzestod Jesu ist nicht als rein menschliches Widerfahrnis zu sehen. Das Kreuz ist in einem ganz bestimmten Sinn auch der Wille des Vaters, auch wenn das begrifflich nicht adäquat zu erklären ist. Das Kreuz steht jedenfalls im Schnittpunkt von Gericht und Gnade. Eine weitere Frage tut sich auf: Ist mit der bedingungslosen Vergebungsbereitschaft Gottes der Gedanke eines zusätzlichen Sühnetodes unvereinbar? Hier gibt es viele Diskussionen. Jesu Sühnetod ist aber die letzte Konsequenz seines Heilsauftrages, denn Gott gewährt dem Sünder noch Gemeinschaft, wenn der Mensch Gott verwirft. Erst in der Konfrontation mit der Verwerfung Jesu erscheint das Sühneopfer als Notwendigkeit. Die Frage bleibt aber, wie weit beide Perspektiven im Bewußtsein Jesu zueinander stehen. Das ist aber für uns nicht bedeutsam. Was die paulinische Rechtfertigung anlangt, so standen sich immer – etwas vereinfacht ausgedrückt – protestantische Rechtfertigung aus dem Glauben (allein) und kath. Betonung des Tuns gegenüber. Hier hat sich schon vieles geklärt. Man weiß heute, daß Paulus mit der Verurteilung der ,,Werke" die Gesetzesfrömmigkeit der Juden meinte, die eine Selbstgerechtigkeit aufbauen wollte. Beide Positionen können zu gefährlichen Einseitigkeiten führen, die Heiligen haben beides vereint: Die paulinische Rechtfertigung durch den Glauben und die ,,Inkarnation" des Glaubens durch die Liebe.
Der Vf. zeigt übrigens, daß die Versuchung der Selbstgerechtigkeit heute wieder gegeben ist in einer gewissen Form eines sozialen Moralismus, der Christsein ausschließlich im sozialen Engagement verwirklichen will.
Eine sehr wichtige Erkenntnis ist heute die Erkenntnis, daß Wahrheit ihre Geschichte hat. Für Heidegger ist Wahrheit das, was in einer bestimmten Epoche ans Licht kommt. Man kann

die Wahrheit, vor allem die Wahrheit der Offenbarung nie ganz in den Blick bekommen. Wie kann aber bei einer solchen Relativierung der Erkenntnis die Absolutheit der Offenbarung noch gewahrt werden? Wenn die Wahrheitserkenntnis epochal ist, dann bedeutet das nicht, daß auch die Wahrheit nur für eine bestimmte Epoche gilt. Anderseits ist aber die Identität der Wahrheit nicht dadurch zu wahren, daß man die Begriffe und Definitionen einer bestimmten Epoche in die Ewigkeit entrückt. Das gilt auch für die Sprache des kirchlichen Lehramtes. Hier wäre die von Küng erhobene ,,falsche Aussage" aus der Zeit zu deuten. Das müßte kein falscher Trick sein.

In den letzten 2 Kapiteln steht die Aussage ,,Gott ist die Liebe" im Zentrum. Der Vf. versucht hier das Geheimnis der Trinität zu deuten, weil personale Liebe immer auch Zuwendung eines Ichs zu einem Du bedeutet. Dieses Glaubensgeheimnis ist auch deshalb wichtig, weil die weiteren Geheimnisse, die unser Menschsein betreffen, davon abgeleitet werden können. Von daher könnte auch eine Kurzformel für den Glauben gefunden werden, nach der heute viel gefragt wird.

Mit der ausführlichen Besprechung eines schmalen Buches soll gezeigt werden, daß sich darin viele Gedanken finden, die einen Seelsorger und Prediger inspirieren können.

Linz *Sylvester Birngruber*

LÄHNEMANN JOHANNES / HAHLBOHM URSULA, *Jesus Christus.* (Studienbücherei Religion) (X u. 192.) Diesterweg/Sauerländer, Frankfurt/M. 1980. Kart.

Das Buch wurde erarbeitet auf Grund der Studienbriefe ,,Jesus von Nazareth/Christologie" der Evangelischen Arbeitsstelle Fernstudium für kirchliche Dienste Hannover.

Es soll, laut Vorwort, eine fundierte Einführung in die Jesusthematik geben; es soll zu Diskussionen anregen und zu eigenständiger Weiterarbeit motivieren; dazu sind auch die eher historisch ausgerichteten Kapitel durchgängig mit aktuellen Fragestellungen verknüpft worden. Es sollte ein Buch gestaltet werden, das Grundlage für die Arbeit in Kursen der Sekundarstufe II (entspricht den letzten Klassen unseres Obergymnasiums) sowie theologischer, insbesondere religionspädagogischer Universitäten und Fachhochschulen bietet. Die einzelnen Kapitel können beliebig ausgewählt werden, unverzichtbar sind nur die Kapitel 2 und 3 (die Erschließung der Jesusbotschaft im NT), da hier die wichtigsten Kriterien auch für das in den anderen Kapiteln Dargebotene gewonnen werden kann. Es ist vielleicht gut, die einzelnen Titel der Kapitel vorzustellen: 1. Interesse an der Jesusthematik. 2. Jesus von Nazareth – der sogenannte ,,historische Jesus". 3. Die Anfänge des Glaubens an Jesus als den Christus. 4. Jesus Christus in alten und neuen Bekenntnissen. 5. Jesus Christus in neueren systematisch theologischen Entwürfen. 6. Jesus in der Deutung von Juden und Marxisten. 7. Nachfolge: Beispiele (u. a. Franz v. Assisi).

Das 2. Kapitel ordnet Jesus auch zeitgeschichtlich ein, behandelt die Vollmachtsfrage und zeigt Worte und Taten als unlösbare Einheit; es wird der Kreuzestod geschichtlich erklärt und in der Evangeliendarstellung gebracht. Die Autoren bringen Texte mit verschiedenen Stellungnahmen und bei jedem Kapitel Literaturnachweise. Daraus ergeben sich Arbeits- und Diskussionsanregungen, auch zu einer Auseinandersetzung soll angeregt und zum Weiterstudium ermutigt werden. Immer wird auch zur unterrichtlichen Erprobung der einzelnen Kapitel die Frage gestellt, wie der Weg Jesu im Leben der Christen weitergegangen ist und welche Stellung z. B das Christentum zu drängenden Problemen wie Krankheit, Leid und Behinderung einnimmt.

Es würde zu weit führen, die einzelnen Kapitel durchzubesprechen; es sollen nur zentrale Abschnitte herausgegriffen werden. Den katholischen Leser wird stören, daß er keine katholischen Theologen findet. Das würde er in einer ökumenischen Haltung verkraften, wenn die zentralen Glaubensaussagen über Jesus klar herausgestellt würden. Das scheint nicht immer der Fall zu sein. Wenn z. B. in der Auseinandersetzung mit den Ostertexten vor allem Willi Marxsen gebracht wird, dann liegt der Schwerpunkt zu stark in der Aussage: ,,Zeugen behaupten, Jesus gesehen zu haben."

Es handelt sich um ein ,,Interpretament". Es stimmt gewiß, daß die Auferstehung Jesu nicht historisch bewiesen werden kann, aber die ,,Überzeugung", nicht etwa eine Einbildung der Jünger, Jesus gesehen zu haben, hat das Christentum in Gang gebracht. Das ist eine objektive Komponente, die stärker betont werden müßte.

Und wenn im 5. Kapitel unter den ,,neueren systematisch-theologischen Entwürfen" neben dem gewiß anerkannten Theologen Wolfhart Pannenberg nur das Konzept von Dorothee Sölle ,,nach dem Tode Gottes" gebracht wird – ,,Jesus vertritt den abwesenden Gott", er ist ,,Stellvertreter" des (toten) Gottes – dann ist das wohl zu dürftig. Man tut der überholten ,,Gott-ist-tot-Theologie", diesem hölzernen Eisen, zuviel Ehre an. Man kann gewiß auch die Stellungnahme von Atheisten (Marxisten) bringen, wie z. B. Milan Machoveč, aber was Christen glauben, müßte klarer gesagt werden: Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch.

Linz *Sylvester Birngruber*

WIEH HERMANN, *Ein Gott für die Welt.* Glaube und Sinnfrage in unserer Zeit (93.) Pfeiffer, München 1980. Ppb. DM 12.80.

In dieser Welt, die eine Fülle von konkurrierenden Wertvorstellungen und Sinnentwürfen anbietet, dabei aber immer tiefer in die Sinnleere hineinschlittert, wollen 4 Autoren eine Sinnfindung vom Glauben her anbieten. Im Buch sind zusammengefaßt Beiträge aus einer Tagung der

Katholischen Akademie Hamburg im Februar 1980.

Eugen Biser will am Beispiel von Bekehrung und Sinnfindung des hl. Augustinus einen Weg für den modernen Menschen aufzeigen. In diesem Beitrag ist zu unterscheiden: Erstens, die theologische Aufhellung des augustinischen Glaubensweges, dargestellt an der Hand der Confessiones. Zweitens, deren kerygmatische Wirksamkeit auf den modernen Menschen. Der erste Teil ist zweifelsohne ausgezeichnet und bringt in prägnanter Kürze eine tiefgreifende Interpretation des augustinischen Bekehrungsweges. Eine kurze kritische Anmerkung sei erlaubt: Wenn bloßer ,,Satzglaube" und die ,,Emuna" (= die vertrauensvolle Hingabe an Gott) gegenübergestellt und dem zweiten sehr stark der Vorrang gegeben wird, dann ist das einerseits richtig, anderseits muß aber doch gesagt werden, daß der Inhalt eines ,,Satzglaubens" jeweils ein in formelhafter Kürze gebrachtes Glaubenserlebnis, und zwar ein kollektives, nämlich das der Kirche, darstellt und insofern normativen Wert hat. Die darin enthaltene Gotteserfahrung gilt es wieder lebendig zu machen, freilich immer in Zusammenschau mit dem modernen Denken.

Die Mutterbindung Augustins im Zusammenhang mit seiner Bekehrung und der psychoanalytische Ansatz in Richtung einer nachfolgenden Bindung Augustins an die Kirche dürfte doch etwas überschätzt sein. Die entscheidende Frage ist aber beim zweiten Punkt dieser Abhandlung anzusetzen: Ob nämlich der Weg Augustins dem modernen, gottfernen Menschen dienlich sein kann, sich vorgängig dem Glauben an Jesus Christus zu eröffnen. Denn durchaus zutreffend definiert der Verfasser (19ff) den Bekehrungsweg Augustins als Weisheits- und Sinnsuche, und zwar als eine existentielle, die dann in der Erkenntnis-Erfahrung Gottes als die lebendige Antwort auf alle diese Fragen sich in Geborgenheit, Friede und Gewißheit löst. Aber damit ist das Problem des modernen Menschen nicht getroffen. Dieser befindet sich nämlich nicht auf der Weisheitssuche, er ist weit darunter abgesunken. Er sucht primär gar nicht die Wahrheit, vielmehr ein allumfassenses ,,Du", das ihn aus jener Einsamkeit herausreißt, in die ihn die scheinbar unwiderlegliche wissenschaftliche ,,Wahrheit" gestoßen hat, aus der er ausbrechen will. Einem Augustin war Gott nicht gleichgültig, aber dem modernen Menschen ist er es. Gott ist ihm nicht mehr ,,Mysterium tremendum et fascinosum". Er zittert, aber vor der Atombombe, vor dem Verlust des Arbeitsplatzes und vor der Zerstörung der Umwelt. Und doch schreit er, oft unbewußt, nach Gott, aber nicht nach ihm als der Wahrheit, sondern nach ihm als der Liebe. Es ist daher richtig, wenn der Vf. (24) – wenn auch nur flüchtig – von einer ,,Einübung in die Liebe" spricht, aber es fragt sich, ob der moderne Mensch auf dem augustinischen Weg, so großartig dieser ist, diese Einübung gewinnen kann. Sehr zutreffend bemerkt der Vf. (27), daß die augustinische Mystik primär nicht Christusmystik, sondern Gottesmystik ist (zumindest die der Confessiones). Der Zugang zu Gott dürfte aber doch eher durch einen Rückgriff auf Jesus Christus zu gewinnen sein. Man sollte einen Satz des nächsten Beitrages hierher stellen: ,,Jene Atheisten, die unablässig nach Gott suchen und deren Herz wirklich unruhig ist, bis es ruht in Gott (Augustin), sind geradezu zum pastoralen Glücksfall geworden (40).

Walter Kasper behandelt: ,,Gottesglaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt." Die Welt ist für den modernen Menschen nicht mehr diaphan auf Gott hin, Welt ist Bauplatz und Material für sein geschichtliches Werk. Daß Gott oft als Tarnung grober und feinster Interessen mißbraucht wurde, hat die neuzeitliche Ideologiekritik nicht selten zu Recht aufgezeigt. So ist. Gott, wie Martin Buber schreibt, das beladenste aller Menschenworte geworden. Ob man in dieser säkularisierten Welt noch als Glaubender leben muß ,,etsi Deus non daretur", das dürfte als horizontale Chiffre überholt sein. Die Glaubenden müssen nicht in die Gottferne hinabsteigen, um Gemeinschaft mit den Nichtglaubenden auch so zu teilen. Sie mögen diese Gottferne auch gelegentlich erleben, aber sie haben vor allem den Nichtglaubenden die Gottesnähe und die Erfahrung mit ihm anzubieten. Das ist wahre Hilfe. Man mag in der Vergangenheit oft zuviel über Gott gewußt und geredet haben; die ,,via negativa" der Kirchenväter und der großen scholastischen Theologen müßte wieder entdeckt werden. Daß aber eine ,,Theologie nach dem Tode Gottes", wie sie in den sechziger Jahren aufgekommen ist, nichts anderes ist als eine ,,nachträgliche theologische Ideologie unserer säkularisierten Welt", das sagt der Vf. sehr treffend. Eine der ,,selbsterdachten Antworten des Menschen" nannte sie einmal Bruno Dreher.

Wo aber ist die neue Frage nach Gott anzusetzen? Sie liegt im neuen Aufbrechen der Sinnfrage und in ihrer Verbindung mit der Gottesfrage. Die klassischen religionskritischen Argumente von Feuerbach, Marx und Freud kehren sich heute gegen diese selbst. Die Gottesfrage ist nicht etwas, was dem Menschen heteronom übergestülpt wird, sondern etwas, was aus dem Vollzug seiner Existenz selbst erwächst. Der Mensch ist ein Wesen unendlicher Sehnsucht. Er ist aber nicht diese Unendlichkeit selbst. Das Geheimnis verweist den Menschen auf Transzendenz. Wenn das Suchen und Fragen nicht ins Leere gehen soll, dann muß er einer Wirklichkeit begegnen, die ihn ausfüllen kann. Gewiß ist das nicht wieder ein Gottesbeweis, aber eine Möglichkeit, Gott zu erfahren, der sich in Offenbarung und Geschichte dem Menschen anbietet.

Hans-Jochen Jaschke behandelt: ,,Die Kirche und die Fülle der Zeit – Vom Sinn der Kirche in der Zeit." Nur ganz kurz kann dieser schöne Beitrag behandelt werden. Er zeigt nämlich, wie sehr Kirchengemeinschaft eine Hilfe für den Glauben und die Sinnfindung sein könnte. Gewiß muß all das Enttäuschende, was in der Kirche an Stelle der Gottesherrschaft da ist, zuerst überwunden werden. Die konkreten Strukturen

der geschichtlichen Kirche dürfen nicht als Verkörperung Christi dargestellt werden. Aber hinter all dem, was uns den Blick auf Christus verstellt, muß doch seine Wirklichkeit gesehen und erfahren werden. Sehr schön wird das Wesen der Kirche herausgestellt als „Hüterin des Endes" und „als Leben aus der Fülle der Zeit".
Daß das nur im Miterleben erfahren werden kann, zeigt Hermann Wieh in seinem (4.) Beitrag: „Gelebter Glaube – Anforderungen an die Gemeindepastoral heute." Christlicher Glaube und christliche Lebenspraxis vollzieht sich nicht isoliert und ohne Bezug auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. Es gälte nun, in der Gemeinde eine Heimat zu finden. Daß hier das große Problem heutiger Kirchlichkeit liegt, wissen alle. Was der Vf. nun aufzeigt, sind geradezu Idealvorstellungen, äußerst erstrebenswert, aber nur selten gegeben: Daß man sich in einem Gottesdienst heimisch fühlen kann; daß sich christliche Gemeinde in einem bruderschaftlichen Wirken auskristallisiert: das müßte alles überzeugend in den Gemeinden dargestellt werden. Sehr treffend schreibt der Autor: „Es fehlt nicht an gutem Willen, sondern an der Kraft zur durchhaltenden Hoffnung und zur treuen Liebe. Glaube aber läßt sich nicht durch schöne Worte herbeireden." Die umfangreiche Besprechung eines an sich schmalen Bändchens soll die Gewichtigkeit der darin gebrachten Gedanken unterstreichen.

Linz *Sylvester Birngruber*

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.

Was bei diesem Arbeitsbuch und dem dazugehörigen Schülerarbeitsheft besticht, ist einmal der präzis durchdachte, klare und übersichtliche Aufbau der Unterrichtsreihe: von einfachen Grundeinsichten ausgehend, wird Schritt für Schritt und somit gedanklich gut nachvollziehbar das komplexe Geschehen der Evangelienwerdung vor Augen geführt. Zum anderen geschieht diese Einführung in anregender und methodisch vielseitiger Aufbereitung, wobei vielfältiges Bildmaterial den Verstehens- und Erschließungsvorgang bedeutend erleichtert.
Freilich steht im Rahmen der österreichischen Schulbuchaktion dieser Behelf nicht zur Verfügung. Der Religionslehrer könnte aber aus dem Arbeitsbuch recht nützliche Anregungen für die Behandlung des oben genannten Unterrichtsthemas entnehmen.

Linz *Franz Huemer*

FENEBERG RUPERT, *Firmalbum.* (32 S. mit Abb.) Herder, Freiburg 1980. Geh. DM 4.80.

Der bekannte, bereits in 5. Auflage erschienene Behelf des Vf., „Auf die Firmung vorbereiten", erhält nunmehr die wünschenswerte Ergänzung durch dieses für die Firmlinge gedachte Firmalbum. Dadurch wird nicht nur die Tätigkeit der Firmhelfer erleichtert, auch die Firmlinge selbst – und darauf kommt es ja wohl vor allem an – können nunmehr die Firmeinführung noch verstehender und selbsttätiger mitvollziehen.
Die einzelnen Themenbereiche sind gut an die Verlaufsplanung des Firmbuches angepaßt. Die heraustrennbaren Blätter des Firmalbums können auch einzeln zu den betreffenden Firmstunden ausgegeben werden, so daß im Lauf des Firmkurses allmählich ein selbstgestalteter Sammelband entsteht.

Linz *Frans Huemer*

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.–.

Zu den ebenso schwierigen wie indispensablen Aufgaben in Religionsunterricht und Gemeindepastoral gehört bekanntlich die Bußerziehung. Man ist daher dankbar, wenn einschlägige Hilfen angeboten werden, die theologisch fundiert und praktisch anwendbar sind. Das schmale aber gehaltvolle Werkbuch darf zu diesen begrüßenswerten Veröffentlichungen gerechnet werden.
Von der Erneuerung im Bußverständnis ausgehend, formuliert der Vf. zunächst die Zielsetzungen der Bußerziehung im Vor- und Grundschulalter. Darauf aufbauend behandelt er die auch noch heute kontroversen Fragen hinsichtlich der Hinführung zur Erstbeichte. In einem eigenen Kapitel behandelt er einige der sonst häufig vernachlässigten Probleme der Bußerziehung im Jugend- und Erwachsenenalter. Sodann geht er noch auf die Elternkatechese ein und entwirft dabei ein recht ausführliches Modell für einen Elternabend, der für Eltern von Erstbeichtkindern gedacht ist. Abgerundet werden diese Darlegungen mit einem Abschnitt über Versöhnung als Wege der Buße.
Was im Vergleich zu ähnlichen Behelfen positiv auffällt ist u. a. dies: die organisch ineinandergreifende Abfolge der Bußerziehungsaufgaben in den verschiedenen Altersstufen; die zumeist recht gut gelungene Verbindung von anthropologischen Gegebenheiten und Erfordernissen mit der theologischen Dimension; sowie die Behandlung einzelner wichtiger Fragen im Rahmen der Bußerziehung, wie z. B.: Was hat kindliches Fehlverhalten mit Gott zu tun? und: Wie kann und soll man mit Schuld umgehen?
Wenn auch anderweitige Probleme der Bußerziehung in diesem Behelf nur angedeutet werden – das darin Behandelte ist zweifellos lesens- und beherzigenswert.

Linz *Franz Huemer*

BIEMER GÜNTER / KERN INGOMAR, *Unterwegs zu Dir.* Religionsfibel. (68 S., Fotos mehrfarb. Abb.) Herder, Freiburg 1981. Ppb. DM 9.80.

Es handelt sich um die Neubearbeitung des Religionsbuches für die 1. Klasse, die durch die Einführung des Zielfelderplanes notwendig gewor-

den war. Das Buch ist von der Deutschen Bischofskonferenz für Grund- und Sonderschulen zugelassen.
Ausgehend von der Erfahrung des Geliebt- und Beschenktseins von Vater, Mutter und anderen Menschen, wird den Kindern von Gott und Jesus erzählt, der für uns sorgt und uns alle in sein Reich ruft. Das Buch ist so gestaltet, daß das Kind spüren kann: Jesus meint auch mich, ich kann seine Liebe in vielen Ereignissen des Alltags erfahren, und manchmal möchte er auch durch mich andere lieben. Diese Wirklichkeit wird auch durch die graphische Gestaltung unterstrichen: Fotos aus dem täglichen Leben sind in die gemalte Jesusgeschichte eingeblendet; die Gestaltung wird die Kinder sicherlich ansprechen. Zu beachten ist, daß von Anfang an die Schreibschrift verwendet wird, ab dem Thema ,,Ostern" die Druckschrift.

FISCHER F. / SCHWEIGGERT A., *Schülerarbeitsheft zum Religionsbuch 4: Ich bin da.* (48.) Auer, Donauwörth 1981. DM 4.80.

Das Heft ist eine gute Arbeitshilfe zum oben genannten Religionsbuch der 4. Schulstufe. Es kann helfen, das erworbene Wissen zu vertiefen und zu festigen, es gibt Anregungen, sich in das biblische Geschehen von damals hineinzudenken, und viele Hilfen, die Aktualität der damaligen Ereignisse für unsere Zeit herauszuarbeiten. Die verschiedensten Arbeitsformen werden verwendet: Lückentexte, Rätsel, Such- und Zuordnungsaufgaben, Mal-, Zeichen- und Beobachtungsaufgaben, sprachliche Formulierungen von Sinnzusammenhängen und Zusammenfassungen. Die Bilder und Skizzen sind altersgemäß entsprechend, die Beispiele lebensnah.

FROSSARD ANDRÉ, *Ich glaube an Gott.* Mein Lobpreis des Credo. (141.) Herder, Freiburg 1981. Kart. lam. DM 18.80.

Frossard meditiert die einzelnen Sätze des Glaubensbekenntnisses, die mit kleinen Abweichungen aus dem ,,Großen Glaubensbekenntnis" stammen. In dichterisch-hymnischen Worten legt der Autor ein persönliches Bekenntnis dessen ab, was ihm durch ein gläubiges Leben an innerer Erkenntnis geschenkt wurde. So kann dieses Zeugnis Mut machen, den Weg des Glaubens zu wagen. Der Übersetzer aus dem Französischen Ladislaus Boros nennt in seinem Nachwort dieses Büchlein eine ,,Art modernes Gebetbuch".

ROSENBERG ALFONS (Hg.), *Verborgene Worte Jesu.* Christusmeditationen aus der frühen Kirche. (95.) (Herderbücherei 857) Freiburg 1981, Ppb. DM 5.90.

Das Büchlein enthält, thematisch geordnet, eine Sammlung von Worten Jesu, die bei Kirchenvätern, in frühen christlichen Schriften und apokryphen Evangelien verstreut sind. Wenn sie die frühe Kirche auch nicht in die Richtschnur des Glaubens aufgenommen hat, so ist doch auch – wie Alfons Rosenberg in seiner Einleitung zu dieser Textsammlung schreibt – in diesen vergessenen Worten Jesu ein Zeugnis enthalten, ,,auf welche Weise sich sein Geist im Geiste der damaligen Völkerwelt spiegelte" (22), sind diese Worte doch ,,aus dem gleichen Gold" wie die ,,von der Kirche legitimierten" (19). Die Textsammlung umfaßt auch zwei Hymnen aus den apokryphen Johannes- und Thomasakten: Der Abendmahlhymnus aus den Johannesakten ist ein kultisches Tanzlied aus dem ersten christlichen Jahrhundert, das Jesus in den Mund gelegt wird. Im Seelenhymnus aus den Thomasakten wird die Seele mit einer Perle verglichen, die in den Sumpf gefallen, in die Gewalt des Drachen geraten, von Christus gerettet wird. Weiters enthält die Sammlung einen Abschnitt aus dem Nikodemusevangelium: ,,Christus in der Unterwelt."
Jesus-Jüngern wird dieses Büchlein teuer sein, denn: Wenn einem jemand lieb ist, schätzt man jedes seiner Worte, und ist man auch fähig, in den durch den Zeitgeist überformten Worten, seine Stimme zu hören.

Linz *Mirjam Griesmayr*

SPIRITUALITÄT

RAHNER KARL, *Wer ist dein Bruder?* (80.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 8.80.

Aus einem Vortrag im Jahr 1980 vor der katholischen Hochschulgemeinde und den katholischen Akademikern in Graz zum Thema ,,Brüderlichkeit", dem Leitmotiv des Katholikentages der Diözese Graz-Seckau. Betont die Aktualität des Begriffes Brüderlichkeit, der als aktuelle Übung der Nächstenliebe verstanden wird. Betonung, daß Gottes- und Menschenliebe nicht Gebot neben anderem, sondern die umfassende Forderung an jeden Hörer des Gotteswortes ist. Gesinnung und Tat müssen Einheit sein. Unsere heutige Situation wird in einer Reihe von Beispielen als neue Einforderung der Nächstenliebe in der Form der Brüderlichkeit in einer Welt der Interkommunikation dargestellt. Als Konsequenzen werden die Gefährlichkeit, Offenheit, christliche Sendung, gesellschaftliche Dimension der Brüderlichkeit dargelegt. Sie muß sich gerade in der Gemeinde als bekennende Brüderlichkeit ereignen.
Ein sehr beherzigenswerter Text. Mir fehlt die Reflexion über die Freude, lieben zu sollen, dürfen und können (zu S. 41 f).

Salzburg *Wolfgang Beilner*

BAADEN HANS JÜRGEN, *Das einfache Leben aus dem Geist des Christentums.* Wir sind Partner der Schöpfung. (170.) (Herderbücherei 898) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 7.90.

Die Idee eines alternativen Lebens übt derzeit auf viele Menschen eine starke Faszination aus. Viele scheinen sich an den Annehmlichkeiten der Zivilisation überessen zu haben; sie haben Angst, daß ihr Leben durch die verschiedensten Errungenschaften entstellt oder verdeckt wird; sie be-

fürchten, daß die Nachteile moderner Technologie größer sind als deren Vorteile. Bei aller Sehnsucht nach einem anderen, natürlicherem Leben bleibt man aber doch immer auch der Gefangene der Welt, in der man lebt, und sieht sich damit riesigen Aufgaben gegenüber, die nur mit einer hochentwickelten Technologie gelöst werden können; es sei denn, man begnügt sich damit, in der Sorge um das eigene Glück als Schmarotzer der Gesellschaft zu leben.

In diesem Zwiespalt ist das Buch von Baaden angesiedelt. Die einzelnen Kapitel (Natur u. Zivilisation, Konsum, Automensch, verräterische Sprache . . .) variieren das Problem des einfachen Lebens. Sie sind ein durchgehendes Plädoyer für das einfache Leben, versuchen aber ebenso, diese neue und andere Lebensweise abzusichern gegen einen neuen Formalismus. Wenn nur die alten Klischees durch neue ersetzt werden, ist dies keine Erneuerung. Alternative Formen müssen aus einer neuen Innerlichkeit kommen, wenn sie wirklich Erneuerung bringen wollen; so ist der langwierige und mühsame Weg in eine neue Geistigkeit notwendig, durch die der ,,Haben"-Modus überwunden wird. Diese neue Geistigkeit aber entspricht dem Geist Gottes und dem Geist des Christentums. Die Anerkennung des Schöpfungscharakters der Welt läßt den Menschen mit dieser Welt anders umgehen. So wird eine mystische Einheit zwischen Mensch und Schöpfung zur Quelle und Voraussetzung eines alternativen Lebens.

Wenn man auch den Gedanken des Autors vor allem in diesen inneren mystischen Zusammenhängen nicht immer folgen kann, so bleibt sein Verdienst ungeschmälert, daß er den Begriff des Alternativen von einem oberflächlichen und modischen Anderssein verändert zu einer neuen inneren Haltung, aus der dann neue Verhaltensweisen wachsen. Es wäre dem Anliegen jedoch dienlich, wenn manche Passagen knapper formuliert wären, wie dies etwa im letzten Beitrag über Franz v. Assisi ausgezeichnet gelungen ist.

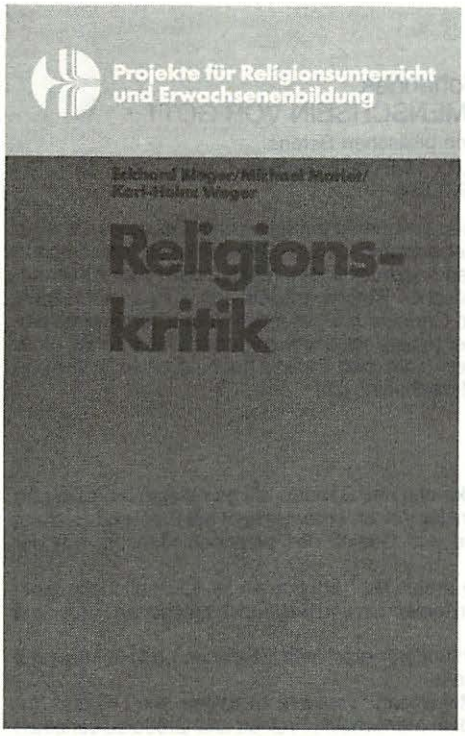
Linz *Josef Janda*

CARRETTO CARLO, *Was Franziskus uns heute sagt.* (160.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 17.80.

800 Jahre sind seit der Geburt des hl. Franziskus von Assisi vergangen; das genaue Geburtsdatum ist unbekannt, darum wird ein ganzes ,,Franziskus-Jahr" gefeiert. Trotz des großen zeitlichen Abstandes ist der Poverello von Assisi auch heute noch lebendig in seinen Werken, an den Stätten seiner Wirksamkeit, in seinen Ordensbrüdern und in den Weltchristen, die auch heute noch nach seinem Geist und nach seinen Regeln ihr Leben gestalten. Der Vf., der aus der Spiritualität des Charles de Foucauld und des hl. Franz in der Nähe von Assisi, in Spello, lebt, ist bemüht, den Menschen von heute zu sagen, wie das Leben des hl. Franz mit den vielen Legenden und Wunderberichten, die sich um seine Gestalt ranken, wirklich verlaufen und was in diesem Leben überzeitlich ist, was auch heute noch Gültigkeit hat und verdient, nachgeahmt und als Beispiel genommen zu werden. Allerdings macht der italienische Titel ,,Io Francesco – Ich Franziskus" von vornherein besser als der deutsche Titel auf die ansprechende Form der Darstellung aufmerksam: In der Ich-Form erzählt Franziskus von sich selbst, von seiner Jugend, von seiner Liebe zur Armut, von der Seligkeit des Evangeliums, von den Jüngern, die sich ihm anschlossen, besonders von Clara, der Vertrauten seines Weges, von der Kirche, die er trotz mancher Mängel liebte, vom Feuer, das ihn auf dem Berg La Verna durchglühte –, in einer Art und Weise, die einsichtig macht, daß er nicht nur für seine Zeit gelebt hat, sondern auch in unserem, im Inneren so zerrissenen Zeitalter noch geheimnisvoll da ist. Gerade die Jugend, die wieder neu nach bleibenden Werten und nach Gott sucht, wird von diesem Buch angesprochen. Einige Druckfehler und Unebenheiten, z. B. dreimal Subiaso statt Subasio, können den Wert nicht mindern. Den Anhang bildet ein kleines Offizium, zusammengestellt aus Worten und Gebeten des Heiligen

Linz *Peter Gradauer*

Einem Teil unserer Auflage liegt eine Antwort-Geschäftspostkarte der Weinkellerei Joh. Thurnher's Naflg., Dornbirn, bei. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.



Eckhard Bieger/Michael Marlet/ Karl-Heinz Weger · Religionskritik

Argumente für und wider ein religiöses Menschenbild. 160 Seiten, kt., DM 22,–.

Das Gespräch zwischen den Atheismen und der Religion wird hier systematisch und erstmals in methodisch-didaktischer Aufarbeitung gebracht. Der Vorzug dieser Seminarmodelle liegt darin, daß die gegnerischen Positionen nicht einfach durch konträre Argumente zugedeckt werden, sondern ihnen in ihrer Bedeutung nachgegangen wird; zugleich wird aber auch ständig gezeigt, daß dies nicht die einzig möglichen Aussagen sind. Wer christliche Bildungsarbeit auf einem höheren Niveau treiben will, sollte zu diesem Buch greifen.

Theol.-prakt. Quartalschrift

Material für die Erwachsenenbildung

Christian Gremmels/Franz Seghers · Arbeitslosigkeit
Herausforderung der Kirchen*
230 Seiten, kst., DM 27,50.

Es macht den Reiz des Bandes aus, daß er einen Zusammenhang herstellen kann zwischen öffentlichen Erklärungen und aktivem Handeln. Es werden Beispiele für eine solidarische Arbeitslosenhilfe vorgestellt. Konkrete Anleitung zum Handeln könnte das Buch im Untertitel heißen. Westdeutscher Rundfunk

Leo Karrer · Der Glaube in Kurzformeln
Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens.
XIV + 298 Seiten, kt., DM 39,–.

Vor allem die in Liturgie, Verkündigung und Religionsunterricht Tätigen werden hier das theoretische Rüstzeug und die Kriterien für die Praxis holen können. In einem Anhang werden solche Kurzformeln angeboten, die noch in keiner der im Literaturverzeichnis angegebenen Textsammlungen aufgeführt sind.
Publik-Forum

Albert Stüttgen · Ende des Humanismus – Anfang der Religion
196 Seiten, kst., DM 25,–.

Helmuth Rolfes (Hg) · Marxismus – Christentum
336 Seiten, kst., DM 32,–.

* In Gemeinschaft mit Chr.-Kaiser-Verlag München

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · Mainz



Marböck, Johannes
BETEN – MENSCHSEIN VOR GOTT

Grundhaltungen biblischen Betens
80 Seiten, 11,8 x 18,5 cm, broschiert, S 64.–, DM 9,30
ISBN 3-85329-305-0

In einer Zeit neu erwachten Interesses am Gebet, das in einer Vielfalt von Gebetssammlungen, Gebetsformen und Gebetsgruppen seinen Ausdruck findet, möchte der Autor zu Grundhaltungen biblischen Betens, insbesondere zu den Psalmen, als Quelle und Orientierung gesunder Gebetsfrömmigkeit hinführen. Darüber hinaus soll deutlich werden, daß es ohne diese Grundhaltungen biblischen Betens auch keine volle Verwirklichung des Menschseins gibt.

Vier Themenkreise entfalten dies:

- „Der betende Mensch" zeigt die Verankerung des Gebetes als grundlegende Äußerung des Menschen der Gegenwart, im Leben der Völker, in der Umwelt der Bibel und zeichnet ein kurzes Gesamtbild von Geschichte und Gestalt des betenden Menschen in der Bibel.
- „Gebet als Ruf aus dem Abgrund (De profundis)" erweist die Wirklichkeitsnähe biblischen Betens gerade daran, daß es dem leidenden und klagenden Menschen Raum und Heimatrecht gewährt.
- „Hoffnung über dem Abgrund (Non confundar)" erschließt Vertrauen und Hoffnung auf Gottes Huld als die Mitte biblischen Betens.
- „Die Freiheit von Lob und Anbetung (Magnificat)" versucht zu zeigen, wie Lob und Anbetung als höchste Form der Existenz dem Menschsein Freiheit und Größe zu verleihen vermögen.



Scheuermann, Oswald
DAS TUCH

Neueste Forschungsergebnisse zum Turiner Grabtuch
104 Seiten, 11,4 x 19 cm, broschiert, S 96.–
ISBN 3-85329-290-0
Koproduktion mit
Verlag Friedrich Pustet Regensburg

Die Problematik um das Turiner Grabtuch weckt seit Jahrhunderten stets aufs neue das Interesse sowohl der Wissenschaft wie auch der breiten Öffentlichkeit. Der Autor, seit 25 Jahren intensiv mit Hypothesen und Fakten betreffend das Turiner Grabtuch beschäftigt, weist im vorliegenden Buch dessen Echtheit nach. Er schildert die Forschungsergebnisse eines Spezialwissenschaftlerteams, das dieses Tuch strahlentechnisch untersucht hat. Der Verfasser läßt den Leser die erregende Entdeckerfreude miterleben, von der die Wissenschaftler bei ihrer Forschungstätigkeit ergriffen wurden. Anhand verschiedener Tatsachen und Indizien konnte dieses Team den Echtheitsbeweis erbringen.

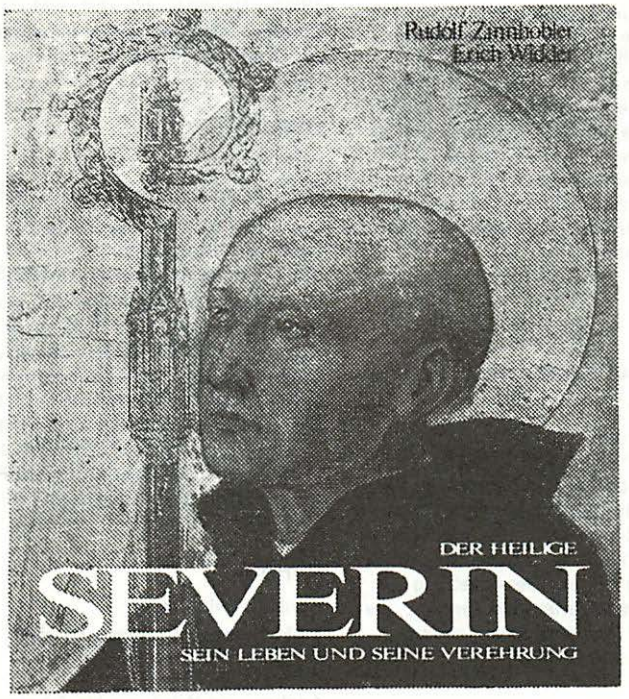
VERITAS LINZ – WIEN
verlag

Rudolf Zinnhobler/Erich Widder

Der heilige Severin
Sein Leben und seine Verehrung

Eine gut lesbare Biographie mit hervorragenden Bildern.

80 Seiten Text, 29 Farb- und 53 Schwarzweißbilder,
Format 21 x 23,5 cm, farbiger Schutzumschlag, Leinen.
öS 348,--, DM 52,--.



Aus dem Inhalt:
Die Quellen
Ufernorikum zur Zeit
des hl. Severin
Wer war St. Severin?
Helfer in der Not
Mann Gottes
Tod und Vermächtnis
Verehrung und Reliquien
Lied und Dichtung
Kult und Kunst

Erhältlich in
Ihrer Buchhandlung

OLV-
Buchverlag
Oberösterreichischer
Landesverlag

Canonistica

Beiträge zum Kirchenrecht

Herausgegeben von Heribert Schmitz

Band 1

Heribert Schmitz

Reform des kirchlichen Gesetzbuches

Codex Iuris Canonici 1963 – 1978.
15 Jahre päpstliche CIC-Reformkommission.
1979. 120 Seiten. 8°, kart. DM 26,80.

Nach 15 Jahren Kommissionsarbeit stellen sich die Fragen: Werden die Erwartungen erfüllt werden? Wie wird das Kirchenrecht des neuen CIC aussehen? Wird es eine Lex Ecclesiae Fundamentalis geben? Es wird eine Art Zwischenbilanz gezogen und es wird versucht, die Arbeit der CIC-Reformkommission kritisch zu beleuchten.

Band 2

Heribert Schmitz

Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung

Sichtung und Wertung.
1979. 50 Seiten, 8°, kart. DM 13,80.

Der bekannte Münchener Kirchenrechtler beschränkt sich auf die gesamtkirchliche Gesetzgebung unter Ausklammerung der teilkirchlichen Gesetzgebung. Er zeigt dabei die drei Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung auf: die restitutive/dezentralisierende Tendenz, die innovative und die rechtsrezessive Tendenz.

Band 3

Peter Krämer

Warum und wozu kirchliches Recht?

Zum Stand der Grundlagendiskussion in der katholischen Kirchenrechtswissenschaft.
1979. 28 Seiten, 8°, kart. DM 7,80.

Nachkonziliar wird eine theologische Fundierung des kirchlichen Rechts angestrebt, die sich in konkrete Sachbereiche hinein auswirken muß. Grundlagendiskussion darf nicht in Alibifunktion abgedrängt werden, um Mängel an theologischer Argumentation in den Einzelgebieten des Kirchenrechts zu verdecken. An Verlautbarungen Papst Pauls VI. wird die berechtigte Forderung nach dem Warum und Wozu des Kirchenrechts nachgewiesen.

Band 4

Eugenio Correcco

Theologie des Kirchenrechts

Methodologische Ansätze.
1980. 116 Seiten, 8°, kart. DM 29,80.

Correcco leistet einen fundamentalen Beitrag zur Grundlagendiskussion um das kanonische Recht.

Band 5

Peter Krämer

Religionsfreiheit in der Kirche

Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung.
1981. 44 Seiten, 8°, kart. DM 12,80.

Die Frage nach dem Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung soll an Hand von zwei Problembereichen dargestellt werden: Welche Bedeutung kommt dem Recht auf religiöse Freiheit für die Grundlagendiskussion innerhalb der katholischen Kirchenrechtswissenschaft zu? Wie wirkt sich die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit auf die konkrete Gestaltung des kirchlichen Rechts aus?

Band 6

Heribert Heinemann

Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche

Analyse und Kritik der Verfahrensordnung.
1981. 133 Seiten, 8°, kart. DM 29,80.

Die vorliegende Untersuchung will versuchen, die Lehrverfahren kritisch zu analysieren und mögliche Verbesserungsvorschläge zu unterbreiten.

Die Reihe wird fortgesetzt und ist durch jede Buchhandlung erhältlich.

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
Fleischstraße 62-65
5500 Trier

POLITIK & ZEITGESCHICHTE



Rudolf Zinnhobler

Das Bistum Linz im Dritten Reich

488 Seiten, 48 Seiten s/w-Bilder, farbiges Titelbild, Efalin. 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, Efalin. 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

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Hans Heimerl, Die Familie im Kirchenrecht.
Claus Schedl, Zur Ehebruchklausel der Bergpredigt im Lichte der neu gefundenen Tempelrolle.
Wilhelm Zauner, Die Kirche und das Geld.

Inlandsbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde. Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrgangs nachgeliefert.

Auslandsbezug über die Buchhandlungen folgender Länder:

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland: Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
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.

Bezugspreise ab Jahrgang 1982	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 700.—	bfr 220.—
übriges Ausland	öS 270.—	
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): Oberösterreichischer Landesverlag, A-4020 Linz, Landstr. 41
Hersteller: Oberösterreichischer Landesverlag, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Harrachstraße 7
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Harrachstraße 7



Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.

Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

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

glasmalerei



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt

Johannes Marböck:	Frieden – du leiseste aller Geburten. Eine Adventbesinnung
Georg Wildmann:	Wo steht die katholische Friedensethik?
Hans Heimerl:	Die Familie im Kirchenrecht
Bruno Primetshofer:	Bemerkungen zum Eherecht des künftigen Codex Juris Canonici
Claus Schedl:	Zur Ehebruchklausel der Bergpredigt im Lichte der neu gefundenen Tempelrolle
Walter Suk:	Der Mensch und die Arbeit. Das soziale Rundschreiben „Laborem exercens" Johannes Pauls II.

130. Jahr 1982 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1982

Seite

Johannes Marböck: Frieden – du leiseste aller Geburten. Eine Adventbesinnung 309

Abhandlungen

Georg Wildmann: Wo steht die katholische Friedensethik? 313
Hans Heimerl: Die Familie im Kirchenrecht 328
Bruno Primetshofer: Bemerkungen zum Eherecht des künftigen Codex Iuris Canonici 340

Mitteilungen

Claus Schedl: Zur Ehebruchklausel der Bergpredigt im Lichte der neu gefundenen Tempelrolle 362
Walter Suk: Der Mensch und die Arbeit. Das soziale Rundschreiben „Laborem exercens" Johannes Pauls II. 366

Berichte

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 374
Paulus Gordan: Kirche in der Welt von heute 376

Literatur

Eingesandte Werke und Schriften 380
Buchbesprechungen 383

Philosophie, Bibelwissenschaft AT, Bibelwissenschaft NT, Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Pastoraltheologie, Religionswissenschaft – Ökumenik, Sozialwissenschaft, Religionspädagogik, Spiritualität

Sachregister des 130. Jahrganges 1982 420

Bezugsbedingungen und Impressum ..... letzte Seite

Redaktion: DDr. Peter Gradauer, o. Hochschulprof., A-4010 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Johannes Marböck, o. Univ.-Prof., A-8010 Graz, Bürgergasse 2. Dr. Rudolf Zinnhobler, a. o. Univ.-Prof., A-4040 Linz, Petrinumstraße 12. Dr. Wilhelm Zauner, O. Hochschulprof., A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29.

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Georg Wildmann, Rel.-Prof., Blütenstraße 21/70, 4040 Linz. Univ.-Prof. Dr. Hans Heimerl, Hönigtal 138, 8301 Laßnitzhöhe. Univ.-Prof. Dr. Bruno Primetshofer, Salvatorgasse 12, 1010 Wien. Univ.-Prof. Dr. Claus Schedl, Halbärthgasse 2, 8010 Graz. Dr. Walter Suk, a. o. Hochschulprof., Bethlehemstraße1 c, 4020 Linz. P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg, Postfach 113.

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

JOHANNES MARBÖCK

Frieden – du leiseste aller Geburten

Eine Adventbesinnung*

Das Wort Rorate aus dem Adventgottesdienst der Kirche hat nichts von seiner Dringlichkeit und Sehnsucht eingebüßt; diese ist eher ins Unendliche gewachsen. Die ,,Liturgie" des Rufens nach der Gerechtigkeit vom Himmel und nach Heil, das nach Jes 45,8 aus der Erde sprossen soll, vollzieht sich freilich zum Teil weithin außerhalb des Gotteshauses, etwa in weltweiten Demonstrationen und Märschen für den Frieden. Auch im Wort der Dichtung unserer Tage lebt solch drängendes Rufen weiter: ,,Einer wird kommen und den Ball aus der Hand der furchtbar Spielenden nehmen . . ." – so formuliert es eine Jüdin, Nelly Sachs, aus eigener schrecklicher Erfahrung und unzerstörbarer biblisch-jüdischer Hoffnungskraft zugleich.

So mag der Adventgottesdienst Einladung sein, den Wurzeln und Weisen jener Hoffnung ein wenig nachzugehen, von der wir Christen bekennen, daß sie nicht ins Leere gegriffen hat. Dieses *Ausgreifen des Volkes Israel nach dem ,,einen Kommenden"* hat eine sehr *seltsame Geschichte.*

Vielleicht hat ,,jener Kommende" in der Hoffnungsgeschichte der Bibel des Alten Bundes um die Jahrtausendwende vor Christus, in der Glanzzeit der Könige David und Salomo, seine ersten Umrisse bekommen im geheimnisvollen Wort des heidnischen Sehers Bileam vom Stern, der aus Jakob aufgeht (Num 24,17). Wenn von diesem Stern gesagt ist, daß er Moabs Schläfen zerschmettert, wird freilich deutlich, wie sehr es dieser Hoffnung Israels selber noch um das Mit-Spielen in jenem (furchtbaren) Spiel der Mächtigen geht, um Beute wie einem lauernden Raubtier, so im Spruch über den Löwen Juda im Segen Jakobs (Gen 49,10), oder um ein festes, beständiges Haus, d. h. um eine große Dynastie, wie Natan der Prophet es David zusagt (2 Sam 7,11).

In den weltpolitischen Umbrüchen des 8. Jh. v. Chr., zur Zeit der Assyrerherrschaft im vorderen Orient, geschieht es nun, daß der Prophet Jesaja, der große Künder des Heiligen, den Nachfolger Davids in Jerusalem herausruft aus jenem Spiel der Mächtigen und beginnt, ein völlig neues, unerwartetes Bild eines kommenden Königs zu entwerfen.

Die bekannte Lesung der Rorate aus Jes 7 ist vielleicht ein erstes großes Zeugnis dafür, wie Gottes Heil sich auf ganz neuen Wegen Bahn bricht: Frieden, du leiseste aller Geburten . . .

Zwei dramatische Redegänge führen überraschend hin zu einem *Kind,* das eine *Wende* in der Geschichte ankündigt. Jesaja tritt in jener Stunde dem Jerusalemer König Achas gegenüber, der in politischer Bedrängnis durch seine Nachbarn auf die stärkere Karte, auf die Weltmacht Assur setzt. Es ist menschlich verständlich, daß Achas der Logik der Fakten mehr vertraut und den Propheten stehenläßt, als dieser ihn zum Glauben rufen möchte, zur Verankerung in Gottes Verheißungen, die so schwer in handfeste Realitäten umzurechnen sind. ,,Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" (Jes 7,9) war eine wesentliche Erinnerung, worauf die Existenz des Gottesvolkes gründet und in Zukunft gründen soll: im Wunder des Ge-

* Predigt vor der Katholischen Hochschulgemeinde Graz, Advent 1981.

haltenseins von Gott. So setzt Jesaja nochmals an und stellt mitten in und vor die realpolitischen Aktionen des Königs zur Sicherung Jerusalems den Gegen-Satz Gottes: eine junge Frau und ihr Kind: ,,Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel geben (Gott mit uns)." ,,Ein wehrloses, machtloses, neugeborenes Kind soll zum Zeichen von Gottes Gegenwart, zum ‚Gott-mit-uns' in einer bedrängten Stunde werden, zum Zeichen, das zum längeren Atem des glaubenden, geduldigen Wartens auf die Wende mahnt, die schon im Kommen ist, während das Kind heranwächst. Mit dem Angebot dieses Zeichens an Achas hat der Prophet begonnen, Wegmarkierungen zu setzen, daß Gottes Heil auf seine eigene, unerwartete Weise kommt, daß seine Möglichkeiten nicht an die Straßen menschlicher Macht gebunden sind.

Es ist eigenartig, wie auch andere Texte Jesajas jenes Bild eines Kindes weitertragen, das von Gott verheißen und geschenkt ist. So ist es im grandiosen Bild Jes 9,1–6 wieder ein Kind, das dem Volk im Dunkel als Licht aufstrahlt, das dem Kriegshandwerk, Soldatenstiefel und blutigen Mantel ein Ende setzt und Gottes Eifer für Recht, Gerechtigkeit und Frieden hinter sich hat.

Jes 11, 1–10 bestätigt ein drittes Mal, daß der eine, der Heil und Frieden bringt, nicht nach den Gesetzen dieser Welt antritt und nicht aus ihren Möglichkeiten kommt: ein Wurzelstock, ein Baumstumpf der Davidsdynastie fängt zu treiben und zu blühen an: Gottes schöpferischer Geist schafft einen neuen Anfang; er erweckt den Friedenskönig, er macht Vertrauen möglich, wie es nur Kinder haben können, die arglos vor dem Loch der Natter spielen . . .

Diese Hinweise auf Gottes Verheißung und Gottes Initiative haben ihr Richtiges: tatsächlich hat kein König in Israels Geschichte auch nur annähernd jene Visionen erfüllt: sie blieben Hinweis auf ein Nicht-Machbares, auf einen Überschuß der Hoffnung auf einen Kommenden.

So lebt jene Hoffnung immer noch weiter, als das ,,Rorate coeli" unter den Verbannten Babels gerufen und geschrieben wird. Antwort darauf war damals die Verheißung vom Wirken einer neuen und doch dem ,,Kind" zutiefst verwandten und verbundenen Gestalt: der Gestalt des *Knechtes Gottes*. Verwandt, weil in diesem Knecht wiederum kein ,,Mächtiger" die Geschichte vorantreibt, sondern einer, der mit ungeheurer Kraft zu tragen, zu leiden vermag und so Unrecht und Bosheit durch seine Person hindurch in Frieden und Versöhnung wandelt; verwandt, weil auch hier nicht von Menschen erdachte, sondern staunenswert neue, göttliche Möglichkeiten in den Blick kommen.

Das Bild des Kindes als Gottes Weise und Möglichkeit, in diese Welt sein Heil hineinzutragen, hat das Volk der Offenbarung nicht mehr losgelassen. So begegnet es auf neue Weise ein letztes Mal in der Gestalt der Weisheit (Spr 8). In ihr nimmt Gottes Plan und Absicht wohl die liebenswürdigste und schönste Gestalt an: das Mädchen Weisheit, das allezeit vor Gott spielt, findet seine Freude daran, dies bei den Menschen fortzusetzen. Ein Kind trägt die Freude seiner Existenz vor Gott und Gottes Freude an ihm auf die Erde, zu den Menschen. Dieses Kind spielt nicht das Spiel der Mächtigen, es drückt ganz einfach Gottes Freude und Entzükken aus, bei den Menschen zu sein, ihnen Leben und Heil zu schenken (Spr 8, 30–35).

So zieht sich geheimnisvoll das Bild eines Kindes durch die Bibel – als Andeutung und Zeichen, daß Gottes Kommen und Gottes Heil nicht aus menschlichen

Wahrscheinlichkeiten abzuleiten ist, sondern immer wieder die Möglichkeiten und Erwartungen der Menschen völlig übersteigt. Das Evangelium der Rorate (Lk 1, 26–30) ist die feierliche Bestätigung, daß der Eine anders kommt als die vielen Großen der Welt. Er wird, so verkündet es der Bote Gottes, sosehr er auch aus dieser Erde wächst, zugleich ganz Geschenk, Wunder des Geistes, der Kraft Gottes sein.

Wir könnten bei dieser seltsamen Geschichte von Hoffnungen und Verheißungen stehenbleiben. Doch in der christlichen Feier des Advents bekennen wir: das Kommen des ,,Immanuel" ist bleibender Maßstab für den Weg geworden, auf dem Gottes Heil zu uns Menschen kommt, auch heute.

Dies mag sehr konkret für das Sehnsuchtswort vom *Frieden* gelten, das seit jeher mit ihm verbunden ist. Dieser ,,Friede" der Bibel im umfassenden Sinn geht über alle Machbarkeit durch geschickte Strategie hinaus; er bleibt ein Stück Geschenk, ein Wunder des Gott-mit-Uns, des kindlichen Vertrauens, für das wir offenbleiben müssen. Und er kommt immer noch in der Gestalt des Kindes, das man überhören und niederschreien kann; wie ein kleines Reis, das man leicht übersehen, vielleicht auch bei großen Aktionen zertreten kann; er kommt in kleinen Anfängen, die Zeit und Geduld brauchen zum Wachsen. Lassen wir nicht ab, ihm den Weg zu bereiten in geduldigen Schritten des Hörens, des Gespräches, der Versöhnung.

Wir könnten dieses Gesetz des Kommens Gottes als Kind auch weiterdenken für den Versuch der Kirche, Gottes Heil zu den Menschen zu tragen. Mir scheint, daß heute da und dort die Versuchung lauert, stark auf bessere pastorale Methoden und Techniken zu setzen, denen endlich einmal niemand mehr widerstehen kann, die den Mißerfolg eindämmen – aber auch – das Wunder überflüssig machen. – Wir müssen uns bewußt bleiben, daß Gottes Kommen zu uns, der Glaube, auch heute ein Wunder ist und bleiben wird, ein Kind der Jungfrau, ein Kind der Verheißung, ein Reis aus einem Wurzelstumpf.

Dieses Wunder des Advents wird wie ein Kind – offene, betende Hände, Aufmerksamkeit und Geduld brauchen:

EINER
wird den Ball
aus der Hand der furchtbar
Spielenden nehmen.

Sterne
haben ihr eigenes Feuergesetz
und ihre Fruchtbarkeit
ist das Licht
und Schnitter und Ernteleute
sind nicht von hier.

Weit draußen
sind ihre Speicher gelagert
auch Stroh
hat einen Augenblick Leuchtkraft
bemalt Einsamkeit.

Einer wird kommen
und ihnen das Grün der Frühlingsknospe

an den Gebetmantel nähen
und als Zeichen gesetzt
an die Stirn des Jahrhunderts
die Seidenlocke des Kindes.

Hier ist
Amen zu sagen
diese Krönung der Worte die
ins Verborgene zieht
und
Frieden
du großes Augenlid
das alle Unruhe verschließt
mit deinem himmlischen Wimpernkranz

Du leiseste aller Geburten[1]

---

[1] Nelly Sachs, Gedichte. Hg. von Hilde Domin, Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt 1981, 83f.

landauf-
landab
Ober-
österreichische
Wechselseitige Versicherungsanstalt
Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 73 2) 76 5 11 - 0

GEORG WILDMANN

Wo steht die katholische Friedensethik?

Es geht in diesem Artikel um die Herausarbeitung der wesentlichen Entwicklungslinien der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg und um eine kurze Bestandsaufnahme ihrer gegenwärtigen methodischen und inhaltlichen Einsichten. Dabei soll hier nur der „negative Friede" berücksichtigt werden. Gemeint ist demnach die ethische Beurteilung kriegerischer Auseinandersetzungen, der Kriterien ihrer Minimierung und der Möglichkeiten ihrer Verhinderung. In Betracht gezogen werden dabei nur Äußerungen des kirchlichen Lehramtes und der vornehmlich deutschsprachigen Moraltheologie.

I. Die katholische Friedensethik zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem II. Vatikanischen Konzil[1]

Die Friedensethik, die die katholische Tradition seit Augustinus bereithielt, konzentrierte sich in der sog. Lehre vom gerechten Krieg, der bellum-iustum-Theorie. Sie tolerierte in extremen Fällen auch den Angriffskrieg, versuchte aber mit Blick auf das Gebot der Nächstenliebe den Krieg einem Kriterienkatalog zu unterwerfen und ihm so möglichst enge Grenzen zu ziehen[2].

Unter dem Eindruck der Zerstörungen des zweiten Weltkriegs und konfrontiert mit der Entwicklung der neuen ABC-Waffen beginnt Pius XII. in seiner Lehrtätigkeit die naturrechtliche Kriegslehre umzugestalten. Pius XII. transformiert die bellum-iustum-Theorie zu einer Defensionstheorie, die unter bestimmten Bedingungen auch eine atomare Verteidigung miteinbeschließt. Die Gesichtspunkte dieser Transformation im einzelnen[3]:

1. Der Krieg sollte durch internationale Abkommen geächtet werden.
2. Unter den heute gegebenen Umständen ist ein Angriffskrieg sittlich nicht gerechtfertigt.

---

[1] Die nachstehenden Ausführungen stützen sich vornehmlich auf die historischen Beiträge im Sammelband: Norbert Glatzel und Ernst Josef Nagel (Hrsg.), Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik. Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1981. Sehr lesenswert.

[2] Die Kriterien, die einen Krieg als gerechtfertigt erscheinen lassen, sind folgende:
- Der Krieg muß von einer staatlichen Autorität erklärt und geführt werden (legitima potestas).
- Er muß der Verteidigung gegenüber einem unberechtigten Angriff auf lebenswichtige Güter und Rechte dienen (iusta causa).
- Die Abwehr darf nicht weiter gehen als der Angriff. Die eingesetzten Mittel müssen dem Verteidigungszweck angemessen sein! Sie dürfen nicht mehr Übel zufügen, als zur Verteidigung nötig sind (congrua media).
- Alle anderen Mittel zur friedlichen Beilegung des Konfliktes müssen erschöpft sein, so daß die Gewalt als letztes Mittel erscheint (ultima ratio).
- Die durch den Krieg entstehenden Übel dürfen nicht schwerer wiegend sein als das abzuwehrende Unrecht (Güterabwägung im Sinne einer proportio effectuum).
- Die Kriegsführung muß die internationalen Konventionen einhalten, insbesondere dürfen Kämpfende und Zivilbevölkerung nicht unterschiedslos betroffen werden (debitus modus).
- Es muß eine begründete Erfolgschance bestehen (bonus eventus).

[3] Vgl. dazu im besonderen: Harald Oberhem, Zur Kontroverse um die bellum-iustum-Theorie in der Gegenwart, in: Glatzel/Nagel, a. a. O. 41–68, bes. 55–62, und Norbert Glatzel, Neueste kirchliche Lehrverkündigung zur Sicherheits- und Rüstungsdebatte ab 1945, in: Glatzel/Nagel, a. a. O. 125–133.

3. Ein Verteidigungskrieg ist Pflicht und Notrecht des Staates, wenn die Grundsubstanz der Rechtsordnung anders nicht verteidigt werden kann.
4. Die Verteidigung mit Atomwaffen ist nur dann sittlich überhaupt ins Auge zu fassen, wenn man die Waffe so weit kontrollieren kann, daß sie in ihrem Aktionsbereich nicht alles Menschenleben zerstört, sondern streng einen Verteidigungseffekt erzielt. Dieser kann offenbar nur darin bestehen, daß er militärische Anlagen und Streitkräfte des Gegners betrifft[4].
Pius XII. stellt den Gesichtspunkt der Kontrollierbarkeit, der den Einsatz einer Atomwaffe ja aufgrund ihrer technischen Natur problematisiert, gerade zu der Zeit vor (1954), wo die mögliche Totalzerstörung der Welt durch Atomwaffen in das öffentliche Weltbewußtsein zu dringen beginnt[5]. Die generelle Tendenz zur Ablehnung des naturrechtlichen Begründungsverfahrens und damit auch der naturrechtlichen Kriegslehre verstärkt sich ab 1958 anläßlich des Streits um die Frage, ob die Deutsche Bundeswehr im Rahmen des NATO-Bündnisses mit Atomwaffen ausgerüstet werden solle oder nicht.
Gustav Gundlach schließt aus der Existenz einer gottgegebenen Lebensordnung auf die Pflicht, sie um jeden Preis, auch um den eines atomaren Weltuntergangs, aufrechtzuerhalten. Ernst Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann schließen aus der geänderten Natur der atomaren Waffen, daß sie in sich schlechte Mittel darstellten, die unabhängig von der Intention des Handelnden ihren Einsatz sittlich verwerflich machten. Aus diesem durch Überspitzung der Einzelkriterien entstehenden Dilemma: ,,Im Ernstfall ist bei Versagen anderer Mittel der Nukleareinsatz grundsätzlich immer erlaubt" und: ,,Der Einsatz nuklearer Waffen ist nie erlaubt" schloß man auf die ,,Selbstzerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre"[6]. Fortab erhielt die Praxeologie des Friedens im katholischen Denken den Vorrang[7]. Es beginnt die Zeit der ,,Friedensarbeit".

II. Die Friedensethik des II. Vatikanischen Konzils

1. Transformierung der Defensionstheorie durch das Konzil: Dissuasionstheorie

Bis zum Jahre 1964, also während das II. Vatikanische Konzil tagte, hatte sich die militärpolitische Weltsituation nochmals entscheidend geändert: beide Seiten besaßen die Fähigkeit zu einem Zweitschlag. Die makabre Formel ,,Wer als erster

---

[4] Die ,,Kontrollierbarkeit" ist eine Ableitung aus drei Grundsätzen der bellum-iustum-Theorie. Die einzusetzende ABC-Waffe muß die Qualität eines medium congruum haben, d. h. sie darf nur so weit den Gegner schädigen, als militärisch notwendig erscheint. Die betreffende ABC-Waffe darf auch nicht unterschiedslos gegen Militär und Zivilbevölkerung eingesetzt werden. Der Nichtkämpfende hat Anspruch auf Respektierung seines Rechts auf leibliches Leben. Die Proportion in der Abzweckung ist nach der Regel einer actio duplicis effectus vorzunehmen. Im Falle eines Einsatzes muß gefragt werden: Besteht zwischen dem intendierten Zweck der Schädigung des Militärpotentials des Gegners und dem nichtintendierten Zweiteffekt der bei Atomwaffen zwangsläufig stets mitgebenen Tötung nichtkämpfender Menschen eine verantwortbare Proportion? Nach dieser Interpretation der Aussagen Pius' XII. wäre wohl ein counter-city-(countervalue-)Strategie, die auf Vernichtung ganzer Städte und Landstriche abstellt, auf jeden Fall verbrecherisch. Ins Auge gefaßt werden könnte im Falle einer Verteidigung nur die counterforce-Strategie, d. h. ein Atomschlag gegen die Streitmacht und das Militärpotential des Gegners.

[5] Ansprache an den 8. Weltkongreß der Ärzte am 30. 9. 1954, Utz-Groner 5364.

[6] Zu den ungewöhnlichen Folgen dieses Streits vgl. bes. Harald Oberhem, a. a. O. 64 ff.

[7] Unter Praxeologie versteht man die Lehre vom Handeln, das bezüglich eines anderen Zieles erfolgreich ist. Sie folgt einem hypothetischen Imperativ, der nach dem Schema aufgebaut ist: ,,Wenn Du X erreichen willst, mußt Du klugerweise dieses und jenes technisch, wirtschaftlich, psychologisch Erfolgreiche tun". Das Sittliche hingegen hat die Qualität eines kategorischen Imperativs.

schießt, stirbt als zweiter" trat in das Weltbewußtsein. Fortab sprach die Kriegstheorie vom ,,atomaren Patt".
Die Stellungnahme des II. Vatikanischen Konzils zur Friedensfrage mußte notgedrungen auf diese neue Situation eingehen.
Es setzt vier für die Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik wesentliche Akzente:
Erstens: Die Abschreckungsfunktion der Atomwaffen wird als ein in der gegenwärtigen Weltsituation entscheidender friedenssichernder Faktor gewertet. Das Konzil ordnet daher seine gesamte Friedensethik um den Schwerpunkt ,,Kriegsverhinderung durch Abschreckung" an. Im französischen Sprachgebrauch verwendet man für ,,Abschreckung" das treffendere Wort ,,dissuasion" (,,abraten"). Man kann demnach sagen, daß das Konzil die Defensionstheorie Pius' XII. zu einer ,,Dissuasionstheorie" transformiert.
Zweitens: Es sieht keineswegs völlig von den Kriterien der traditionellen Kriegslehre ab. Es geht ihm dabei, allerdings in einem dynamischer erscheinenden Argumentationszusammenhang, im wesentlichen um die Frage der Kontrollierbarkeit der Waffen und um das Problem der Doppelwirkung einer Handlung.
Drittens: Die seit 1960 im Vordergrund des kath. Interesses stehende Praxeologie des Friedens nimmt einen breiten Raum in den Überlegungen des Konzils ein (vgl. bes. Gaudium et spes 82).
Viertens: Aus der Bibel werden keine konkreten friedenstheoretischen Maximen hergeleitet.

2. *Systematisierte Darstellung und Interpretation der Friedenslehre des II. Vaticanums*

Kommentare und Artikel der unmittelbaren Nachkonzilszeit versuchten eine systematisierte und ergänzte Darstellung der Friedenslehre des Konzils zu entwerfen. So entstand ein Paradigma der Dissuasionstheorie, das gewissermaßen als katholische Einheitsdoktrin bis heute vorgehalten hat. Sie sei in gebotener Kürze dargestellt[8].

a) Der konventionelle Krieg

Unter einem konventionellen Krieg versteht man einen Krieg mit Waffen, wie sie bisher üblich waren, also Schußwaffen und Bomben, die in ihrer Wirkung *kontrollierbar* sind. Ferner ist auch mitgemeint, daß die konventionellen Waffen nicht zur Vernichtung ganzer Städte und Landschaften im Hinterland des Feindes eingesetzt werden, wie dies im Zweiten Weltkrieg geschah.
Bei der moralischen Beurteilung muß man unterscheiden zwischen Angriffskrieg und Verteidigungskrieg.
Der Angriffskrieg wird vom Konzil (GS 79) leider übergangen. Aus dem Gesamtzusammenhang darf aber geschlossen werden, daß die pianische Ablehnung des Angriffskriegs

---

[8] Zur Literatur vgl. namentlich:
II. Vat. Konzil: Pastoralkonstitution ,,Gaudium et spes" über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 79–82 (zitiert mit: GS).
Franz Böckle, Friede und moderner Krieg, in: Albrecht Beckel (Hg.) Erneuerung der Kirche, Fromms Taschenbücher Nr. 50, Osnabrück 1967, 103–121.
René Coste, Kommentar zum V. Kapitel, Artikel 77–82 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes), Lex. f. Th. u. Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. III, 544–562.

aufrechtbleibt. Er widerspricht der Sittlichkeit, da es in der heutigen Weltlage keine Gründe gibt, die ihn rechtfertigen könnten[9].
Der Verteidigungskrieg ist als ultima ratio zur Sicherung höchster Güter erlaubt. Unter den höchsten Gütern wären zu verstehen: die grundlegenden Person- und Menschenrechte sowie die Grundsubstanz des Lebensraumes des Volkes.
In einem solchen Falle ist der Krieg eine Wiederherstellung oder Bewahrung des Rechts durch Gewaltanwendung. Er ist ,,ultima ratio", d. h. das letzte Mittel, das dann angewendet wird, wenn alle Verhandlungen usw. scheitern. Im übrigen gelten für ihn nach wie vor sämtliche übrigen Kriterien der klassischen bellum-iustum-Theorie[10].
Wie weit darf bei einem Angriff auf wichtige Stellungen oder Industrieanlagen des Gegners eine Gefährdung der umwohnenden Zivilbevölkerung in Kauf genommen werden? Diese Frage ist zu lösen nach den Regeln einer ,,Handlung mit doppeltem Effekt" (,,Prinzip der unbeabsichtigten Nebenwirkung") und darf nicht verwechselt werden mit jener Haltung, die meint, der gute Zweck heilige jedes Mittel.
Das Konzil anerkennt ein Verteidigungsrecht, setzt aber voraus, daß das nationalstaatliche Denken überwunden ist (GS 79): ,,Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen."

b) Der totale Krieg

Unter einem totalen Krieg versteht man einen Krieg, dessen Kriegshandlungen nicht allein die feindliche Wehrmacht und deren Rüstungspotential, sondern unterschiedslos ganze Städte und Gebiete samt ihrer Bevölkerung zu vernichten suchen.
Wie ist er moralisch zu beurteilen?
Das Konzil bezeichnet den totalen Krieg als Verbrechen (GS 80c): ,,Deshalb macht sich diese Heilige Synode die Verurteilung des totalen Krieges, wie sie schon von den letzten Päpsten ausgesprochen wurde, zu eigen und erklärt: Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist."
Zur Begründung dieser Verurteilung: Das Verteidigungsrecht der Staaten gilt, es ist aber *begrenzt*, und zwar von seinem *Ziel* (Zweck) und den *Mitteln* her.
Der Zweck der Verteidigung ist die Erhaltung der Existenz des Volkes und seiner grundlegenden Menschenrechte.

---

[9] Wie die Geschichte lehrt, wurden Angriffskriege zumeist geführt aus Gründen der Gebiets- und Machterweiterung, der Neubeschaffung von Lebensraum, zur Rehabilitierung der nationalen Ehre, zum Aufbau eines kolonialen Imperiums. Die mittelalterliche Kriegstheorie gestattete die Anwendung kriegerischer Gewalt auch für den Fall, daß man damit ein heidnisches Volk zum Christentum bekehren konnte.

[10] Eine ethische Grundsatzreflexion ist notwendig abstrakt und kann nicht konkret angeben, wann bei Verhandlungen der Zustand der ultima ratio eintritt. Wenn man z. B. angesichts des Falkland-Konflikts es überhaupt wagt, ethisch nach Recht und Unrecht zu fragen, dann ist man de facto auf die klassischen Kriterien verwiesen. Andere gibt es nicht. Die ethischen Kriterien sind nicht falsch, falsch ist die vorschnelle und sophistische Auslegung ihrer Urgenz zu eigenen Gunsten. Ein geradezu dramatisches Anschauungsbeispiel für die Notwendigkeit, die Kriterien der iusta causa in eine umfassendere politische Ethik hineinzustellen, bietet der 1982 erfolgte Einmarsch Israels im Libanon und sein Kampf mit der PLO. Ohne genauere politisch-ethische Analyse läßt es sich kaum beurteilen, wer von den beiden Kontrahenten der Angreifer ist. Denn legitime Verteidigung im ethischen Sinne kann unter Umständen klugerweise in Form eines militärischen Angriffs vollzogen werden.
Ohne eine internationale politische Ethik, die den sittlichen Stellenwert von Nation, Recht auf nationale Einheit, Recht auf nationalen Lebensraum, Recht auf Selbstbestimmung, Recht auf Kulturautonomie nationaler Minderheiten, Recht auf nationale Ehre u. ä. abklärt, wird sich die Frage, wann eine ,,iusta causa" vorliegt, in den meisten Fällen schwerlich bestimmen lassen.

Der totale Krieg mit konventionellen und/oder ABC-Waffen ist zu verwerfen, weil er Mittel einsetzt, die einen großen Teil der Zivilbevölkerung des Feindes vernichten. Diese Mittel haben also keine Proportion zum Ziel der Handlung, nämlich der Erhaltung der eigenen Existenz und der eigenen Menschenrechte[11].
Beim totalen Krieg mit ABC-Waffen kommt ein weiterer Grund dazu: ,,Die Anwendung solcher Waffen im Krieg vermag ungeheure und unkontrollierbare Zerstörungen auszulösen, die die Grenzen einer gerechten Verteidigung weit überschreiten" (GS 80a). Und das Konzil verweist im selben Atemzug auf die Möglichkeit der gegenseitigen totalen Vernichtung, wenn alle in den Waffenarsenalen lagernden Waffen eingesetzt würden.
Damit ist, wie die weitere Überlegung zeigen wird, zwar nicht jeder Gebrauch von Atomwaffen schlechterdings verworfen, wohl aber ausgesagt, daß die ABC-Waffen ein Kampfmittel darstellen, das zur Unkontrollierbarkeit neigt und daher stets in Gefahr ist, als Mittel unabhängig von der Intention des Handelnden unsittlich zu werden.
Ist jede ,,wissenschaftliche" Waffe ihrer Natur nach und in ihrem Einsatz verbrecherisch? Mit der Formulierung ,,Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte und weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos *abhebt* (intendit, d. h. zum Ziel hat), ist ein Verbrechen . . ." hat das Konzil zweierlei zu sagen beabsichtigt:
Zum einen: ,,Das Konzil hat, wie auch Pius XII., nicht zur Frage Stellung genommen, ob die Wirkung bestimmter atomarer Kampfmittel kontrollierbar ist oder nicht. Das ist letztlich keine sittliche, sondern eine naturwissenschaftliche Frage"[12].
Die Kirche kann in der Frage der Beurteilung des modernen Krieges nur die Grundsätze angeben, nicht aber die Tatsachenfragen entscheiden.
Zu entscheiden, ob eine einzelne Atomwaffe tatsächlich so eingesetzt werden kann, daß sie nicht wahllos zerstört, fällt in die moralische Kompetenz der Militärs und Staatsmänner, ist also Sache der Fachleute und nicht der Kirche.
Das Konzil hat also den Einsatz solcher ,,wissenschaftlicher" Kampfmittel, die von den objektiven Tatbeständen her dem Kriterium der Kontrollierbarkeit entsprechen, d. h. bloß auf die Vernichtung oder Schädigung von Militäreinrichtungen eingegrenzt werden können, nicht ausdrücklich als verbrecherisch verurteilt. Ein atomarer Verteidigungsschlag, der nicht den Charakter des totalen Krieges hat, ist nicht per se unsittlich[13].
Zum anderen: Mit der Ersetzung von ,,secumfert" (mit sich bringt) durch ,,tendit" (abstellt, zum Ziel hat, intendiert) im Schlußtext von Gaudium et spes (80c) wurde die Regel von der Handlung mit doppelter Wirkung im Text ausdrücklich verankert. Es folgt daraus, daß man den Einsatz einer Waffe im Kriege nach der Regel der Handlung mit doppeltem Effekt und somit auch nach der Regel der Güterabwägung zu vollziehen hat.
Da es sich im Ernstfall atomarer Verteidigung wohl um die Verteidigung höchster Güter handeln wird, darf auch eine entsprechend schwere Schädigung gegnerischer Nichtkämpfender als unerwünschter Zweiteffekt in Kauf genommen werden.

c) Die nukleare Abschreckung und die Abrüstungsfrage

Die tatsächliche Situation war 1965 die, daß beide Machtblöcke zu einem nuklearen Zweit-

---

[11] Das Konzil hat hier am Prinzip der Unantastbarkeit der Zivilbevölkerung festgehalten. Dieses beruht auf der Unterscheidung von Kämpfenden und Nichtkämpfenden, eine Unterscheidung, die zu den großen Errungenschaften der abendländischen Kultur gehört. Ihre Aufgabe würde eine Rückkehr in die Barbarei bedeuten. Sie würde bedeuten, daß man eine totale Solidarität unter den Gliedern eines Volkes annimmt, wie dies im Altertum geschehen ist. Nun ist es aber sozialphilosophisch gesehen so, daß der Einzelmensch nie völlig in der Gesellschaft aufgeht und man daher in der Bekämpfung des Feindes Unterschiede machen muß. Man kann daher die Nichtkämpfenden nicht mit den gleichen Waffen bekämpfen wollen wie die Kämpfenden.

[12] Norbert Glatzel, Neueste kirchliche Lehrverkündigung zur Sicherheits- und Rüstungsdebatte ab 1945, in: Glatzel, a. a. O. 138.

[13] Es versteht sich von selbst, daß eine solche Waffe technisch klein dimensioniert und zielgenau im Einsatz wird sein müssen. Diesen Kriterien kommt die von der NATO im Rahmen ihrer Strategie der ,,flexible response" geplante Einsatz kleindimensionierter Neutronen-Granaten, die im Ernstfall bloß auf gegnerische Angriffsverbände gerichtet werden sollen, wohl am nächsten.

schlag gerüstet waren. Mit dieser Tatsache mußte auch das Konzil rechnen. Böckle unterlegt den Konzilsvätern bei ihrer Situationsanalyse folgende scharfe Alternative[14].
Entweder treibt der eine der Machtblöcke die atomare Aufrüstung vorwärts und hat Hoffnung, daß die Bedrohung den anderen vom Provozieren eines Atomkrieges abhält, *oder* der eine Teil verzichtet einseitig auf die Herstellung von Atomwaffen in der Hoffnung, der eigene Verzicht werde den Gegner *moralisch* verpflichten, seinerseits keine atomare Erpressung zu üben.
Das Abwägen, welche der Alternativen realistisch ist, muß die politische Ethik den Staatsmännern und Militärs überlassen. Die politisch-militärische *Theorie* betrachtet die erste Alternative als realistischer. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß die ideologischen Gegensätze zwischen Ost und West so groß sind, daß dem einen wie dem anderen Teil eine atomare böswillige Erpressung ohne weiteres zuzutrauen sei. Einseitige Abrüstung käme daher nicht in Frage. Realistisch sei heute einzig die *nukleare Abschreckung*. Da sie gegenseitig ist, spricht man heute vom „Gleichgewicht des Schreckens".
Die praktische Maxime der Staatskunst besteht darin, genauso stark zu sein wie der Gegner. Was sagt das Konzil dazu?
– Das Konzil spricht keine einfache moralische Verurteilung der atomaren Rüstung aus. Es zitiert ohne moralische Beurteilung die oben genannte militärische Theorie (GS 81a). Welche Überlegung dürfte dahinterstehen?
Die „Balance des Schreckens" ist im Augenblick eine gewisse „Nichtangriffsgarantie". Sie muß nicht notwendig zur Katastrophe führen. Es ist sogar möglich, daß die Katastrophe vermeidbar bleibt. Die Rüstung scheint also in unserer absurden Weltsituation einfach zunächst das kleinere Übel zu sein.
– Das Konzil meint aber anderseits ganz entschieden, das weitere Wettrüsten sei auch kein sicherer Weg, den Frieden zu garantieren, es verstärke eher die Kriegsgefahr und schädige unerträglich die Armen (GS 81b).
– Das Konzil sieht die einzig mögliche Lösung in einem doppelten Ziel: Im *Nahziel* der beiderseitigen sukzessiven Abrüstung. Eine einseitige Abrüstung würde nämlich einem skrupellosen Gegner bedenkliche Vorteile verschaffen: „Da der Friede aus dem gegenseitigen Vertrauen der Völker erwachsen sollte, statt den Nationen durch den Schrecken der Waffen auferlegt zu werden, sollten sich alle bemühen, dem Wettrüsten ein Ende zu machen. Man sollte wirklich mit der Abrüstung beginnen, nicht einseitig, sondern in *vertraglich festgelegten gleichen Schritten* und mit echten und wirksamen Sicherungen" (GS 82a)[15].
Im *Fernziel* der absoluten Ächtung des Krieges „Es ist . . . deutlich, daß wir mit all unseren Kräften jene Zeit vorbereiten müssen, in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann. Das erfordert freilich, daß eine von allen anerkannte *öffentliche Weltautorität* eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten" (GS 82a).

d) Das ethische Dilemma der konziliaren Friedensethik

Auf der einen Seite unterscheidet das Konzil bei einer Zurkenntnisnahme der Dissuasionswirkung der „wissenschaftlichen" Waffen nicht zwischen kontrollierbar und nichtkontrollierbar dimensionierten Waffen oder Waffensystemen und verurteilt auch nicht ihren Besitz (GS 81a,b).
Auf der anderen Seite muß aber angenommen werden, daß ein Großteil der Atomspreng-

---

[14] Friede und moderner Krieg. Hinweise zur theologischen Diskussion im deutschen Sprachraum, in: Concilium 2 (1966) 385.
[15] Die bisherigen vertraglichen Abkommen vor allem zwischen den beiden Supermächten entsprechen demnach den Intentionen des Konzils. Wünschenswert wäre daher, daß vor allem die SALT-Konferenzen und die gerade anlaufende START-Konferenz größere und beständigere Ergebnisse erbringen würden als bisher.

köpfe so groß dimensioniert und in seiner Treffergenauigkeit so gestreut ist, daß der unbeabsichtigte Zweiteffekt, die Schädigung der Zivilbevölkerung und des betreffenden Lebensraumes, überproportional gewaltig wird, d. h. den Effekt des – vom Konzil verworfenen – totalen Krieges hervorruft, gleichgültig mit welch noch so guter Verteidigungsabsicht er eingesetzt worden ist.
Das Dilemma, in das die konziliare Friedensethik mündet, artikuliert sich demnach so: Der Besitz von wissenschaftlichen Waffen jedweder Dimensionierung wird zur Kenntnis genommen und nicht verurteilt, anderseits darf zumindest ein Großteil der de facto vorhandenen wissenschaftlichen Waffen infolge ihrer Unkontrollierbarkeit, moralisch gesehen, nicht eingesetzt werden.
Mit anderen Worten: Das Konzil löst nicht die Frage: Wenn heute eine überdimensionierte Waffe in ihrem Einsatz sittlich schlecht ist, warum erklärt es nicht wenigstens einen Teil der de facto geschehenden Rüstung zu einem ethisch verwerflichen Geschäft? Und umgekehrt: Wenn es einerseits die Abschreckungswirkung jedweder Atomrüstung als einen momentanen Friedensfaktor zur Kenntnis nimmt, warum desavouiert es anderseits zugleich diese Abschreckungswirkung, indem es aufgrund der angegebenen Kriterien implizit aussagt, der Großteil der de facto bestehenden Abschreckungsrüstung sei bei einem immerhin denkbaren Ernstfall aus sittlichen Gründen nicht einsetzbar?

III. Die theoretische Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik zwischen dem Konzil und der Gegenwart

Ethische Überlegungen werden immer dann interessant, wenn man sie mit Fakten konfrontiert. Fakten und ihre Gesetzlichkeit einzuschätzen erfordert aber Sachkompetenz. Da der Autor der nachfolgenden Überlegungen sich keine technische, psychologische und wehrpolitische Sachkompetenz anmaßt, müssen sich seine Gedanken vorwiegend auf die methodischen und theoretischen Gesichtspunkte der nachkonziliaren Entwicklung beschränken und werden relativ abstrakt anmuten. Wer eine eher ,,angewandte Friedensethik" wünscht, dem kann die diesbezüglich vorbildliche Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur aktuellen Friedensdiskussion empfohlen werden[16].
Wer eine Bilanz der kath. Friedensethik der letzten vierzig Jahre versucht, macht eine merkwürdige Beobachtung. Die Defensionstheorie endet am Ausklang der pianischen Ära, also um 1960, mit einem ethischen Dilemma. In einer analogen Form passiert dies am Ende der Konzilszeit, also um 1965, auch der kaum entwickelten Dissuasionstheorie. Die Weiterentwicklung der normativen katholischen Friedensethik besteht bis heute im wesentlichen darin, die konziliare Dissuasionstheorie beizubehalten und gleichzeitig intellektuell redlich aus ihrem Dilemma herauszukommen. Nach einem Abflauen der Diskussion wahrscheinlich unter dem Eindruck der anders gelagerten Thematik der ,,politischen Theologie" verstärkt sich die theoretische Diskussion wieder mit dem Auftreten der ,,Friedensbewegung" zu Beginn der achtziger Jahre.
Dominant ist seit dem Konzil die Praxeologie des Friedens. In ihr sind besonders auch die Päpste engagiert; man erinnere sich nur beispielsweise an den prägnanten Slogan Pauls VI.: Entwicklung ist der neue Name für Frieden[17]. Die Generallinie der theoretischen Bemühungen hingegen kann unter dem Motto zusam-

---

[16] Herderkorrespondenz 35 (1981) 624–630
[17] Populorum progressio Nr. 76.

mengefaßt werden: Die Friedensethik muß aus der Enge der bislang verwendeten traditionellen (naturrechtlichen) Denkkategorien herausgeführt werden.

1. Versuche, das Dilemma der konziliaren Friedensethik aufzuheben

a) Noch 1973 stellt Ernst-Wolfgang Böckenförde in einer Stellungnahme, in der er das Dilemma der konziliaren Friedensethik nochmals herausstellt, fest, die naturrechtliche Kriegslehre sei funktionslos geworden. Sowohl das ethische wie das politische Problem der Friedenssicherung habe nun den ,,*Charakter eines untheoretisierbaren Dilemmas*"[18]. Das Dilemma kann also nicht mehr in einer Theorie überwunden werden. Das würde heißen, daß eine normative Ethik, auch eine Grenzfall- oder Notstandsethik, keine Friedenstheorie erstellen kann, die in sich widerspruchsfrei wäre, also dem wissenschaftlichen Postulat der Konsistenz entspräche.

b) Es fällt auf, daß die Päpste keinen Versuch machen, das konziliare Dilemma aufzulösen, wie sie sich auch in der Regel hüten, die im wesentlichen konziliaren Friedensgrundsätze durch Faktenanalysen und empirische Sachgesetzlichkeiten zu konkretisieren oder ,,anzuwenden"[19]. Dadurch erhält die päpstliche Friedensparänese den Charakter eines oft ineffizient erscheinenden, in regelmäßiger Folge zu erwartenden Appells. Daß diese Haltung andere kirchliche Stellen und Autoritäten zu einer Lösung durch *einseitige Konkretisierung* anreizen mag, ist angesichts der prekären Rüstungssituation der Welt nur zu verständlich. So hat das von der Päpstlichen Kommission ,,Iustitia et Pax" 1976 herausgebrachte Dokument ,,Der Heilige Stuhl und die Abrüstung" laut manchen Kommentatoren[20] die dilemmatischen Aussagen der Pastoralkonstitution in dem Sinne geklärt, daß es die Rüstung verurteilt, den gewaltfreien Widerstand propagiert und das konziliare ,,Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung" außer Kraft setzt durch die Erklärung: ,,Wenn der verursachte Schaden in keinem Verhältnis mehr steht zu den Werten, die man zu wahren sieht, ist es besser, Unrecht zu leiden, anstatt sich zu verteidigen[21]." Auch der Wiener Erzbischof Kardinal Franz König hat in einer ähnlich einseitigen Konkretisierung die gegenwärtige Atomrüstung als unsittlich verworfen[22]. In allen diesen Aussagen wird die vom Konzil zur Kenntnis genommene Abschreckungswirkung der Atomrüstung ignoriert oder in ihrer ethischen Qualität nicht gesehen bzw. abgewertet. Infolgedessen ernten solche Versuche stets innerkatholische Kritik von verschiedensten Seiten. Die einseitigen Konkretisierungen, die stets die Atomrüstung als unsittlich zu kennzeichnen pflegen, stehen zweifellos unter dem Eindruck des anscheinend unentrinnbaren Rüstungsdilemmas von heute, der verschiedentlich immer wieder publizierten anschaulichen Darlegung der Schreckensfolgen eines Atomkrieges und der wie-

[18] Ernst Josef Nagel, Methodisches zur Friedensethik, in: Glatzel/Nagel, a. a. O. 235 f.

[19] Ausnahmen zu diesem Verhalten sind selten. So sagte Johannes Paul II. anläßlich seines Besuches in England im Frühjahr 1982, der Krieg gegen Hitler sei für ihn eindeutig ein Krieg für die polnische und britische Freiheit gewesen, einer jener Momente in der Geschichte, in denen ,,der Krieg als das geringere Übel" annehmbar sei, was auf den britischen Konflikt mit Argentinien in seiner Sicht nicht zutreffe. Herderkorrespondenz 36 (1982) 351.

[20] Man beachte die relativ unkritische Übernahme dieser Interpretation durch Erwin Mock, Wege kirchlicher Friedensarbeit, in: Stimmen der Zeit 107 (1982) 177.

[21] Herderkorrespondenz 31 (1977) 302–306. Das ,,Cheli-Dokument", so genannt nach dem ständigen Beobachter des Hl. Stuhls bei der UNO, wurde nicht in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlicht und zum Großteil ablehnend kommentiert. Vgl. dazu N. Glatzel, a. a. O. 146.

[22] So in einem Interview für die Frankfurter Allgemeine Zeitung im Sommer 1982.

derholt geäußerten Expertenmeinungen, daß die „Abschreckung ihren Schrekken verloren habe"[23].

c) Eigentlich fortschrittsträchtig und für die kath. Friedensethik interessant dürfte indessen nur der Versuch sein, die dilemmatisch erscheinende Dissuasionstheorie des Konzils und seiner Folgezeit mit Hilfe der handlungstheoretischen Methode plausibel und widerspruchsfrei zu machen. Das Hauptinteresse des Beobachters beansprucht daher der *handlungstheoretische Lösungsversuch*. In diesem Bemühen treffen sich, mehr oder weniger methodenbewußt, einige deutschsprachige Moralisten. Zu denken ist dabei ein Harald Oberhem, Ernst Josef Nagel, Franz Furger und nicht zuletzt an Franz Böckle, der sich um die Klärung der konziliaren Friedensethik und um ihre Fortentwicklung wohl am meisten verdient gemacht hat[24].

Anläßlich des Auftretens radikalpazifistischer Strömungen innerhalb der „Friedensbewegung" der letzten beiden Jahre lebte die von Max Weber, dem Altmeister der deutschen Soziologie, eingeführte Unterscheidung zwischen „Gesinnungsethik" und „Verantwortungsethik" in der öffentlichen Diskussion wieder auf. Zu dieser Unterscheidung paßte ein Ergebnis der die siebziger Jahre ausfüllenden und engagierten Diskussionen der katholischen deutschsprachigen Moraltheologie über die Begründbarkeit ethischer Normen: es gebe eine deontologische und eine teleologische Normbegründung[25].

Nach E. J. Nagel argumentieren die Gesinnungsethiker, vorab die radikalen Pazifisten der katholischen Tradition und wohl auch der „Friedensbewegung", deontologisch. Sie wendeten die aus der Bibel erhobene Norm der Gewaltlosigkeit Jesu und das Tötungsgebot des Dekalogs ohne Rücksicht auf die Handlungsfolgen auf die Rüstung an und kämen so zu einer bedingungslosen Ablehnung der atomaren Rüstung (sowie des NATO-Doppelbeschlusses).

---

[23] Sehr beeindruckend dazu Engelbert Broda, Technik und Wirkungen des Krieges mit Kernwaffen, in: Nachrichten und Stellungnahmen der Kath. Sozialakademie Österreichs, Nr. 16/1981. Letztere Zeitschrift favorisiert gegenwärtig in Stellungnahmen, die die Option einer Abrüstungsvorleistung des Westens befürworten.

[24] Laut Herderkorrespondenz 35 (1981) 645 zeichnet bei der Stellungnahme des ZdK zur Friedensdiskussion ebenfalls Böckle für die Sätze über die Grenzen der ethischen Zulässigkeit des heute geltenden Abschreckungssystems. Wir ziehen daher dieses Dokument in die handlungstheoretische Betrachtungsweise mit ein.

[25] Nach Bruno Schüller (vgl. Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation, Düsseldorf 1973, Einf. vom Verf. d. Art.) richtet sich die Frage nach der Verantwortlichkeit und Moralität einer Handlung einmal an die Intention des Handelnden und zum anderen an die Handlungsfolgen, genauer: an die zum Zeitpunkt der Entscheidung voraussehbaren Handlungsfolgen, den Handlungserfolg. Wer mit der Intention „aus Liebe" handelt, handelt sittlich *gut;* wer sein Handeln auf solche Folgen ausrichtet, die der Nächstenliebe entsprechen, handelt sittlich *richtig*. Zur Bestimmung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen unterscheidet Schüller in der Tradition der katholischen Moraltheologie zwei Argumentationsverfahren, das *deontologische* und das *teleologische*. Ein Deontologe glaubt, wenigstens für einige oder im Grenzfall auch nur für eine Gruppe von Handlungen ein sittliches Verbot begründen zu können, das ausnahmslos, ohne Berücksichtigung der Handlungsfolgen, in einer konkreten Situation eine Handlung betrifft. Beispielsweise wäre eine Falschaussage stets verboten, wie katastrophal die Folgen der Wahrheitsrede auch sein mögen. Solchen Normen wären dann für jede Situation konkrete Pflicht (to deon). Ein Teleologe hingegen hält die konkrete Prüfung der zu erwartenden Handlungsfolgen an der Nächstenliebe für unverzichtbar. Sittlich richtig wäre dann für einen Teleologen eine Handlung nicht schon durch Normkonformität, sondern der Erweis bzw. die praktische Gewißheit müssen hinzutreten, daß das normkonforme Handeln nicht unter Verletzung anderer, im konkreten Fall vorzugswürdiger Normen und Werte geschieht. Insofern bemißt sich die sittliche Richtigkeit einer Handlung für den Teleologen vom Ziel (to telos) der Handlung her, von ihren Folgen. E. J. Nagel, a. a. O. 230 f.

Die Verantwortungsethiker hingegen argumentierten teleologisch. Ein Großteil von ihnen käme daher mit dem Konzil mittels einer Abwägung aller überschaubaren Handlungsfolgen zu Anerkennung der momentan kriegsverhindernden Wirkung einer gleichgewichtigen Atomrüstung der beiden Supermächte.
Nach E. J. Nagel besteht eine hohe Affinität zwischen der teleologischen Normenbegründung und einer anderen Theorie, die aus dem Bereich der zeitgenössischen analytischen Philosophie stammt: der sog. Handlungstheorie. ,,Die philosophische Handlungstheorie hat sich mit dem Verhältnis von Einzel- zu Gesamthandlung befaßt. Was wir als ‚eine Handlung' bezeichnen, ist kein Naturprodukt, sondern wird aus unserem Lebensgesamt ausgegliedert. Nach John L. Austin dient die Intention hierbei als Ausgliederungsprinzip. Den Intentionen kommt ein ‚Einklammerungseffekt' zu, d. h. als Handlungseinheit bezeichnen wir das, was wir als mit einer Intention verbunden erleben. So werden einzelne Handlungen definiert und von anderen abgegrenzt . . . Die Einzelhandlung bzw. Einzelintention aber erhält erst in der Gesamthandlung ihren Sinn und ihre Legitimation. Nun sind Fälle denkbar und bekannt, in denen die sittliche Erlaubtheit einer Einzelhandlung davon abhängt, in welcher umfassenden Handlungseinheit sie geschieht"[26].
Nach Oberhem und Nagel bedient sich die Friedenslehre des Konzils der handlungstheoretischen Argumentationsform[27]. Es intendiert als Gesamthandlung eine dynamische Friedenspolitik, die den ,,positiven" Frieden, das Weltgemeinwohl (GS 78a), zum Ziele hat. Ein Detailziel in dieser Gesamtintention ist die totale Ächtung des Krieges. Die Einzelhandlung, wie vor allem die sittliche Erlaubtheit der Abschreckungswaffen, muß im Rahmen der übergreifenden Gesamthandlung geprüft werden. Dabei kommt die teleologische Betrachtungsweise, nämlich die gerade hier sehr komplexe Struktur der Handlungsfolgen, zum Tragen: wie macht die vom Konzil zur Kenntnis genommene Abschreckungsrüstung in der konkreten politischen Situation kriegerische Auseinandersetzung ohne Preisgabe eines Lebens in Freiheit unwahrscheinlicher und schließlich überhaupt vermeidbar?
Nicht explicitis verbis, wohl aber seiner gesamten Argumentationsweise nach gehört auch Franz Böckle zu den handlungstheoretischen Interpreten der kath. Friedenslehre. Seine Ausführungen können an dieser Stelle sehr klärend sein[28]. Böckle und die Autoren der Stellungnahme des ZdK führen eine *doppelte Unterscheidung* ein: *Einmal* unterscheiden sie an der Nuklearwaffe eine doppelte Funktion, oder, wie wir sagen könnten, ,,Natur". Die eine Natur ist die militärisch-technische. Hier spielt ihre Dimensionierung und die Kontrollierbarkeit die wesentliche Rolle. Die andere Natur der Nuklearwaffe ist die politische[29]. Ihre Gefährlichkeit löst Ängste aus, die das politische Denken in einer gezielten Richtung beeinflussen. Sie konfrontiert einen eventuellen Aggressor mit einem hohen Risiko. ,,Dies ist der Inhalt der *Politik der Abschreckung*. Sie will einem Gegner klarmachen, daß der Aufwand eines Angriffs oder eines Erpressungsversuchs für

---

[26] Ders., a. a. O. 257 f.
[27] Vgl. Nagel, a. a. O. 253–258; vgl. Oberhem, a. a. O. 65. Fußnote.
[28] Wenn man seine beiden bereits zitierten Artikel und einen neuerschienenen: Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, in: Lebendiges Zeugnis 36 (1981) 30–40 zusammensieht und sie etwas schematisiert, dann wird das handlungstheoretische Grundkonzept transparent. Das gilt für die Stellungnahme des Zdk in besonderer Weise.
[29] Stellungnahme des ZdK zur aktuellen Friedensdiskussion, a. a. O. 627.

ihn in keinem Verhältnis zum möglichen Nutzen steht und deshalb nicht ratsam erscheint"[30].

Zum anderen wird (wenigstens implizit) bei den Nuklearwaffen zwischen dem Bereithaltungsfall und dem Anwendungsfall unterschieden. Für den Bereithaltungsfall gilt, daß er bisher kriegsverhütend gewirkt hat und die höhere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß er es auch weiterhin tun wird. Im Bereithaltungsfall dominiert natürlich die politische Natur der Nuklearwaffe, ja sie ,,steht . . . ganz offensichtlich im Vordergrund"[31]. Böckle nimmt an, daß für das Konzil diese politische Natur der Atomwaffe und der Bereitstellungsfall die zentrale Rolle spielen, daher enthalte die Friedenslehre des Konzils überhaupt kein unlösbares Dilemma[32]. Der Bereithaltungsfall enthält zwei wesentliche Momente: Auf der einen Seite wahrt er – zumindest für den Westen – ein ,,Leben in Würde unter den Bedingungen von Freiheit und Gerechtigkeit"[33], auf der anderen Seite demonstriert er durch das absurde Dilemma, in dem sich die Rüstung auf Grund ihrer immanenten Faktoren befindet, die Einsicht, daß nur eine sukzessive Abrüstung in gleichen, vertraglich festgehaltenen Schritten die Alternative für die Zukunft ist[34]. Methodisch gesehen wird deutlich, daß gerade die politische Natur der Nuklearwaffe im Bereithaltungszustand das eigentliche Objekt der handlungstheoretischen Betrachtungsweise darstellt[35].

Böckle schließt: solange die politische Natur der Nuklearwaffe eine solche Dissuasionswirkung ausübt, stellt eine einseitige Abrüstung, nach der Erfahrung der letzten Jahre auch eine einseitige Vorleistung, eine nicht zu verantwortende Alternative dar[36].

Die Erklärung des ZdK und Böckle sind nun auch Vertreter der These, daß man nur mit einem Krieg drohen könne, den zu führen man auch bereit sei, da sonst die Abschreckungswirkung aufgehoben wäre. In diesem unwahrscheinlichen, aber immerhin denkbaren *Einsatzfall* dominiert – so darf man nun folgern – die technische Natur der Waffe. In diesem Fall allerdings wird man um die Frage der Kontrollierbarkeit und der Güterabwägung nicht umhinkommen, d. h. man muß sich mit der Frage konfrontieren, ob das atomare Verteidigungssystem nicht so strukturiert sein muß, daß es in erster Linie die Waffensysteme des Gegners gezielt angreift[37].

---

[30] Ebenda

[31] Ebenda

[32] Vgl. bes. F. Böckle, Friede und moderner Krieg, Concilium 2 (1966) 385 f.

[33] Stellungnahme des ZdK, a. a. O. 627

[34] Vgl. F. Böckle, Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, a. a. O. 37. ,,Die strategische Stabilität soll durch Einfangen, Anhalten und schließlich Umkehren des Rüstungswettlaufs erreicht werden". Nach einem Bild von Richard von Weizsäcker wächst die Erkenntnis, die Menschheit habe sich wie ein Kletterer in der Felswand verstiegen, nun beginne der schwierigere Abstieg. Sensibilisiert nicht zuletzt durch die jüngste Entwicklung der Friedensbewegung stünden die verantwortlichen Politiker bezüglich ihrer Rüstungsstrategie unter immer stärkerem Begründungszwang.

[35] Das Dokument des ZdK bringt einen Gesichtspunkt ins Spiel, der nicht grundlegend neu ist. Auch in früheren Zeiten kursierte eine Maxime der Staatskunst, die besagte: ,,Si vis pacem, para bellum". Dies offenbar aus der Einsicht, eine starke Streitmacht stelle auch eine politische Größe dar. Jesus sagt in einem Gleichnis, ein kluger König wird es sich überlegen, ob er sich mit einem Gegner anlegt, der doppelt so stark ist wie er selbst.

[36] Vgl. ders., Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, a. a. O. 38.

[37] Bei der Expertendebatte, die der Zentralausschuß des Weltkirchenrates veranstaltete (23. – 27. November 1981, Amsterdam), betonte der General der US-Luftwaffe, B. Scowcroft, ,,die Theorie des begrenzten Atomkrieges müsse im Kontext einer sogenannten ‚Counterforce-Strategie' verstanden werden, in der eventuelle atomare Angriffe nicht primär auf Bevölkerungszentren, sondern

Der Einwand dagegen ist für gewöhnlich der, daß man allenfalls eine einzelne gezielte Aktion kontrolliert setzen könne, eine Einzelaktion aber wenig realistisch sei. Der Einzeleinsatz eskaliere zum totalen Atomkrieg, der völlig unkontrollierbar würde. Ein ernstes Wollen, die heutigen Nuklearsysteme im äußersten Fall einzusetzen, sei daher sittlich nicht zu rechtfertigen.
Auf diesen wohl schwersten Einwand antworten das Papier des ZdK und Böckle in etwa wieder handlungstheoretisch aus der Sicht des Gesamtzusammenhangs der Weltpolitik. ,,Unter ethischen Gesichtspunkten ist . . . heute das Abschreckungssystem grundsätzlich nur dann zu tolerieren, wenn mit aller Kraft darauf hingearbeitet wird, substantielle Fortschritte auf dem Gebiet der Rüstungsbegrenzung und Rüstungsminderung zu erzielen und so effektive Schritte zur Abrüstung zu unternehmen"[38]. Jede Staatsregierung hat demnach offenbar neben der Pflicht, die Staatsbürger effektiv zu schützen, auch die Pflicht, eine effektive Abrüstungspolitik zu betreiben.
Böckle reklamiert weiters den Faktor Zeit. Voraussagen über die Alternativen im Ernstfall könne man als ,,diagnostische Hypothesen mit therapeutischer Absicht" bezeichnen. Die Prognosen würden gewissermaßen dazu aufgestellt, ,,damit sie nicht in Erfüllung gehen"[39]. Endlich könne man das militärische Verteidigungssystem in seiner Komplexheit, die auch die ungeheuren Probleme der dritten Welt miteinbeschließt, nicht allein von der isolierten, individualethischen Frage der sittlichen Qualität eines bestimmten strategischen Mittels abschließend beurteilen[40].
Die handlungstheoretische Auslegung der Dissuasionstheorie besitzt soviel ethische Plausibilität, daß zur Zeit kein Grund besteht, von ihr abzugehen. Die einseitige Abrüstung dürfte auch ethisch keine Alternative sein. Die Option einseitiger Vorleistungen hat in der Dissuasionstheorie ihren Platz, sofern diese den Charakter eines den Prozeß der Abrüstung in Gang bringenden Stimulans haben. Bisher wurden Vorleistungen nicht honoriert.
Spätestens beim letzten Argument Böckles melden sich aber *kritische Bedenken* grundsätzlicher Natur. Die Handlungstheorie tendiert manchmal zu einer Art schlechten ,,Hegelei", nämlich dazu, die Beantwortung einer konkreten ethischen Frage durch ihre ,,Aufhebung" in einem ziemlich vagen ,,höheren Zusammenhang" zu suspendieren. Um beim konkreten Beispiel zu bleiben: Wenn das Konzil in seiner Friedenslehre das Kontrollierbarkeitskriterium und die Regel von der doppelten Wirkung anführt, dann will es damit auch eine Aussage machen. Und die kann doch nur lauten: ,,Wissenschaftliche" Waffen müssen so dimensioniert und gezielt sein, daß sie auch im äußersten Ernstfall noch kontrollierbar bleiben. Man darf aber einer nationalen Atommacht zubilligen, dies aus abschreckungsstrategischen Gründen nicht an die große Glocke zu hängen[41].
Jüngst hat Robert Spaemann in einem vielbeachteten Vortrag die rein teleologische Normbegründung einer eingehenden Kritik unterzogen. Er bezeichnet das teleologische Begründungsverfahren als ,,konsequentialistisch", da es aus den überschaubaren Handlungsfolgen das Optimum rational herauszukombinieren

---

auf den gesamten militärischen Apparat des Gegners vorgesehen seien". Thomas Hoppe, Expertendebatte um Atomwaffen und Abrüstung, in: Orientierung 46 (1982) 8.
[38] Stellungnahme des ZdK, a. a. O. 628.
[39] Ders., Ethische Probleme der Sicherheitspolitik, a. a. O. 39.
[40] Ders., a. a. O. 40.
[41] Vgl. E. J. Nagel, a. a. O. 257.

suche. Diese ,,Strategie der Nutzenmaximierung" sei eine neue Spielart des Utilitarismus[42]. Spaemann bringt eindrucksvolle Argumente für die These, der Konsequentialismus sei unfähig, das sittliche Phänomen angemessen zu interpretieren. Was Spaemann unseres Erachtens eindeutig nachweist, ist dies: Es gibt Pflichtverhältnisse, die genuin ethischer Natur sind und die daher nicht ohne weiteres so in ein Folge-Kalkül eingebracht werden können wie nicht-ethische, also z. B. vitale und geistige Werte (Gesundheit, Leben, Lebensqualität, Wohlstand usw.). Ein ethisches Pflichtverhältnis, das verschiedene Verantwortlichkeiten umfaßt, trifft z. B. den Vater gegenüber seinen Kindern oder die Staatsregierung gegenüber ihren Bürgern. Solche Pflichtverhältnisse begründen gerade die Identität eines Vaters oder einer Staatsregierung. Wenn z. B. ein Verbrecher das debile Kind einer mehrköpfigen Familie bedroht, so hat der Vater die Pflicht, das Leben dieses Kindes zu verteidigen, auch wenn es ganz nützlich für die übrige Familie wäre, einen ,,unnützen Esser" weniger zu haben. Ein ethisches Pflichtverhältnis kann nur durch ein in der konkreten Situation urgierendes höheres Pflichtverhältnis aufgehoben werden. Die handlungstheoretische Friedensethik muß daher auch eine gewisse Deontologie ethischer Pflichtverhältnisse in ihre Betrachtung miteinbeziehen.
Es gehört zum Wesen des Staates, Existenz, Freiheit und Würde des eigenen Volkes zu verteidigen. Auch eine konsequentialistisch denkende Friedensethik muß dem Faktor ,,Pflicht der Staatsführung, die Lebensordnung des Volkes zu verteidigen" Vorrang vor allen nichtethischen Faktoren einräumen. Nun dürfte aber die für den Fall der atomaren Verteidigung voraussehbare Schädigung weiter Teile der Welt eine Regierung, die atomare Waffen besitzt, auch in ein Pflichtverhältnis gegenüber dem Weltgemeinwohl stellen. Welches Pflichtverhältnis begründet nun die höhere und damit vorrangige Verantwortung: das gegenüber dem eigenen Volk oder das gegenüber der Welt? Diese und analoge Fragen scheinen heute von der kath. Friedensethik wenig bedacht zu werden.
Bei der Reflexion über den Vorrang von Pflichtverhältnissen kommt offenbar auch das echte Anliegen der alten Wertethik wieder zum Tragen. Die Pflicht zum Rechtsschutz auch unter Anwendung von Gewalt folgt nämlich aus dem *Wesen* des Staates. Die Abschätzung der Wertigkeit eines Pflichtverhältnisses macht also eine ,,essentialistische" Betrachtungsweise erforderlich. Das sei in Richtung jener Kritik gesagt, die in der Vergangenheit das traditionelle naturrechtliche Begründungsverfahren stets mit dem Vorwurf eines ,,statischen Essentialismus" bedachte.

2. Praxisrelevante Einsichten im Gefolge der heutigen Diskussion

a) Es gibt im katholischen Denkraum noch keine echte Alternative zur Dissuasionstheorie des Konzils. In einer solchen Situation folgt die Schutzpflicht des Staates der Maxime der restriktiven Rüstung: Soviel Abrüstung wie möglich, soviel Rüstung wie notwendig[43].

[42] Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische und teleologische Ethik, in: Herderkorrespondenz 36 (1982) 345–350, bes. 347.
Zur Problematik der teleologischen Normenbegründung vgl. auch: Andreas Laun, Teleologische Normenbegründung in der moraltheologischen Diskussion, in: Theol.-prakt. Quartalschrift 126 (1978) 162–170.

[43] Vgl. Franz Furger, Christliche Verantwortung und bewaffnete Friedenssicherung. Modellkonturen, in: Glatzel/Nagel, a. a. O. 274 ff.

b) Die abstrakten ethischen Normen werden durch die Sachgesetzlichkeit der Fakten konkretisiert. Das Faktische konkretisiert die Normen zu praxisbezogenen Maximen und bekommt so eine ,,normative Kraft". Daher muß in der angewandten Friedensethik der Moralist stets mit den Kennern der Sachgesetzlichkeiten zusammenarbeiten. ,,Reine Moral" reicht nicht aus. ,,Unterschiede in der politischen Analyse führen . . . meist auch zu Unterschieden in der ethischen Bewertung"[44]. Auch das Konzil hat konzediert, daß der eine zur moralischen Maxime kommen kann, der Wehrdienst sei der bessere Friedensdienst, während der andere nach gewissenhafter Sachanalyse zur moralischen Überzeugung kommt, der Dienst ohne Waffe sei der bessere Friedensdienst. Zunächst außersittliche Sachurteile bekommen, mit Normen konfrontiert, eine sittliche Kraft.

c) Die Friedensethik muß stets durch eine Praxeologie des Friedens ergänzt, ja getragen werden. Die Ethik fragt: Wie handle ich gut? Die Praxeologie fragt: Wie realisiere ich ein ethisch gutes Ziel? Aus der Natur ihres assistentiellen Weltdienstes ist die Kirche zu beidem verhalten. Die kirchlichen Verbände sind die Träger der Praxeologie des Friedens. Wenn sie sich als kirchliche Verbände an einer allgemeinen Bürgerinitiative, wie es z. B. die ,,Friedensbewegung" ist, beteiligen, haben sie die Last, ihr Vorgehen vor der Kirche zu legitimieren und es gegebenenfalls auch in Frage stellen zu lassen.

d) Kirchliche Gruppen und Verbände dürfen ihr praxisorientiertes Programm nicht einseitig zu einer Friedensethik für die Gesamtkirche hochstilisieren wollen. Das Zeugnis christlicher Liebe verträgt sich – in der Regel zumindest – schlecht mit einem intoleranten und radikalen Prophetismus[45].

e) Engagierte Katholiken sollten Verständnis dafür haben, daß ihrer Kirchenführung meist nichts anderes übrig bleibt, als eine Art ,,Doppelstrategie" zu betreiben: Auf der einen Seite muß sie aus ihrer Überzeugung und Lehrverantwortung heraus eine Friedensethik befürworten, die Wehrwillen und Abschreckungsrüstung umfaßt. Auf der anderen Seite muß sie ihre kirchlichen Verbände und Gruppen lenken, die, in bürgerlich-politischen Friedensbewegungen engagiert, gerne zu parteiischer Lagebeurteilung, radikalen Imperativen und einseitiger Friedensarbeit tendieren.

f) Die katholische Bibeltheologie neigt heute im großen und ganzen zur Auffassung – quasi eine ,,sententia communis" –, aus der Bibel ließen sich keine unmittelbar praktischen Maximen für das Friedensethos der Gegenwart ableiten[46]. Man sollte also nicht vorschnell mit der ,,Gewaltlosigkeit Jesu" argumentieren. Das biblische Ethos widerspricht dem Geist der Rache und der Gewalteskalation[47]. Nach ,,Gaudium et spes" ist der Friede der vom Schöpfer beabsichtigte

---

[44] E. J. Nagel, Methodisches zur Friedensethik, in: Glatzel/Nagel, a. a. O. 253.

[45] Siehe beispielsweise die Rede von Dorothee Sölle auf dem Evang. Kirchentag in Hamburg im Juni 1981: Das Machbare ist der Tod – Leben als Umkehr, in: Nachrichten u. Stellungnahmen der Kath. Sozialakademie Österreichs Nr. 15, 1981.

[46] Diese These bestätigen zwei jüngst erschienene und sehr lesenswerte fachbiblische Artikel: Jacob Kremer, Der Frieden – eine Gabe Gottes. Bibeltheologische Erwägungen, in: Stimmen der Zeit 107 (1982) 161–173, und Josef Blank, Gewaltlosigkeit – Krieg – Militärdienst im Urteil des Neuen Testaments, in: Orientierung 46 (1982) 157–163. Auch evang. Stimmen schließen sich dieser Auffassung an, so etwa Heinz Eduard Tödt im Stichwort ,,Frieden" im Teilband 13 der Enzyklopädischen Bibliothek, Herder, Freiburg 1981², 111.

[47] Man trifft häufig auf eine mehr oder weniger radikale pazifistische Argumentation, die man wie folgt stilisieren kann: Waffen sind Gewalt. Jesus war gewaltlos. Also sind Waffen gegen das Ethos

„Normalzustand" der Schöpfung ebenso wie der aus dem Opfer Jesu fließende „Geschenkzustand" der Menschheit. Er ist Frucht der Ordnung wie der Gnade (GS 78c).

g) Der theologische und praxeologische Lernprozeß zum Thema Frieden hat noch nicht jenes Maß innerkirchlicher Konsensfähigkeit erreicht, wie es z. B. bezüglich der sozialen Frage 1891 in der Enzyklika „Rerum novarum" zum Ausdruck kam. Darum ist eine offene und tolerante friedensethische Diskussion nötiger denn je. Von der Amtskirche darf man in solcher Situation weder „letztverbindliche" Entscheidungen noch pures Schweigen fordern.

Jesu. Was gegen das Ethos Jesu verstößt, ist schlecht. Also sind Waffen schlecht. Also ist auch die Ausrüstung mit Waffen und ihre Herstellung schlecht. Demnach entspricht die gewaltfreie Konfliktlösung einzig dem Ethos Jesu. Man sollte bedenken, daß dieser Argumentation die gesicherten Prämissen fehlen. Weder ist erwiesen, daß Jesus die völlige Gewaltlosigkeit forderte, noch daß Waffen immer nur Gewalt bedeuten.



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

HANS HEIMERL

Die Familie im Kirchenrecht

Die Bischofssynode 1980 hat gezeigt, wie sehr sich die katholische Kirche der Bedeutung und der Bedrohung der Familie in der heutigen Zeit bewußt ist und sich um ihren Schutz und ihre Förderung bemüht[1]. Diese Bemühungen sind vor allem pastorale, aber auch theologische, sie werden aber mancher Wirksamkeit und Dauerhaftigkeit entbehren, wenn sie nicht im Kirchenrecht ihre Entsprechung finden. Eine Bestandsaufnahme der rechtlichen Situation der Familie, insbesondere im Vergleich des noch geltenden mit dem Entwurf des bevorstehenden neuen kirchlichen Gesetzbuches[2] und Erwägungen zur wünschenswerten Gestaltung des kirchlichen Familienrechtes liegen daher nahe.

1. Kein eigenes Familienrecht

Zum Unterschied von staatlichen Rechtsordnungen und ihrer wissenschaftlichen Systematisierung kennt das Kirchenrecht kein gesondertes Familienrecht, einschlägige Bestimmungen sind vielmehr über den (alten wie neuen) CIC hin verstreut. Am ehesten entspricht noch dem Familienrecht das Eherecht, das traditionellerweise im Kirchenrecht einen sehr gewichtigen Platz einnimmt. Dieses widmet den größten Raum dem Eheschließungsrecht, dem (dem Umfang nach) an zweiter Stelle die Normen über die Auflösung und Trennung der Ehe folgen. Da der allgemeinen Auffassung nach die Ehe erst durch Kinder zur Familie wird, ist das Eherecht höchstens als Teil des Familienrechtes anzusprechen. Die Beziehungen der Eheleute zu den Kindern finden dort nur einen recht bescheidenen Platz unter den Rechtswirkungen der Ehe (5 canones, von denen 4 sich mit der Ehelichkeit der Kinder befassen). Diese Gewichtsverteilung mag auf die sein sollende Konvergenz zwischen Ehe und Familie hinweisen, daß also jede Familie in der Ehe begründet sein soll; zugleich richtet die nach wie vor betonte Hinordnung der Ehe auf den Kindersegen („primärer Ehezweck" c. 1013, § 1, Hinordnung auf das Wohl der Gatten und den Kindersegen nc. 1008, § 1) den Blick auf die wesentliche Vervollständigung der Ehe in der Familie. Insofern findet die Familie im Eherecht eine bedeutsame einschlußweise Berücksichtigung.

Ob damit das Verhältnis zwischen Ehe und Familie schon optimal dargestellt wird, muß bezweifelt werden. Es fällt ja auf, daß nicht nur außerhalb der Kirche die Probleme von Partnerschaft und Ehescheidung, von Gleichberechtigung der Frau und Liberalisierung der Abtreibung einen so großen Raum einnehmen, daß das Kind und die Familie trotz Abhaltung eines Jahres des Kindes und trotz Enuntiationen über die Rechte der Familie[3] sehr in den Hintergrund treten. Auch im

---

[1] Hier wird besonders die „Botschaft der Synode an die christlichen Familien in der heutigen Welt" berücksichtigt (zitiert: „*Botschaft*"). Das Apostolische Schreiben „Familiaris Consortio" v. 22. 11. 1981 führt das Werk der Bischofssynode mit z. T. eigenen Akzenten fort (zitiert: „*FamCons*").

[2] Im folgenden wird das Schema 1980 zugrundegelegt. Mit kleinen inhaltlichen Korrekturen und einer geänderten canones-Zählung im endgültigen promulgierten Text ist zu rechnen. *Zitationsweise:* „*c.*" ohne Zusatz meint einen canon des *geltenden CIC* von 1917/18, „*nc.*" („neuer" canon) einen c. des *Schema 1980*.

[3] Menschenrechtsdeklaration der UNO 1948, Art. 16, 3; Europäische Sozial-Charta von 1965, Art. 16 (Staatslex. 6. Aufl., Bd. 10, 933).

kirchlichen Raum und sogar in der Kanonistik steht die Diskussion um das Wesen der Ehe (Vertrag und Sakrament, eheliche Gemeinschaft und eheliche Liebe . . .) und um die Ehescheidung (Auflösung, Nichtigkeitsgründe, wiederverheiratete Geschiedene) im Vordergrund. Mit der Wahl der Familie als ganzer zum Thema der Bischofssynode wurde zweifellos ein notwendiger Akzent gesetzt. Es wird im folgenden zu untersuchen sein, ob inhaltlich die Rechtsverhältnisse der Familie in der kirchlichen Rechtsordnung adäquat geregelt sind. Formal könnte man aber doch ein stärkeres Hervortreten der Familie als solcher wünschen.

2. Wort und Begriff der Familie

Dem Fehlen eines gesonderten Familienrechtes entspricht der relativ sparsame rechtliche Gebrauch des Wortes „Familie". In der älteren Schicht des Kirchenrechtes kommt es im antiken Sinn einer Abhängigkeitsbeziehung (filii familias c. 1034, nc. 1024,3) oder der Wirtschaftseinheit (diligentia boni patris familias c. 1523, nc. 1235) vor – die Übernahme der altertümlichen Genitivbildung ist dafür typisch. Auch in der Bedeutung der Großfamilie und ihrer Geschlechterfolge ist „familia" im Zusammenhang mit dem Familienpatronat vorzufinden (c. 1470, § 1, 4°; 1449; 1455,3°; vgl. nc. 1192, § 2), ein weiterer Sinn von „Familienangehörigen" ist im Begräbnisrecht gemeint (c. 1218, § 3; 1229; vgl. nc. 755).
Erst die neuen oder wenigstens neu gefaßten Bestimmungen des kommenden CIC verwenden „Familie" öfter in der heute üblichen Bedeutung, die primär die Kernfamilie der Eltern mit ihren Kindern im Auge hat. Es geht dabei meist um die Pastoral an der Familie (allgemein nc. 271; 1016; Predigtthema nc. 723; Pfarrer nc. 467; 468; Mischehe nc. 1082) und um die Aufgaben der Familie (allgemein nc. 271; Förderung von Klerikerberufen nc. 204; Leben von Mitgliedern der Säkularinstitute innerhalb der Fam. nc. 640), aber auch um familiengerechte Entlohnung (nc. 255, § 3; 276; vgl. nc. 1237).
Im übrigen und viel häufiger spricht das Kirchenrecht von Eltern und Kindern, was zwar die Familie als Einheit zurücktreten läßt, aber durchaus sachgerecht ist, wo es um die jeweiligen Rechte und Pflichten geht. Obwohl die Grundsatzaussage darüber (c. 1113, nc. 1090) im Eherecht steht, müssen damit auch De-facto-Familien, die nicht auf einer gültigen Ehe beruhen, und unvollständige Familien gemeint sein.
Ein größerer Familienkreis der Verwandtschaft und sogar der Hausgenossen ist im Wort „Familie" zwar nicht ausdrücklich eingeschlossen, es ist aber dafür offen. Wo der Zusammenhang es nahelegt, kann diese erweiterte Bedeutung angenommen werden[4]. Die Familienbeziehungen der Verwandtschaft und der Schwägerschaft werden, wo sie rechtlich eine Rolle spielen, als solche genannt (c. 96; 97; nc. 106; 107, verschiedene Bestimmungen über Befangenheit und Unvereinbarkeit; Ehehindernisse). – Da die Adoption die Adoptivkinder mit den leiblichen Kindern nun auch kirchenrechtlich gleichstellen soll, wird dadurch eine Familie mit allen Rechtswirkungen begründet (nc. 108, bisher nur Ehehindernis). – Eine nur übertragene Bedeutung hat „Familie" in der „Familia Pontificia", dem persönlichen Hofstaat des Papstes (im alten CIC noch als „familiares" in c. 328, im neuen nicht mehr erwähnt).

---

[4] FamCons 18.21 zeigt wiederholt dieses Verständnis der Familie auf.

3. Die innere Verfassung der Familie

Im Hinblick auf den CIC von 1917/18 konnte man noch von einer ,,doppelten Hierarchie" sprechen: ,,die gemeinsame Autorität der Eltern über die Kinder und die Hauptstellung des Vaters. Beide Hierarchien bilden in der Weise die Grundlage der Familienverfassung, daß die elterliche Autorität das allgemeine und die Hauptstellung des Vaters das besondere Ordnungsprinzip der Familie sind"[5]. Dieses patriarchalische Familienmodell gibt sicherlich das traditionelle kirchliche Rollenbild wieder, ist aber auch im bisherigen Kirchenrecht weniger verankert als man zunächst meinen würde.

a) Daß die *Ehefrau* hinsichtlich ihres Standes dem Mann folgt (c. 1112; Wohnsitz c. 93, Ritus c. 98, § 4), ist als Reflex der bis vor kurzem auch im weltlichen Bereich üblichen Auffassung erklärlich. In der Sorge für die Kinder und in deren rechtlicher Vertretung scheinen immer die Eltern gemeinsam auf; dies gilt nicht nur im allgemeinen (c. 89; 1648), sondern auch besonders bei der religiösen Erziehung und bei der Hinführung zu den Sakramenten, also im eigentlich kirchlich-religiösen Bereich (s. u. 4b). Der zweimal verwendete Ausdruck ,,patria potestas" (c. 89; 1223, § 2) ist ein alter terminus technicus, der dem Kontext nach nichts anderes meint als die elterliche Gewalt (potestas parentum c. 89). Ein *Vorrang des Vaters* bezüglich des Standes der Kinder besteht nur beim Ritus (c. 756, § 2) und beim rechtlich fast bedeutungslosen Heimatort (locus originis c. 90, § 1)[6].

Der neue CIC behält zwar in der Zulassung zu kirchlichen Ämtern und Funktionen nicht nur sakramental-liturgischer Art, sondern auch im kirchlichen Gerichtswesen (nc. 275; 977; 1373, § 2)[7] eine gewisse Minderstellung der Frau bei, in der Ehe und Familie aber sind die letzten Relikte einer Hauptstellung des Mannes gefallen: Beide Ehegatten sind hinsichtlich Wohnort und Ritus völlig gleichgestellt (nc. 103; 109; 806), der Heimatort der Kinder ist der Wohnort der *Eltern* zur Zeit der Geburt, bei verschiedenem Wohnort der der Mutter (nc. 100), der Ausdruck ,,patria potestas" wird vermieden (nc. 97, § 2). Beide Ehegatten haben gleiche Rechte und Pflichten bezüglich allem, was zur ehelichen Lebensgemeinschaft gehört (nc. 1089).

b) Das *Verhältnis zwischen Eltern und Kindern* wird im wesentlichen auch im reformierten Kirchenrecht gleich behandelt wie bisher. Es als ,,Hierarchie" zu bezeichnen, geben die Gesetzestexte wenig Anhaltspunkte. Gewiß ist nach wie vor von der ,,elterlichen Gewalt" die Rede (c. 89; nc. 97, § 2); diese bedeutet Einschränkung in der Rechtsausübung des Minderjährigen und seine Vertretung durch die Eltern (c. 1648; nc. 1430). Auch aus der Erfahrung im weltlichen Rechtsbereich ist es evident, wie sehr dies nicht Bevorrechtung der Eltern, sondern Schutz der Kinder bedeutet. Gerade in den Belangen aber, die dem kirchlichen Bereich eigentümlich sind, hat die elterliche Gewalt ihre Grenzen, hört sie sogar auf: in geistlichen und mit geistlichen Dingen zusammenhängenden Angelegenheiten (c. 1648, § 3; nc. 1430, § 3; vgl. c. 542; 745, § 2; 906; nc. 569, 1; 805; 943). Oft werden Verpflichtungen der Eltern ausgesprochen, nirgends aber solche der Kinder gegenüber den Eltern, obwohl dies für die Zeitspanne zwischen

---

[5] K. Mörsdorf im Art. ,,Ehe und Familie", Staatslex. 6. Aufl., Bd. 2, 1012.

[6] Die Erwähnung des Vaters allein in c. 1648, § 3, scheint angesichts des § 1 eher eine redaktionelle Ungenauigkeit in Anlehnung an die Quellen (c. 3, in VI°, 2,1) zu sein. Sachlich sind die *Eltern* gemeint. Vgl. nc. 1430, § 3.

[7] In nc. 1140 ist ,,viros" offenkundig nicht geschlechtsspezifisch für Kunstsachverständige gemeint.

Gesetzesunterwerfung (7 Jahre, c. 12, nc. 11) und Volljährigkeit (21 Jahre, c. 88, § 1; 18 Jahre, nc. 96, § 1) sinnvoll sein könnte – nur die Alumnen des Priesterseminars sollen zu ,,kindlicher" (im übertragenen Sinn) und demütiger Liebe zum Papst erzogen werden (nc. 216, § 2).
Es mag wünschenswert sein, anstelle der zurücktretenden ,,Hierarchien" in der Familie den Aufbau neuer und bereicherter Beziehungen treten zu lassen. Doch wird in der Situation des Wandels das Recht sich besser mit der gegenwärtigen Zurückhaltung begnügen und die Neugestaltung der Pastoral überlassen[8].

4. Das Verhältnis der Familie zur Kirche

a) Grundsatzaussagen über die Stellung der Familie in der Kirche fehlen in den eigentlichen Gesetzestexten. Inhaltlich bemerkenswert ist, daß der neue CIC die Familie als Aufgabe der *Laien* im Ehestand schildert (nc. 271), während er Ehe und Familie nach wie vor von den Klerikern als Hauptträgern der Kirchenorganisation ausklammert[9]. Der verheiratete Diakon erscheint dabei als Ausnahme von der Regel (nc. 250; 995, 1; 1040; vgl. 191). Auch sind, entgegen zeitweise aufgetauchten andersartigen Ideen, Eheleute nach wie vor von den Instituta vitae consecratae (Orden i. w. S., Säkularinstitute, nc. 526) ausgeschlossen. Wie der Fall des Diakons mit Familie zeigt, drückt die Einordnung der Familie in die Laienschaft keine wesentliche Ortsbestimmung aus.
b) Die Familie ist innerhalb der Kirche *Subjekt der Pastoral* oder allgemeiner und besser gesagt, Träger kirchlichen Lebens und Handelns ,,zur Auferbauung des Volkes Gottes" (nc. 271). Den Eltern kommt die schwere Pflicht und das primäre Recht zu, für die physische und soziale, für die kulturelle, sittliche und religiöse Erziehung ihrer Kinder zu sorgen (nc. 748; 1090). Die Erziehung soll eine ganzheitliche Formung der menschlichen Persönlichkeit sein (nc. 750) und umfaßt auch und besonders die Hinführung zu Wort und Sakrament der Kirche. Die ,,katholische Erziehung" ist in diesem vollen, an der Lehre der Kirche orientierten und auf das entfaltete christliche Leben hingeordneten Sinn zu sehen (vgl. nc. 749, § 1). Vor allen anderen haben die Eltern die katechetische Aufgabe, ihre Kinder durch Wort und Beispiel im Glauben und im christlichen Leben zu formen (nc. 729, § 2). Sie sind verpflichtet, für die Taufe ihrer Kinder in den ersten Wochen nach der Geburt zu sorgen, vom Pfarrer dieses Sakrament möglichst bald zu erbitten und sich darauf vorbereiten zu lassen (nc. 821 f); sie müssen für den rechtzeitigen Empfang der Firmung und die Vorbereitung darauf (nc. 844), ebenso für die frühzeitige und gut vorbereitete Erstkommunion (nc. 866, § 3) und für die Bußerziehung (nc. 1203 – im Kapitel über die Bußtage!) Sorge tragen.
Obwohl hier überall die Eltern als Normadressaten aufscheinen und ihnen für ihre Pflichten Stärkung und Heiligung aus dem Ehesakrament zugesagt wird (nc. 1088), ist es doch der Sache nach und aus Parallelstellen klar, daß es gemäß dem II. Vatikanum Sache der Familie als solcher und ganzer ist, die Kinder anzuleiten, daß sie Gott erkennen und verehren und den Nächsten lieben, sie in das Volk Gottes einzuführen und überhaupt eine Heimstätte der Frömmigkeit zu sein[10]. – Der ,,Familie" obliegt in besonderer Weise die Förderung der Priesterbe-

---

[8] Vgl. FamCons 18–26.
[9] Vgl. FamCons 47.56.
[10] GE 3; vgl. FamCons 49–63.

rufe (nc. 204, § 1). Verantwortung für den Empfang der Krankensalbung tragen die ,,Angehörigen" (propinqui nc. 755), ein weiterer Kreis, der aber sicherlich auch und vor allem die Familie einschließt. – In der Vorbereitung auf das Ehesakrament hat die Familie sicher eine bedeutsame Rolle inne, ihre Aufgabe ist ja ,,die Heranbildung von liebesfähigen Menschen, die ihrer Liebe Ausdruck geben können in zwischenmenschlichen Beziehungen"[11]. Eine ausdrückliche Erwähnung dieser Rolle fehlt, auch im neuen CIC (wenn man von der eingeschränkten Einflußnahme der Eltern auf die Eheschließung Minderjähriger absieht, nc. 1024, § 1, 6). Das religiöse Familienleben[12] findet insofern Berücksichtigung, als das Wachsen an heiliger Lebensführung und insbesondere das Gebet in der Familie Ziel der kirchlichen Seelsorge ist (nc. 467, § 2; 1016).
Vereinigungen von Familien für die Familien müssen je nach ihren eigenen Besonderheiten anerkannt werden[13]. Oft wird eine Einordnung in das erneuerte kirchliche Vereinsrecht mit juridischer Anerkennung möglich sein.
Vergleicht man die Bestimmungen des revidierten CIC mit dem alten Recht, so ist bei weitgehender Übereinstimmung eine neue Akzentsetzung in Richtung auf größere ekklesiale Verantwortlichkeit der Familie zu sehen (vgl. besonders die erwähnten ncc. 271; 729, § 2; 1203; 1016, 4).
c) Die Familie ist auch ,,*Objekt*" *der Pastoral*, freilich ein selbst aktives. – Den Hirten der Kirche obliegt es, durch geeignete Gesetze und durch ihr pastorales Handeln Ehegatten und Familien zu schützen und ihnen zu helfen (nc. 271). Der Ortsordinarius soll sich bei der Ordnung dieser pastoralen Maßnahmen von erfahrenen Männern und Frauen beraten lassen (nc. 1017), was eine Mitarbeit der Familien in der Planung der Familienpastoral bedeutet. Die priesterlichen Seelsorger müssen sich darum bemühen, daß ihre kirchliche Gemeinschaft den Gläubigen hilft, den Ehestand in christlichem Geist zu wahren und zu vervollkommnen. Darum sollen sie durch Predigt (nc. 723) und Katechese, auch mit Hilfe der Massenmedien, Kinder, Jugendliche und Erwachsene über die Bedeutung der Ehe und die Pflichten der Gatten und Eltern unterweisen sowie eine entsprechende Ehevorbereitung, aber auch ehebegleitende Pastoral bieten (nc. 1016). In besonderer Weise sind dem Pfarrer die Familien anvertraut (nc. 468, § 1). Ihm kommt die Taufvorbereitung der Eltern zu (nc. 804, 2), mit ihm wirken sie in der Vorbereitung ihrer Kinder auf Firmung und Erstkommunion sowie in der Bußerziehung zusammen (nc. 844; 866; 1203). – Alle diese Bestimmungen sind, wenigstens ihrer ausdrücklichen Formulierung nach, neu; daraus erklärt sich auch die oft nur rahmenhafte Kürze. Der Ausbau im Partikularrecht wird und muß sich auf das spätere allgemeine Recht der Familienpastoral auswirken.
d) In der *Erziehung* wird man von einer *Koordinierung von Familie und Kirche* sprechen müssen. Die Eltern haben ein primäres Recht auf Erziehung ihrer Kinder (nc. 1088), der Kirche steht in besonderer Weise das Recht auf Erziehung zu (nc. 749, § 1). Die *Schule* hingegen ist ein Mittel, das den Eltern bei ihrer Erziehungsaufgabe Hilfe leistet (nc. 751, § 1). Es scheint nicht, daß diese Natur der Schule geändert wird, wenn die Kirche von ihrem Recht, Schulen zu gründen und zu leiten (nc. 755, § 1), Gebrauch macht.

---

[11] Botschaft 12; vgl. FamCons 66.
[12] Botschaft 13; FamCons 55–62.
[13] Botschaft 14; FamCons 72.

Familienpastoral, insbesondere Familienkatechese, von den Familien selbst und von der Kirche getragen, Erziehung durch Familie und Schule, sowie die im Buch III über die kirchliche Verkündigungsaufgabe kaum erwähnte Erwachsenenbildung[14] ergänzen und durchdringen einander und bedürften eines auch rechtlich besser abgestimmten Gesamtkonzeptes.

e) Der *Schutz* der Familie, der zum Aufgabenkreis der kirchlichen Hirten zählt (nc. 271), wirkt sich in der Rechtsgunst der Ehe aus, an deren Gültigkeit festzuhalten ist (c. 1014; nc. 1013). Eine zurückhaltende Handhabung der Ehenichtigkeitserklärungen durch die kirchlichen Gerichte dient sicherlich auch dem Schutz der Ehe und Familie, kann aber nicht als zentrale Maßnahme angesehen werden. – Auch die Familie, die nicht auf einer gültigen Ehe beruht, genießt eine gewisse Schutzwürdigkeit (s. u. 6b). Neu ist die Forderung, daß der kirchliche Arbeitgeber den Laien im kirchlichen Dienst und den verheirateten Diakonen einen *familiengerechten Lohn* zahlen muß (nc. 255, § 3; 276). – Darüber hinaus sollte ein Schutz des *Zusammenlebens in der Familie* formuliert werden. Gewiß lassen die Erfordernisse des pastoralen Dienstes und das mit Recht erwartete persönliche Engagement keine genaue Abgrenzung der Arbeitszeit zu, doch muß den Familienvätern und -müttern im kirchlichen Dienst genug Zeit und Kraft für das Familienleben verbleiben.

5. Familie und Gesellschaft

Die Kirche setzt sich für den Schutz und die Förderung der Familie durch die weltliche Gesellschaft ein[15]. In ihrem Recht tut sie dies am deutlichsten in der Materie der Erziehung und besonders der Schule, die seit langem Gegenstand der Auseinandersetzungen und Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat bildet. Im neuen CIC wird das Recht der Eltern auf Förderung durch die bürgerliche Gesellschaft bei der katholischen Erziehung direkt ausgesagt (nc. 748, § 2). Die Christgläubigen sollen sich um staatliche Anerkennung des Rechtes auf freie Schulwahl und auch um Subventionierung sowie um Gesetze, die die religiöse und sittliche Erziehung sichern, bemühen (752; 754; im alten CIC keine Parallelbestimmungen). Abgesehen von dieser Materie wird die Stellung der Familie in der weltlichen Gesellschaft höchstens einschlußweise berührt: Die Pflicht der Laien, die zeitliche Ordnung im Geiste des Evangeliums zu gestalten (270, § 2), erstreckt sich wohl auch auf die Rechte der Familie; das Festhalten der Kirche an ihrer Kompetenz über die Ehen der Getauften gegenüber dem Staat (c. 1013; nc. 1012) dient sicherlich auch der Abwehr von illegitimen Eingriffen des Staates in die Familie; dabei wird im neuen CIC die staatliche Rechtsordnung etwas stärker berücksichtigt (nc. 1015, § 1; 1024, 2; 1644; 108). Ein allgemeines und grundsätzliches Eintreten für die Werte der Familie etwa im Sinne der geplanten „Charta der Familienrechte"[16] sollte nicht nur Gegenstand der Verkündigung bleiben, sondern auch in einem sich anbietenden Rahmen rechtlichen Niederschlag finden.

---

[14] Einzige ausdrückliche Bezugnahme auf die Erwachsenenbildung nc. 732, 5, wohl aber ausführliche Behandlung unter dem Gesichtspunkt der Katechese im Directorium catech. gen. von 1972, AAS 1972, 153ff.

[15] GS 52; GE 3.

[16] FamCons 46.

6. Die unheile Familie

Die Bischofssynode zählt zum Heilsdienst der Kirche für die Familie den ,,Beistand für kinderlose Eheleute, für Familien mit nur einem Elternteil, für verlassene Mütter, für Verwitwete, für getrennte und geschiedene Eheleute und insbesondere für Familien, die unter Bürden leiden wie Armut, emotionale Spannungen, physische und psychische Behinderung, Drogen- und Alkoholsüchtigkeit und Schwierigkeiten, die mit Wanderungen verschiedener Art und anderen Ursachen zusammenhängen, die die Familienstabilität in Frage stellen"[17]. Nicht nur vom Staat, sondern auch von sich selber wird die Kirche verlangen müssen: ,,Durch umsichtige Gesetzgebung und andere Maßnahmen soll auch für diejenigen Sorge getragen und entsprechende Hilfe gegeben werden, die das Gut der Familie leider entbehren müssen[18]."

a) Die *unvollständige Familie* entbehrt eines Elementes, das die Familie konstituiert, also eines Gatten oder der Kinder, so, daß dies als Mangel und Belastung erscheint (hierunter fällt also z. B. nicht die Ehe alter Leute, die natürlicherweise und gewollt eine Partnerschaft ohne Kinder ist).

Die *kinderlose Ehe* wird wegen des Fehlens der gewünschten Nachkommenschaft von den Eheleuten als leidvoll empfunden. Der rechtliche Status dieser unvollständigen Familie ist durch die Ehe gesichert, zur Bewältigung der seelischen Situation muß die Kirche pastorale Hilfe leisten, die in den rechtlich gegebenen und auszubauenden Rahmen der Ehe- und Familienpastoral gehört. Ein Ausweg wird ein wenig dadurch geebnet, daß die Adoption auch kirchenrechtlich Anerkennung findet (nc. 108). Auch eine größere Öffnung der Rätestände, insbesondere der Säkularinstitute, für solche Ehepaare, müßte ins Auge gefaßt werden.

Familien, in denen der Ehepartner fehlt, gehen aus einer (gültigen) Ehe hervor, aber durch den Tod eines Gatten oder durch Aufhebung der Lebensgemeinschaft – etwa durch zivile Scheidung – bleibt ein Ehepartner mit den Kindern allein. Wegen der Ehe, aus der diese unvollständige Familie hervorgegangen ist, dauern die familiären Bindungen mit der Lücke eines Gatten fort, die Verpflichtungen bleiben aufrecht, soweit sie bei diesem Status möglich sind. Für die Witwenschaft scheint dies immer selbstverständlich gewesen zu sein, das Kirchenrecht trifft hierfür keine besonderen Regelungen. (Der alte CIC sagt nur, daß keusche Witwenschaft ehrenvoller sei als die Wiederverehelichung, c. 1142). Eine Aussage über die Pflichten von Stiefvätern und Stiefmüttern wäre angebracht. – Bei der kirchlichen Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft oder bei der Auflösung der Ehe (es kommen fast nur nichtsakramentale Ehen in Frage) gibt es bisher nur eine Regelung der Kindererziehung (c. 1132), im neuen CIC aber werden nicht nur die natürlichen Verpflichtungen aus der früheren Verbindung gegenüber den Kindern, sondern auch gegenüber dem Partner urgiert (nc. 1024, 3; 1102, § 4). Der unschuldige Teil soll um des Wohles der Familie willen auch bei Ehebruch die Lebensgemeinschaft aufrechterhalten (nc. 1106, § 1) oder wiederherstellen (nc. 1109), worum sich auch die Richter bemühen sollen (nc. 1106, § 3; 1648). Die Integrität der Familie auch unter widrigen Umständen findet so eine größere Bejahung.

---

[17] Botschaft 17.
[18] GS 52.

Uneheliche Mütter (manchmal auch Väter) müssen oft allein ohne eheähnliche Lebensgemeinschaft mit dem anderen Elternteil für ihre Kinder sorgen. Schon die natürliche Elternschaft zieht die Sorgepflicht nach sich, die in christlichen Eltern auch die christliche Erziehung umfassen muß. Daher gelten die Verpflichtungen, die der CIC den Eltern auferlegt, an sich auch für die außerehelichen Eltern, auch für den Vater[19]. Die Forderung, jede Diskriminierung des unehelichen Kindes (und möglichst auch seiner Eltern) zu vermeiden[20], muß mit der grundsätzlichen Wertung der Ehe als einzig legitimen Weges der Kinderzeugung in Einklang gebracht werden[21]. Der neue CIC hat die Einschränkungen der Zulassung von Unehelichen zu den Weihen und zu gewissen Ämtern fallengelassen (die cc. 232, § 2, n. 1; 331, § 1, n. 1; 504; 984, n. 1; 1336, § 1 finden keine Entsprechung mehr).
b) *De-facto-Familien*. Es gibt eine große, wahrscheinlich sogar wachsende Zahl von vollständigen Familien, die nicht auf eine gültige Ehe gegründet sind. Vielen Paaren mit Kindern ist es rechtlich unmöglich, eine kirchlich gültige Ehe einzugehen; vor allem sind dies die wiederverheirateten Geschiedenen, die der Pastoral und auch der Synode ein schier unlösbares Problem bieten. Aber auch manche Priester, deren Laisierung je nach Dispenspraxis übermäßig lange auf sich warten läßt, müssen sich in der Situation einer faktischen Familie befinden. Nicht eine rechtliche, wohl aber in verschiedenem Grade eine ,,soziale" Unmöglichkeit besteht in Hindernissen aus Erziehung und Umwelt, die Partner von einer kirchlichen Eheschließung abhalten: Glaubenslos Aufgewachsene oder Gewordene, die noch an die kirchliche Eheschließungsform gebunden sind (c. 1099), denken selbstverständlich nicht an eine kirchliche Trauung und begnügen sich mit der zivilen. In Ländern der Dritten Welt ist der Einfluß der Volks- oder Stammessitten so groß oder die kirchliche Seelsorge nach Raum und Mentalität so weit entfernt, daß eine kirchliche Eheschließung oft nicht angestrebt wird. Bis zum nachkonziliaren Mischehenrecht hinderte auch die Forderung der katholischen Trauung und Kindererziehung (c. 1061; 1063) viele Paare verschiedener Konfession an einer katholischen Trauung. – In den letzten Jahren hat die Zahl der ,,Ehen ohne Heirat" zugenommen, aus denen mitunter auch eine Familie hervorgeht.
In den meisten aller dieser Fälle wird man einen Willen zu dauernder und ausschließlicher Gemeinschaft und zur Nachkommenschaft annehmen können, also einen natürlich hinreichenden Ehewillen, wenn er auch nicht immer als solcher bewußt formuliert wird. – Auf einem erklärten, aber bei einem Partner unvollständigen Ehewillen beruhen kirchlich geschlossene, aber wegen Konsensmangels ungültige Ehen als Fundament einer faktischen Familie.
In der Haltung der katholischen Kirche zu den faktischen Familien tritt neben dem traditionellen favor matrimonii (Rechtsgunst der Ehe) bereits deutlich auch ein ,,*favor familiae*", eine Rechtsgunst der Familie. – Normalerweise und der natürlichen und kirchlichen Tendenz nach fallen Familie und Ehe zusammen, darum müßte das Kirchenrecht diese Einheit fördern. Es tut dies durch Bevorzugung der gültigen Ehe, doch bleibt die Schere zwischen faktisch gelebten Familien und kirchlich gültigen Ehen als ihrer sein sollenden Basis groß, allzu groß. Die Schuld daran kann man nicht nur den Familien oder den Verhältnissen geben,

---

[19] Vgl. H. Herrmann, Unehelichenrecht (Kan. Stud. u. Texte 26), Amsterdam 1971, 165f; Communicationes 1973, 76.
[20] GS 27.
[21] Herrmann a. a. O. 27f 203f.

sondern auch dem Kirchenrecht selbst. Zu bedenken ist auch, daß jede breite Nichteinhaltung eines Gesetzes nicht nur den Übertretern, sondern auch dem Gesetz schadet.
Eine erste Forderung an die Erneuerung des Kirchenrechtes muß also sein, das *Eheschließungsrecht* so zu gestalten, daß eine kirchlich *gültige Ehe* möglichst allen Katholiken je nach ihrer sozialen und psychologischen Situation tatsächlich *zugänglich wird.* Bedeutsame Schritte in diese Richtung sind die erfolgte Reform des Mischehenrechtes sowie die geplante Einschränkung der Formpflicht auf Katholiken, die nicht durch einen formalen Akt aus der Kirche ausgetreten sind (nc. 1072). Paare, die sich beide nicht als Katholiken bekennen, können daher durch eine bloße Ziviltrauung zu einer gültigen Ehe gelangen.
Für die Gebiete der Dritten Welt müssen die auf der Bischofssynode angestellten Überlegungen zu einer Anpassung des Rechtes der Eheschließung bald zu befriedigenden Ergebnissen führen. Es wäre zu überlegen, ob nicht viele nach den Volksbräuchen eingegangenen Ehen kraft der Notform der Eheschließung (c. 1098, nc. 1071) ohnehin gültig sind[22] – der dadurch entstehenden Rechtsunsicherheit ist aber eine Änderung der ordentlichen Eheschließungsform vorzuziehen, etwa in Richtung auf eine bedingte Anerkennung der Brauchtumsehe bzw. Zivilehe.
Zahlenmäßig von geringerer Bedeutung sind die bestehenden oder werdenden Familien von Priestern, doch kann die Kirche in diesem neuralgischen Punkt beweisen, daß es ihr mit der Wertschätzung der Familie auch dann ernst ist, wenn es um ihre Amtsträger geht, und durch entsprechende Gestaltung der Dispenspraxis die ehebaldige Begründung auch dieser Familien in einer sakramentalen Ehe ermöglichen.
In der Entwicklung des Kirchenrechtes zeigt sich aber auch, daß die *Familie,* die *nicht* auf einer *gültigen* Ehe beruht, *schutz- und förderungswürdig* ist, daß der „favor familiae" also einen zwar unvollständigen, aber selbständigen Wert darstellt. Schon der CIC von 1917/18 anerkannte gegen frühere Ansichten die Möglichkeit eines wahren Ehewillens trotz des Wissens um die Ungültigkeit der Ehe (c. 1085) und vermutete die Fortdauer des Konsenses in der ungültigen Ehe (c. 1093), er versah die ungültige Putativehe (c. 1015, § 4) mit besonderem Schutz für die daraus hervorgehenden Kinder (1114).
Der neue CIC geht einen Schritt weiter: Auch in der ungültig erklärten Ehe sollen die sittlichen und zivilen Verpflichtungen gegen den anderen Partner und die Kinder urgiert werden (nc. 1641); die Pflichten aus einer früheren „Verbindung" – worunter wohl vor allem faktische Familien zu verstehen sind – stellen ein bedingtes Trauungsverbot dar (nc. 1024, 3). Die Erwähnung sowohl der Kinder als auch des Partners läßt die faktische Familie in ihrer Gesamtheit als schutzwürdiges Rechtsgut erscheinen, was weitere rechtliche Auswirkungen haben müßte.
Ein eminenter Anwendungsfall sind die Familien von *wiederverheirateten Geschiedenen,* die meistens nicht durch eine kirchlich gültige Eheschließung geheilt werden können. In früheren Zeiten verlangte man von den Partnern die Trennung, also die Desintegration der Familie um des favor matrimonii der ersten Ehe willen. Da diese Forderung in den meisten Fällen als utopisch erkannt werden mußte, schränkte man sie auf eine rudimentäre Form der Trennung, nämlich das ent-

[22] Vgl. Communiationes 1978, 94f.

haltsame Zusammenleben „wie Bruder und Schwester" ein[23]. Geht man vom Gesichtspunkt des favor familiae aus, so scheint auch dies fragwürdig und verdient die faktische Familie als ganze, auch in der Beziehung der Partner, eine gewisse Förderung. Auf der anderen Seite aber bleibt der Widerstreit zum Gut der ersten, unauflöslichen Ehe, der zwar mehr prinzipielle als reale Bedeutung hat, aber auf göttlichem Recht beruht. Man müßte überlegen, ob dieser Widerspruch nicht schon durch die Unmöglichkeit der kirchlichen Gültigmachung genügend zum Ausdruck kommt und im übrigen die Anerkennung der De-facto-Familie sich gegebenenfalls auch auf den Sakramentenempfang erstrecken könnte. Der neue CIC verbietet für den rechtlichen Bereich den Kommunionempfang nur, sofern eine öffentliche (strafrechtliche?!) Schuld unbußfertig festgehalten wird (nc. 867), was nicht auf alle wiederverheirateten Geschiedenen und ihre Partner zutreffen muß. Für die Beurteilung der Disposition zur sakramentalen Lossprechung und zum Kommunionempfang bleiben moraltheologische Kriterien maßgeblich, wobei auf die Besonderheit jeder einzelnen Situation einzugehen ist[24]. Die „*Ehen ohne Trauschein*" oder freien Verbindungen sind differenziert zu beurteilen. Wenn aus ihnen Kinder hervorgegangen sind – insofern sind sie hier von Interesse –, wird man eher einen Willen zur Stabilität, der an einen natürlichen hinreichenden Ehewillen herankommt, annehmen können. Diese faktischen Familien können oft durch eine gültige Eheschließung institutionalisiert werden. Hinter der Weigerung, eine Lebensgemeinschaft in eine anerkannte Ehe überzuführen, kann aber mangelnder Wille zu fester, totaler persönlicher Bindung stehen. Solchen „Konkubinaten" im rechtstechnischen Sinne liegt also kein Ehewille zugrunde; wenn aus ihnen Kinder entstammen, sind sie daher von den eigentlichen De-facto-Familien zu unterscheiden. Von ihnen gilt mindestens das über uneheliche Eltern oben Gesagte. Die Tendenz des Kirchenrechtes zur dauerhaften Familie und weiter zur gültigen Ehe hin muß diesen Verbindungen gegenüber deutlich bleiben und manifestiert werden, gerade angesichts einer zunehmenden gesellschaftlichen Akzeptierung. Die bestehenden gesetzlichen Regelungen scheinen einer einfühlenden, aber auf die Ehe ausgerichteten Pastoral genügend Raum zu bieten[25].

c) Familien unter dem Kreuz. Die Bischofssynode spricht von verschiedenen Bürden, die die Familienstabilität in Frage stellen. Der *gefährdeten Familie* muß sich die Familienpastoral annehmen, die als solche rechtlich geordnet ist. Eine rechtliche Berücksichtigung von Detailproblemen wird meist nicht tunlich sein, und wenn, dann vor allem im Partikularrecht im Hinblick auf die je besondere Situation erfolgen. In manchen Materien, wie z. B. hinsichtlich der Schwierigkeiten, die mit Wanderungen zusammenhängen, ist dies teilweise bereits geschen[26]; psychische Behinderung hat als Nichtigkeitsgrund eine recht schmalspurige rechtliche Relevanz erlangt. – Man wird jedoch klar sehen müssen, daß eigentlich jede Familie unter Belastungen zu leiden, mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Wo gibt es

---

[23] Vgl. H. Heimerl (Hrsg.), Verheiratet und doch nicht verheiratet? Wien 1970, 117ff 125ff.

[24] Diese Gesichtspunkte scheinen m. E. durch FamCons 84 nicht ausgeschlossen. Vgl. die Erklärung der österr. Bischöfe zum Abschluß der Bischofssynode, die das „Vorliegen besonderer Verhältnisse" als Ausnahme vorsieht.

[25] Vgl. W. Zauner, Ehen ohne Heirat: TPQ 1981, 43–50.

[26] Instruktion u. Rundschreiben der Bischofskongregation: AAS 1969, 614ff; 1978, 357ff.

etwa keine emotionalen Spannungen? Wo sind die Beziehungen der Ehegatten untereinander und der Eltern zu den Kindern problemlos?
Nicht nur die Forderungen Christi an die Familie, sondern auch diese oft drükkenden Lasten gehören zum schmerzvollen Kreuz, von dem die Bischofssynode spricht[27]. Aus der Allgemeinheit solcher Belastungen, die zu Gefährdungen werden können, müßten rechtliche Konsequenzen gezogen werden: Zunächst sollte die Familienpastoral als Vorbeugung auch rechtlich gegenüber dem Gerichtswesen, das sich nur mit einem kleinen Sektor der schon gescheiterten Ehe befaßt, ein stärkeres Gewicht erlangen, und beide müßten besser koordiniert werden. Das soll freilich nicht bedeuten, daß pastorale Instanzen über die Ungültigkeit (oder gar Auflösung) der Ehe entscheiden sollten[28], doch muß das Nebeneinander, das bisher fast nur in der Person der Richter oder Familienseelsorger eine Brücke fand, überwunden werden.
Ferner ist eine gewisse offizielle Sicht der gescheiterten Ehe angesichts der Erkenntnis von der allgemeinen Gefährdung der Familie zu revidieren. Man warf etwas vereinfacht, aber nicht zu Unrecht, dem Kirchenrecht vor, es tue so, ,,als ob die Scheidungen nur in der Bosheit oder dem Übermut der Menschen ihre Ursache hätten"[29], oder als ob gescheiterte Eheleute vielfach verderbte Anhänger einer familienfeindlichen Ideologie wären[30]. In den meisten Fällen aber haben bloß gutwillige Durchschnittsmenschen den allzu großen Belastungen nicht standgehalten, vielleicht waren sie auch zu wenig von der kirchlichen Gemeinschaft gestützt.

7. Sozio-kulturelle Verschiedenheit

Das vom römischen Recht stark mitgeprägte, neuerdings von der Partnerschaftsehe und der westlichen Kernfamilie beeinflußte Bild des lateinisch-katholischen Kirchenrechtes von Ehe und Familie läßt sich nicht auf alle Kulturkreise übertragen. Besonders die Diskrepanz zu den sozialen Verhältnissen afrikanischer Völker mit ihrer Einfügung der Ehe in die Großfamilie oder Sippe und der Polygamie wird als Problem empfunden und zur Diskussion gestellt[31]. Die Bischofssynode ging darauf ein[32]. – Das neue Kirchenrecht sieht eine größere Regionalisierung des Eherechtes vor, indem es den Bischofskonferenzen bezüglich der näheren Ordnung der Verlobung (nc. 1015), des Ehefähigkeitsalters (nc. 1036, § 2), der rechtlichen Ehevorbereitungen (Brautexamen, Aufgebot nc. 1020) und der Mischehen (nc. 1080) Kompetenzen verleiht.
Wir haben gesehen, daß auch Anpassungen bezüglich des Eheschließungsrechtes geboten wären (oben 6b). Darüber hinaus aber stellt sich die Frage, ob einzelne Adaptierungen am in sich geschlossenen System des abendländischen kanoni-

---

[27] Botschaft 11.
[28] Vgl. P. Huizing, Kirchliche Rechtsprechung: Concilium 1968, 626f; F. Pototschnig, Entwicklungstendenzen im kanonischen Ehe- und Eheprozeßrecht: ÖAKR 1978, 62ff.
[29] N. Wetzel, Die öffentlichen Sünder, Mainz 1970, 175. – FamCons erwähnt gegenseitiges Unverständnis oder Unfähigkeit zu personalen Beziehungen als Ursachen für das Scheitern der Ehe (83), hat aber noch öfter den Fall im Auge, daß ein Ehegatte den anderen verläßt (20.77.84), wobei an Schuld gedacht wird (83.84).
[30] Vgl. etwa die Diktion der Rota-Judikatur bei C. Holböck, Tractatus de Iurisprudentia S. R. R., Graz 1947, 136.153f.
[31] A. Vorbichler, Die monogame Ehe in Afrika: TPQ 1977, 165–172.
[32] Botschaft 3; FamCons 10.67.81.

schen Rechts genügen, um eine ganz anderen Kulturkreisen angemessene kirchliche Ordnung der Ehe und Familie zu schaffen. Der Wille zum Subsidiaritätsprinzip wurde bekräftigt[33] und hat im eigenen Eherecht der orientalischen Kirchen ein – wenn auch mehr grundsätzliches – Modell[34], die Verwirklichung aber läßt zu wünschen übrig, ist wohl auch eine in kürzerer Frist nicht zu bewältigende Aufgabe.

---

[33] Vgl. Die Prinzipien zur CIC-Reform, Communicationes 1969, 81; W. Basset, Die Rolle des Ortsbischofs für das Sakrament der Ehe: Concilium 1973, 477ff.

[34] MP Crebrae allatae v. 22. 1. 1949 – inhaltlich wurde die zu starke Angleichung an das lateinische Recht kritisiert.

BRUNO PRIMETSHOFER

Bemerkungen zum Eherecht des künftigen Codex Iuris Canonici

1. Zur Kodifikationsgeschichte

Überblickt man die Geschichte der Kodifikation des Kirchenrechts im 20. Jahrhundert, so fallen einige nicht uninteressante Details ins Auge. Da ist zum einen die Tatsache festzustellen, daß der Anstoß zur Kodifikation jeweils von Päpsten ausging, die man als *Seelsorgepäpste* bezeichnen kann, und zwar, abgesehen von sonstigen pastoralen Aspekten ihrer Tätigkeit, schon allein aufgrund der Tatsache, daß sie unmittelbar von der Seelsorge in einer Diözese auf den Stuhl Petri berufen wurden: Pius X. (1903–1914) und Johannes XXIII. (1958–1963). Beide weisen zudem große Ähnlichkeiten miteinander auf. Sie waren vorher Erzbischöfe (Patriarchen) von Venedig, waren keine kanonistischen Fachleute und es war beiden nicht gegönnt, das von ihnen initiierte Werk persönlich zum Abschluß zu bringen. Der bis zur Stunde geltende Codex Iuris Canonici (CIC) wurde vom Nachfolger Pius' X., Benedikt XV., promulgiert; das vorliegende Schema zum neuen Codex (SCIC) wird aller Voraussicht nach vom dritten Nachfolger des Initiators der Kodifikation, dem gegenwärtig regierenden Papst Johannes Paul II., promulgiert werden.

Die von Johannes XXIII. 1963 ins Leben gerufene Kommission zur Revision des kanonischen Rechts[1], deren Aufgabenbereich durch Paul VI. 1965 näher präzisiert wurde, legte, was das Eherecht betrifft, 1975 ein erstes Schema vor[2]. Dieser 119 canones umfassende Entwurf, dessen Entstehen wie das der übrigen Teile des projektierten neuen Gesetzbuches umfassend in den Communicationes kommentiert worden war, wurde in den folgenden Jahren einer umfassenden Begutachtung unterzogen. 1980 legte die genannte päpstliche Kommission den Gesamtentwurf (Schema) eines neuen Codex (SCIC) vor[3], dessen eherechtlicher Teil aus 111 canones besteht. Auch dieser Entwurf wurde nochmals eingehend begutachtet. Die Kommission erstellte im Jahre 1981 einen zusammenfassenden Bericht (Relatio) über die bei ihr eingelangten Stellungnahmen und Änderungswünsche bezüglich des neuen Gesetzbuches[4]. Zahlreiche, teils von den Bischöfen an die Kommission herangetragene, teils von der Kommission selbst vorgebrachte Änderungswünsche wurden noch berücksichtigt, so daß bei der Darstellung der nunmehr vorläufig projektierten Rechtslage sowohl das SCIC von 1980 wie auch die Relatio von 1981 berücksichtigt werden müssen. Zu einigen auch das Eherecht betreffenden Fragen wurden Sondervoten von den Kommissionsmitgliedern erbeten[5], die endgültige Entscheidung über die gesetzliche Formulierung in bezug auf diese Fragen steht noch aus.

---

[1] Communicationes 1/1965, 5, 35.

[2] Schema canonum quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur. Typis Polyglottis Vaticanis, 1975.

[3] Schema Codicis Iuris Canonici, Typis Polyglottis Vaticanis, 1980.

[4] Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis. Typis Polyglottis Vaticanis, 1981.

[5] An ehe- bzw. eheprozeßrechtlichen Fragen stand dabei zur Diskussion die Festlegung eines Hin-

2. Die kirchenrechtliche Sicht der Ehe im neuen Codex

Bevor die wichtigsten Einzelheiten des künftigen Codex dargestellt werden, interessiert ein Blick in das geistige Gesamtkonzept des neuen Eherechts, in den Geist dieser Gesetzgebung. Und hier ist zum einen schon die Einordnung der auf das Eherecht bezugnehmenden canones in das Gesetzbuch bedeutsam. Der CIC von 1917 hatte das Eherecht in das *Sachenrecht* eingeordnet, wobei die Überlegung maßgebend gewesen sein dürfte, daß Sakramente als heilige Sachen betrachtet wurden. Demzufolge stand bzw. steht auch im Eherecht des CIC das Rechtsinstitut Ehe als solches im Vordergrund des rechtlich zu schützenden Interesses, während demgegenüber die Interessen der in dieser Ehe Lebenden in etwa in den Hintergrund treten.

Der CIC von 1917 ist, was seine Einteilungskriterien betrifft, von der aus dem römischen Recht stammenden Kategorisierung in personae, res, actiones geprägt. Das SCIC folgt demgegenüber völlig neuen Einteilungskriterien; das Eherecht findet sich nunmehr in dem Abschnitt „Der Heiligungsauftrag der Kirche" (De Ecclesiae munere sanctificandi). Schon von hier aus wird deutlich, daß bei allem berechtigten und selbstverständlich beibehaltenen Rechtsschutz für das Institut Ehe die personalen Bezüge der in dieser Ehe lebenden Menschen in stärkerem Maße das Augenmerk des Gesetzgebers auf sich gezogen haben. Der neue Codex beginnt seine Aussagen über das Eherecht mit einer Definition der Ehe, die stark auf den personalen Aspekt der Eheschließung, den Bund der Ehegatten und die dadurch begründete ganzheitliche Lebensgemeinschaft abstellt. Während der CIC in c. 1013 § 1 von Ehe*zwecken* spricht (Primärzweck der Ehe ist bekanntlich die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft), geht das SCIC völlig neue Wege. Nicht nur, daß von Ehezwecken überhaupt nicht mehr gesprochen wird, es findet sich auch bei der Beschreibung der dem ehelichen Lebensbund eingestifteten Ausrichtung eine bemerkenswerte Reihenfolge: Die Ehe ist ihrer natürlichen Beschaffenheit nach auf das Wohl der Ehegatten und auf Zeugung wie Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet (ordinatum). Hier werden ganz unzweifelhaft neue Akzente gesetzt, die in den Aussagen des Gesetzbuches über den Ehekonsens eine Bekräftigung erfahren. Hatte das Recht des CIC den Ehekonsens beschrieben als ein gegenseitiges Übertragen bzw. Annehmen des dauernden und ausschließlichen Rechtes auf die „zur Zeugung von Nachkommenschaft an sich geeigneten Akte" (c. 1081 § 2) – eine Aussage, die dem kanonischen Recht den Vorwurf eingebracht hatte, es betrachte die Ehe als „Begattungsgesellschaft"[6] –, so sieht das SCIC im Anschluß an die Pastoralkonstitution des Konzils[7] den Ehekonsens als einen Willensakt, durch den Mann und Frau in einem unauflöslichen Bund *sich* gegenseitig übergeben und annehmen (c. 1010 § 2 SCIC). In diesen Grundaussagen über das Eheverständnis des SCIC kommen

---

dernisses der Weihe für den verheirateten Diakon, d. h. ob dieser nach dem Tod seiner Frau der Zölibatsverpflichtung unterliegen solle oder nicht. Ferner die Pflichtappellation des Ehebandverteidigers an die zweite Instanz bei einem auf Ungültigkeit der Ehe lautenden Urteil der ersten Instanz.

[6] *P. A. Bonnet*, L'essenza del matrimonio canonico. Contributo allo studio dell'amore coniugale. Il momento costitutivo del matrimonio. Padova 1976, 195. – Vgl. die berechtigte Kritik d'Avacks an dem in der bisherigen Kanonistik bisweilen einseitig betonten „ius in corpus" als Gegenstand des Ehevertrages. *P. A. d'Avack*, Per una riforma giuridica del matrimonio, in: Il diritto ecclesiastico 85/1974/I, 6.

[7] VatII GS Nr. 48.

vielleicht am stärksten die Impulse des II. Vatikanischen Konzils zum Tragen, wobei insbesondere die Verwendung des biblischen Begriffes ,,Bund" (foedus) als Abbild der Verbindung Gottes mit dem auserwählten Volk auffällt[8]. Die frühere Sichtweise und Terminologie des CIC ist indes nicht völlig verschwunden; der Ausdruck ,,contractus matrimonialis" (Ehevertrag) wird neben ,,foedus" in c. 1008 SCIC verwendet, allerdings nur, um in im Wortlaut mit c. 1012 CIC übereinstimmender Formulierung festzustellen, daß zwischen ,,contractus matrimonialis" und dem Ehesakrament bei Getauften kein Unterschied bestehe[9]. Diese Junktimierung von Ehevertrag und -sakrament ist trotz gewichtiger Gegenstimmen in neuester Zeit[10] und trotz eines vorsichtig zurückhaltenden Votums der Internationalen Theologischen Kommission, das sich für ein Neuüberdenken des Sakramentsbegriffes der Ehe ausgesprochen hatte[11], beibehalten worden.
Beachtlich für die Geistigkeit der neuen Gesetzgebung ist auch der Abschnitt über die Vorbereitung der Eheschließung. Während der CIC nach einigen einleitenden canones das 1. Kapitel des Eherechts überschreibt ,,De iis quae matrimonii celebrationi praemitti debent et praesertim de publicationibus matrimonialibus" (cc. 1019–1034 CIC), und dieses Kapitel einfach mit der Feststellung beginnt: Bevor eine Ehe geschlossen wird, muß feststehen, daß ihrem erlaubten und gültigen Abschluß nichts im Wege steht, wird im SCIC von der *pastoralen Sorge* gesprochen und von dem, was der Eheschließung vorauszugehen habe (cc. 1016–1025 SCIC). An den Beginn dieses Abschnittes wird die Aussage gestellt, die Seelenhirten seien verpflichtet, dafür zu sorgen, daß die kirchliche Gemeinschaft den Gläubigen jene Hilfe angedeihen läßt, durch die der Ehebund im christlichen Geist erhalten und zur Vollendung geführt werde. Diese pastorale Hirtensorge wird näherhin konkretisiert, und es werden neben Predigt und Katechese und der Verwendung der sozialen Kommunikationsmittel auch die individuelle Ehevorbereitung wie auch eine würdige liturgische Gestaltung der Eheschließung erwähnt.
Ganz neue Wege beschreitet das SCIC in der Frage nach dem *Normadressaten* des neuen Eherechts. Während der CIC davon ausgeht, daß das katholische Kirchenrecht grundsätzlich für *alle Getauften* Geltung hat, soweit nicht akatholisch Getaufte von einzelnen Bestimmungen des CIC ausgenommen sind (c. 12 CIC), sagt das SCIC, daß das katholische Kirchenrecht nur für die Katholiken Geltung hat (c. 11 § 1 SCIC). Getaufte, die einer von der katholischen getrennten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft angehören, sind von den Gesetzen des neuen Codex direkt nicht betroffen, während hingegen die aus der katholischen Kirche durch formellen Akt Ausgetretenen diesen Gesetzen weiterhin unterliegen, sofern nicht in Einzelfällen etwas anderes ausdrücklich vorgesehen ist (ebda §§ 2 und 3).

---

[8] *U. Navarrete,* De matrimonio. Schema Codicis Iuris Canonici cum notis (Manuskript), Romae 1982, 1 Anm. 1.

[9] ,,Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum."

[10] *E. Corrocco,* Die Lehre von der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips ,,Gratia perficit, non destruit naturam", in: Archiv f. kath. Kirchenrecht 143/1974, 379 ff. *W. Aymans,* Die Sakramentalität christlicher Ehen in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht, in: Trierer Theol. Ztschr. 1974, 321 ff. *J. Manzanares,* Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: Omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?, in: PerMCL 67/1978, 35 ff. *L. de Naurois,* Le mariage des baptisés de l'Eglise catholique qui n'ont pas la foi, in: Revue de droit can. 30/1980, 151 ff.

[11] Mitgeteilt in: Gregorianum 59/1978, 462 f.

Aus diesen allgemeinen Grundsätzen werden im Eherecht die entsprechenden Konsequenzen gezogen. Der CIC stellt in c. 1016 das Prinzip auf, daß die Ehen von *Getauften*, auch wenn nur ein Teil getauft sein sollte, nicht nur dem göttlichen, sondern auch dem kanonischen Recht unterstellt sind. In c. 1012 SCIC heißt es hingegen, daß die Ehe von *Katholiken*, auch wenn nur ein Teil katholisch ist, dem göttlichen und dem kanonischen Recht untersteht[12]. Dies bedeutet, daß die Ehen von Christen, die einer nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft angehören, nach dem Recht dieser Glaubensgemeinschaft zu beurteilen sind. Eine solche Regelung ist, was die Rechtsstellung der katholischen Kirche zu den orthodoxen Kirchen betrifft, schon dem geltenden Recht nicht fremd. Das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils hat bestimmt, daß die Kirchen des Orients die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren[13]. Daraus wurde in einer wichtigen Grundsatzentscheidung der Signatura apostolica vom 28. 11. 1970[14] die Schlußfolgerung gezogen, daß in bezug auf die Formpflicht bei Eheschließungen orthodoxer Christen nicht das katholische, sondern das orthodoxe Kirchenrecht anzuwenden sei.
Das SCIC geht nun entschlossen in dieser Richtung weiter und legt generell fest, daß Ehen nichtkatholischer Christen, mögen sie nun dem orientalischen oder lateinischen Rechtsbereich angehören, nicht nach dem katholischen Kirchenrecht zu beurteilen sind. Wenngleich diese ökumenische Geste des Gesetzgebers durchaus zu begrüßen ist, so stellt sie doch die Rechtsanwendung mitunter vor gar nicht leichte Probleme. Denn angesichts des Fehlens eines eigenen Eherechts in manchen nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften bzw. bei nicht ausreichend klaren Formulierungen wird sich bisweilen die Frage nicht leicht entscheiden lassen, welches Recht im konkreten Fall anzuwenden sein wird.
Ganz in den Bahnen des bisherigen CIC bewegt sich das Schema in der Frage der *Rechtsgunst der Ehe* (favor matrimonii). Die Formulierung von c. 1014 CIC und 1003 SCIC ist bis auf den letzten Halbsatz des c. 1014 CIC („salvo praescripto can. 1127") identisch. Wenngleich gewichtige Stimmen in Richtung auf eine Streichung dieser Bestimmung laut geworden sind, hat die Plenarsitzung der Kardinäle der CIC-Kommission sich für die Beibehaltung der angeführten Formulierung entschieden[15]. Dies bedeutet, daß weiterhin bei einmal geschlossener Ehe so lange deren Gültigkeit angenommen wird, bis das Gegenteil in einem strengen Beweisverfahren erwiesen ist. Es bleibt die Frage offen, ob angesichts einer immer diffiziler werdenden Ehesituation, angesichts einer auch in christlichen Kreisen um sich greifenden säkularisierten Eheauffassung die etwas simplifizierende Aussage von der Rechtsgunst *jeder* Ehe der tatsächlichen Situation ausreichend gerecht wird. Eine differenzierendere, mehr auf die je verschiedene psychologische Situation und Willensrichtung der Ehegatten eingehende Aussage des Gesetzgebers wäre wünschenswert gewesen.
Die *eherechtliche Terminologie* ist im großen und ganzen gleichgeblieben, wenn-

---

[12] Die Änderung von „baptizatorum" in „catholicorum" bei c. 1012 SCIC erfolgte allerdings erst durch die Relatio 1981.
[13] VatII UR Nr. 16.
[14] *X. Ochoa*, Leges Ecclesiae post CIC editae, IV, Romae 1974, Nr. 3924, Sp. 5927. Dazu *J. Weitzel*, Zivilehen orthodoxer Christen sind wegen Formmangels ungültig, in: Archiv f. kath. Kirchenrecht 139/1970, 482 ff. *B. Primetshofer*, Zur Frage nach dem Normadressaten im kanonischen Recht, in: FS Alexander Dordett, Wien 1976, 137 ff.
[15] Communicationes 10/1978, 126.

gleich einige nicht unbedeutende neue Akzente hervorgehoben zu werden verdienen. Die gültige Ehe von Getauften heißt weiterhin matrimonium ratum; als konsummiert wird die Ehe bezeichnet, wenn zwischen den Ehegatten ,,humano modo" ein Geschlechtsakt stattgefunden hat. Das im Deutschen schwer wiederzugebende ,,humano modo" ist gegenüber dem CIC neu. Dieser bezeichnet eine Ehe als konsummiert, wenn der eheliche Akt stattgefunden hat, auf den die Ehe ihrer Natur nach hingeordnet ist (c. 1015 § 1 CIC). Die Formulierung des CIC hatte immerhin zu der Kontroverse Anlaß gegeben, ob eine Ehe auch dann als konsummiert zu bezeichnen sei, wenn der Geschlechtsakt unter Einfluß von den Vernunftgebrauch ausschaltenden Drogen zustandegekommen war. Diese Frage wurde erstaunlicherweise zunächst vom Hl. Offizium bejaht[16]. Erst durch die Lehre und die Rechtsprechung hat sich dann die Meinung durchgesetzt, von Ehevollzug könne nur dann gesprochen werden, wenn ein integral-menschlicher Akt vorliege[17]. Wenngleich also die Formulierung des SCIC von der biologistischen Sichtweise des CIC nicht unerheblich abrückt, ist doch die Grundaussage dieselbe geblieben, wonach eine Ehe durch einmaligen Geschlechtsakt als konsummiert zu betrachten sei. Auch hier hat es schon mehrfach Anstöße in Richtung auf ein Neuüberdenken dieses Konsummationsbegriffes gegeben, wobei sich freilich – wollte man einigen dieser Anregungen folgen – die für die kirchliche Rechtsanwendung wohl nie lösbare Problematik ergäbe, wann dann eine Ehe als konsummiert zu bezeichnen wäre[18]. Denn – und dies ist der springende Punkt – nach wie vor läßt das kanonische Recht die Frage der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe abhängig sein von deren Konsummation. – Indes, das Problem steht im Raum und harrt einer Lösung, wie dies auch das Votum der Internationalen Theologischen Kommission zum Ausdruck gebracht hat, wenn es dort heißt, daß die Begriffe der Sakramentalität und der Konsummation neu überdacht werden

---

[16] *W. J. Tobin*, Homosexuality and Marriage. A Canonical Evaluation of the Relationship of Homosexuality to the Validity of Marriage in the Light of Recent Rotal Jurisprudence. Rome 1964, 196 ff.

[17] Hier hat ganz offensichtlich die durch die Judikatur der SRR der letzten Jahre vorgebildete personale Sicht der Ehe ihren Niederschlag gefunden. So heißt es etwa in einer Entscheidung dieses Gerichtshofes vom 25. 2. 1969 (coram Anné): ,,. . . matrimonium esse relationem maxime personalem consensumque matrimonialem esse actum voluntatis, quo coniuges SESE mutuo tradunt atque accipiunt . . ." Mitgeteilt in: Il diritto ecclesiastico 81/1970, II, 226 nr. 13. – Wie sehr sich die Auffassung ein und desselben Gerichtshofes in der Zeit nach dem Konzil gewandelt hat, zeigt ein Passus aus einem Urteil des Jahres 1955, wo es heißt: ,,Quoties enim in definitione matrimonii sermo est de traditione ,,corporis", ad modestiam hic terminus assumitur, *nam propria quae in contractu habetur cessio est sexuum*" (Hervorhebung vom Verfasser). SRRDec. vol. 37/1955, 365, nr. 3. – *Bonnet* (Anm. 6), 193 fordert für den Ehevollzug einen ,,atto integralmente e totalmente umano".

[18] Dies gilt etwa für die Deutung des Begriffs der Ehekonsummation, die Finnegan vornimmt, wenn er als Voraussetzung für eine rechtlich relevante Konsummation die *geistige Vereinigung* der Ehegatten fordert. In eine ähnliche Richtung geht Bernhard, der zwischen dem ,,mariage instauré" und ,,mariage consacré" unterscheidet, und für letztere Ehe, die allein unauflöslich sein soll, die volle Lebens- und Liebesgemeinschaft der Ehegatten fordert. *J. T. Finnegan*, When is a Marriage Indissoluble? Reflections on a Contemporary Understanding of a Ratified and Consummated Marriage, in: The Jurist 28/1968, 309 ff; *J. Bernhard*, Réinterpretation (existentielle et dans la fois) de la législation concernant l'indissolubilité du mariage chrétien, in: Revue de droit canonique 21/1971, 269. – Auf diese Weise würde der Begriff der Ehekonsummation wohl völlig aus dem Bereich des juristisch Faßbaren herausgelöst werden. – Gleichwohl ist das Unbehagen an der gegenwärtigen Konstruktion, wonach durch den ,,humano modo" vollzogenen Geschlechtsakt eine Ehe als konsummiert (= vollendet, vollkommen) zu bezeichnen ist, berechtigt. Nach *J. Fuchs*, Die Unauflöslichkeit der Ehe in Diskussion, in: *K. Rahner – O. Semmelroth*, Theol. Akademie, Bd. 9, Frankfurt/M. 1972/96 f sollte der Ehevollzug nicht mehr als eine (offensichtlich widerlegbare) Präsumption für das wirkliche und personaltiefe Zusammenfinden der Ehegatten sein.

müssen, so daß daher auch die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe in einem neuen Licht gesehen werden könne[19].
Eine nicht unbedeutende Änderung hatte die Redaktionskommission des SCIC ins Auge gefaßt hinsichtlich der rechtlichen Einstufung der *Zivilehe*. Bisher war die Frage kontrovers, ob die Zivilehe Formpflichtiger einfachhin als eine wegen Formmangels ungültige Ehe (matrimonium invalidum) oder als Nichtehe (matrimonium non existens) zu bezeichnen ist[20]. Die Kontroverse ist bis zur Stunde nicht gelöst[21], was allerdings keinen Einfluß auf die kirchliche Praxis hat, derzufolge Zivilehen ebenso wie andere ungültige Ehen in der Wurzel geheilt werden können[22]. Nach dem eherechtlichen Konzept des CIC ist die Zivilehe somit einerseits weniger als eine ungültige Ehe, weil sie nämlich den Rechtsschein der Ehe (species matrimonii) nicht an sich hat, andererseits aber mehr als eine Nichtehe, weil sie in der Wurzel geheilt werden kann. Das Schema von 1980 enthielt in c. 1014 § 4 die Wendung, als ungültige Ehe sei auch die Zivilehe anzusehen, es handle sich dabei um eine wegen Formmangels ungültige Ehe. Dies hätte gegenüber der bisherigen Rechtslage eine erhebliche Änderung bedeutet. Im Begutachtungsverfahren zum Schema hat sich die CIC-Kommission aber entschlossen, diesen Passus wieder zu streichen, so daß nunmehr in bezug auf die rechtliche Einordnung der Zivilehe der gleiche Rechtszustand besteht wie aufgrund des CIC[23].
Aus dem Bereich der eherechtlichen Terminologie wäre noch zu erwähnen, daß der Begriff des ,,matrimonium legitimum" des c. 1015 § 3 CIC als Ausdruck für die gültige Ehe Ungetaufter weggefallen ist.

3. Ehehindernisse und Trauungsverbote

a) Ehehindernisse

Der wichtigste Unterschied zum bisherigen Recht des CIC besteht wohl darin, daß die Unterscheidung zwischen trennenden und aufschiebenden Hindernissen weggefallen ist. Die bisherigen Tatbestände der aufschiebenden Hindernisse existieren als solche nicht mehr; Ehehindernis ist künftig mit *trennendem*, d. h. die

---

[19] Vgl. Anm. 11.

[20] Der Begriff ,,Nichtehe" ist dem kanonischen Recht an sich fremd. Im österreichischen staatlichen Recht versteht man darunter eine Verbindung von Mann und Frau, der wegen Fehlens der absolut zwingenden Formvorschrift des § 15 Ehe-G (Eheschließung vor dem Standesbeamten) jeder rechtliche Anschein einer Ehe mangelt. Vgl. *H. Koziol – R. Welser*, Grundriß des bürgerlichen Rechts, II [5]1979, 157. – Angesichts der Entscheidungen der PCI vom 12. 3. 1929 (AAS 21/1929, 170) und 26. 1. 1949 (AAS 41/1949, 158) ist für das kanonische Recht der Schluß zwingend, daß die Zivilehe Formpflichtiger nicht schlechterdings unter den Begriff des ,,matrimonium invalidum" des kodikarischen Rechts fallen kann, da für dieses der Rechtsschein (species matrimonii) spricht, was bei der Zivilehe nicht der Fall ist. Diese ist somit eindeutig weniger als das matrimonium invalidum des CIC.

[21] *H. Heimerl*, Um eine neue Wertung der nicht katholisch geschlossenen Ehen von Katholiken, in: *H. Heimerl (Hrsg.)*, Verheiratet und doch nicht verheiratet? Wien 1970, 157 ff. *E. Lalaguna*, El matrimonio civil ante el derecho canonico, in: Ius Can. 2/1962, 273 ff. *B. Primetshofer*, Die Stellung der Zivilehe im kanonischen Recht, in: FS für Franz Arnold, Wien 1963, 302 ff; *ders.* Die Eheschließung, in: *J. Listl (Hrsg.)*, Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, 582.

[22] Dies freilich unter der Voraussetzung, daß bei der Zivilehe Formpflichtiger ein gültiger Ehekonsens geleistet und bis zum Augenblick der Vergültigung nicht widerrufen wurde.

[23] Es ist somit auch weiterhin die in Anm. 20 angeführte Entsch. der PCI vom 12. 3. 1929 anzuwenden, derzufolge bei Formpflichtigen das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit nicht aus der Zivilehe als solcher entsteht.

Ehe verungültigendem Tatbestand identisch. Die bisherigen aufschiebenden Ehehindernisse sind teils überhaupt verschwunden, wie z. B. das Hindernis des Privatgelübdes der Jungfräulichkeit, der vollkommenen Keuschheit (c. 1058 CIC). – Das bisherige Hindernis der gesetzlichen Verwandtschaft, das als sog. lex canonizata in seinem Stellenwert vom jeweiligen (staatlichen) Landesrecht abhängig war (cc. 1059 bzw. 1080 CIC), ist dem Schema zufolge in ein trennendes Ehehindernis übergegangen (c. 1047 SCIC).
Das wichtigste der bisherigen aufschiebenden Ehehindernisse, nämlich das der Konfessionsverschiedenheit (mixta religio), wird nicht mehr als Ehe*hindernis* angeführt, sondern es gibt ein eigenes Kapitel ,,De matrimoniis mixtis", das mit geringfügigen Änderungen die nachkonziliare Rechtsentwicklung hinsichtlich der konfessionell gemischten Ehe enthält.
Allerdings hat auch die Redaktionskommission im Unterbewußtsein im Zusammenhang mit den konfessionell gemischten Ehen noch immer in den Kategorien des Ehe*hindernisses* gedacht. Dies erhellt u. a. aus der Tatsache, daß in der ursprünglichen Fassung des Schemas aus 1980 die Wendung zu finden war, eine konfessionell gemischte Ehe sei ohne *Dispens* der zuständigen kirchlichen Obrigkeit verboten (c. 1078 SCIC). Erst in der Relatio von 1981 wird ,,dispensatio" richtig durch ,,licentia" ersetzt[24].
Die Verwandtschaft zum vormaligen Hindernis zeigt der Tatbestand der konfessionell gemischten Ehe aber auch insofern, als die Generalklausel des c. 1083 SCIC darauf hinweist, daß die Bestimmungen über die Mischehen zwischen zwei Getauften anzuwenden seien auf das *Hindernis* der Religionsverschiedenheit (disparitas cultus).
Hier ist übrigens auch eine gewisse, in ökumenischer Hinsicht nicht gerechtfertigte Ungleichgewichtung festzustellen. Der neue wie auch der bisherige Codex legen zunächst recht detailliert ausformulierte Bestimmungen über Ehen zwischen Katholiken und getauften Nichtkatholiken, also zwischen *Christen verschiedener Konfession*, fest. Und dann heißt es, daß diese Bestimmungen *auch* anzuwenden seien auf Ehen zwischen einem Katholiken mit einem Ungetauften (disparitas cultus). Auf diese Weise entsteht der Eindruck, die erste Sorge der Kirche gelte der Abwehr und Hintanhaltung von Ehen zwischen Christen verschiedener Konfession, und erst in zweiter Linie wendet sich die Aufmerksamkeit des Gesetzgebers den Ehen von Katholiken mit Ungetauften zu. Nun ist aber die Glaubensgefährdung in letzterem Fall doch ungleich größer, da der Katholik sich der Gefahr aussetzt, überhaupt den christlichen Glauben zu verlieren, während er im anderen Fall seinen katholischen Glauben gegenüber einem anderen, aber doch immerhin christlichen Bekenntnis aufs Spiel setzt. Eigentlich sollte es doch umgekehrt sein: Der Gesetzgeber müßte detaillierte Regelungen bezüglich des *Hindernisses* der Religionsverschiedenheit (disparitas cultus) aufstellen und anschließend sagen, daß diese Normen mutatis mutandis auch für den Tatbestand der Mischehe zwischen Katholiken und andersgläubigen getauften Christen anzuwenden seien[25].

---

[24] Relatio 1981, 263.
[25] Der CIC hatte sich ganz offensichtlich noch nicht mit der Problematik auseinanderzusetzen, daß sich Christen auch im europäischen Raum, zumal in größeren städtischen Ballungsgebieten einer zunehmend entchristlichten und auch nicht mehr getauften Umgebung gegenübersehen. Somit

Die *Kompetenz* zur Festlegung von (nunmehr nur trennenden) Ehehindernissen ist dem gegenwärtigen Schema zufolge wieder ausschließlich beim Heiligen Stuhl. Während das Schema von 1975 noch die Möglichkeit für die Bischofskonferenzen vorsah, partikularrechtlich sowohl „verbietende" (impedimenta prohibentia)[26] als auch trennende Ehehindernisse aufzustellen, ist das derzeitige Schema von 1980 wieder davon abgerückt, da nicht einmal die Bischöfe selbst über diese Kompetenzerweiterung erfreut zu sein schienen[27]. Hingegen sind die *Dispensvollmachten* der Bischöfe gegenüber dem geltenden Recht[28] sogar noch erweitert. Formalrechtlich folgt das Schema dem Grundsatz nachkonziliarer bischöflicher Dispensbefugnisse, demzufolge die regierenden Diözesanbischöfe zum geistlichen Wohl der ihnen anvertrauten Gläubigen grundsätzlich von allen Kirchengesetzen dispensieren können, soweit nicht im einzelnen ein Reservat des Heiligen Stuhles besteht[29]. Die dem Heiligen Stuhl reservierten (trennenden) Hindernisse sind zufolge c. 1031 § 2 SCIC das Hindernis der Weihe, das Hindernis der ewigen öffentlichen (kirchenamtlichen) Gelübde und das Hindernis des Verbrechens, das allerdings nur noch bei Gattenmord vorliegt.
Eine erhebliche Änderung ist eingetreten hinsichtlich der Dispensvollmachten in *drängender Todesgefahr (urgente mortis periculo)*. Abgesehen von den in c. 1043 enthaltenen, im SCIC nicht mehr aufscheinenden Klauseln, daß die Dispensvollmacht in drängender Todesgefahr zur Beruhigung des Gewissens und gegebenenfalls zwecks Legitimierung der Nachkommenschaft gegeben sei, sind auch inhaltlich gewichtige Änderungen eingetreten. C. 1043 CIC nahm zwei Hindernisse von der Dispensvollmacht aus, nämlich Priesterweihe und Schwägerschaft in gerader Linie, wenn die die Schwägerschaft begründende Ehe konsummiert worden war. Die Parallelbestimmung des c. 1032 SCIC enthält die genannten Beschränkungen nicht mehr, so daß die Dispensbevollmächtigten von *allen* Hindernissen des Kirchenrechts dispensieren können. Als Dispensbevollmächtigter wird zunächst genannt der Ortsordinarius; sofern dieser nicht angegangen werden kann, ist der Ortspfarrer sowie der der Eheschließung assistierende Geistliche (Priester oder Diakon) zur Gewährung der Dispens ermächtigt. Daraus ergibt sich, daß bei drängender Todesgefahr der einer Eheschließung assistierende Diakon sogar vom Hindernis der Bischofsweihe dispensieren könnte.
Die Vollmachten des Beichtvaters erstrecken sich für den inneren Bereich nur auf die geheimen Hindernisse (d. s. die im äußeren Bereich nicht beweisbaren). Die Beschränkung des c. 1044 CIC, derzufolge die dem Beichtvater gewährte Vollmacht nur innerhalb der sakramentalen Beichte ausgeübt werden konnte, ist nicht mehr Bestandteil der künftigen Rechtsordnung; die Vollmacht kann auch außerhalb der Beichte ausgeübt werden. Überdies ist die dem Beichtvater gegebene Vollmacht nicht nur bei *drängender*, sondern ganz allgemein bei Todesgefahr schlechthin gegeben (in periculo mortis, c. 1032 § 3 SCIC).

---

mag es verständlich erscheinen, daß sich der CIC in erster Linie mit Ehen zwischen Christen verschiedener Konfession und erst hernach mit den damals einen weitaus geringeren Aktualitätsgrad aufweisenden Ehen von Katholiken mit Nichtchristen befaßte.

[26] Das war der im Schema von 1975 vorgesehene Ausdruck für die impedimenta *impedientia* des CIC.

[27] Dies ist den Communicationes 9/1977, 135 f bzw. 10/1978, 126 zu entnehmen.

[28] MP EpMun vom 15. 6. 1966 (AAS 58/1966, 467 ff).

[29] VatII CD Nr. 8b.

Die Dispensvollmacht im *Verlegenheitsfalle (casus perplexus)* erstreckt sich auf alle Hindernisse des Kirchenrechts, ausgenommen Weihe und ewige öffentliche (kirchenamtliche) Gelübde (c. 1033 SCIC).
Was die (trennenden) Hindernisse im einzelnen angeht, so steht das Schema im großen und ganzen auf dem Boden des CIC, wenngleich einzelne Tatbestände genauer erfaßt und die Tatbestandsmerkmale exakter umschrieben werden. In einigen Fällen ergeben sich auch bedeutende Änderungen gegenüber dem CIC. Das Hindernis des *Alters* bleibt wie bisher: 16 Jahre beim Mann, 14 bei der Frau. In diesem Zusammenhang findet sich als Rest eines im ersten Schema (1975) umfassend konzipierten Rechts der Bischofskonferenzen (siehe oben) nunmehr die Vollmacht für die Bischofskonferenz, ein *höheres* Eheschließungsalter festzulegen, das aber nur die Erlaubtheit der Eheschließung berührt (c. 1036 § 2 SCIC). *Impotenz* wird nun, einem seit langem feststehenden Ergebnis von Lehre und Rechtsprechung folgend, als ,,impotentia coeundi" bezeichnet. Von ihr wird gesagt, daß sie die Ehe ,,ex ipsa eius natura" nicht zustandekommen lasse (c. 1037 § 1 SCIC). Der CIC spricht in diesem Zusammenhang von einem Hindernis, das ,,ipso iure naturae" eine die Ehe verungültigende Wirkung habe (c. 1068 § 1 CIC). Wenngleich im Schema also der Hinweis auf den nicht unbestrittenen naturrechtlichen Stellenwert des Hindernisses[30] weggefallen und durch die unverfänglicher klingende Formulierung ersetzt wurde, so hat sich inhaltlich an der Position des kanonischen Rechts zum Tatbestand der Beischlafsunfähigkeit nichts geändert. Nach wie vor geht das kanonische Recht davon aus, daß ,,ehefähig" nur eine Person ist, die den Geschlechtsakt vornehmen kann. Und dies, obwohl das Schema dankenswerterweise von der biologistischen Sicht des bisherigen kodikarischen Rechts abgerückt ist. Es wurde schon die Frage gestellt, ob nicht die personale Sicht der Ehe, wie sie insbesondere vom Konzil als eine umfassende Lebens- und Liebesgemeinschaft beschrieben wird (Pastoralkonst. ,,Gaudium et spes" Nr. 48), auch zu einer neuen Bewertung der Impotenz führen müßte[31]. Dies etwa in dem Sinne, daß Impotenz als Tatbestand nicht schlechterdings die Ungültigkeit der Ehe im Gefolge hat, sondern daß es vielmehr möglich sein müßte, eine gültige Ehe auch dann einzugehen, wenn ein Partner zur Setzung der sexuellen Komponente einer Ehe nicht fähig ist. Daß das ,,bonum prolis", also die Frage der Nachkommenschaft, in diesem Zusammenhang außer Betracht zu bleiben hat, liegt auf der Hand. Denn einerseits ist auch bei Sterilität keine Nachkommenschaft möglich, und trotzdem sagt c. 1037 § 3 SCIC übereinstimmend mit der bisherigen Position von c. 1068 § 3 CIC, daß Sterilität rechtlich unerheblich sei; andererseits hat die Kirche die Josefsehe immer als gültig betrachtet, obwohl bei ihr von den ,,ehelichen Rechten" niemals Gebrauch gemacht wird und somit die von c. 1013 CIC als Primärzweck bezeichnete ,,procreatio prolis" unterbleibt.
Es ist nicht einzusehen, warum Impotenz weiterhin als trennendes Ehehindernis festgelegt wird und warum nicht auf Thomas von Aquin zurückgegriffen wird, der dieses Problem in die Privatautonomie der Ehepartner verwiesen hat. Nach ihm bildet nur die dem anderen Ehepartner nicht bekannte Impotenz einen die Ehe verungültigenden Tatbestand, nicht hingegen die dem Partner bekannte[32].

[30] *E. di Robilant*, Il fine e l'essenza del matrimonio in alcune recenti dottrine, in: Il diritto eccl. 1951, 728.
[31] *O. Fumagalli-Carulli*, Il matrimonio dopo il concilio. Milano 1978, 72.
[32] *Thomas von Aquino*, Summa theologica, Supplementum qu. LII, art. I ad quartum; ebenso qu. LVIII,

Das Schema grenzt ebenso wie der CIC die rechtserhebliche ,,impotentia coeundi" von der rechtsunerheblichen Sterilität ab, wobei allerdings im neuen Recht Sterilität dann Einfluß auf die Gültigkeit der Ehe haben kann, wenn sie arglistig verheimlicht wurde.

Das Hindernis der *Religionsverschiedenheit (disparitas cultus)* hat nun in bezug auf den Normadressaten eine nicht unbeachtliche Einschränkung erfahren: Galt bisher (c. 1070 § 1 CIC) das Hindernis zwischen einem in der katholischen Kirche Getauften bzw. zu ihr Konvertierten auf der einen Seite, wobei ein späterer Kirchenaustritt keinen Einfluß auf die Weitergeltung dieses Hindernisses hatte, und einem Nichtgetauften auf der anderen Seite, so besteht es dem Schema zufolge nicht mehr zwischen einem aus der katholischen Kirche Ausgetretenen und einem Ungetauften.

Wenngleich also die weitreichende Normbefreiung für die aus der katholischen Kirche Ausgetretenen, wie sie in c. 263 des Schemas von 1975 geplant war[33], im Schema von 1980 fallengelassen wurde, kommt dem Kirchenaustritt wiederum hier wie auch beim Tatbestand der ,,mixta religio" die ursprünglich geplante Bedeutung zu.

Beim Hindernis der *Weihe* ist hinsichtlich der Diakone verfügt, daß diejenigen, die als Verheiratete die Diakonatsweihe empfangen haben, nach Auflösung ihrer Ehe dem Hindernis der Weihe nicht unterliegen[34].

In Hinkunft wird jedes öffentliche (kirchenamtliche) ewige Gelübde in einem Ordensverband (Institutum religiosum) ein trennendes Ehehindernis bilden. Die bisherigen Unterscheidungen zwischen ewigen einfachen und (ewigen) feierlichen Gelübden wird es künftig nicht mehr geben. Zufolge c. 4 SCIC gilt dies aber nur für die *Zukunft,* nicht für die Vergangenheit, d. h. die Bestimmungen des SCIC gelten nicht für diejenigen, die vor dem Inkrafttreten des neuen Codex öffentliche einfache, ewige Gelübde abgelegt haben. Bezüglich dieses Personenkreises bleibt daher die Unterscheidung zwischen einfachen und feierlichen Gelübden in Geltung.

Das Hindernis des *Verbrechens* besteht nur noch bei Gattenmord, nicht mehr hingegen bei Ehebruch mit Eheversprechen[35].

Die *Blutsverwandtschaft* wird anders berechnet als bisher. Der CIC folgte bekanntlich in der Seitenlinie der Zählweise des germanischen Rechts, d. h. es wurden nur die Zeugungen bzw. Personen in einem Ast der Seitenlinie gezählt. Es galt bislang das Axiom: ,,Tot gradus quot generationes" bzw. ,,tot gradus quot personae una dempta". – Dies führte zu dem Ergebnis, daß bei ungleichen Ästen (z. B. Verwandtschaft zwischen Onkel und Nichte) der Verwandtschaftsgrad mit dem längeren Ast unter Hinweis auf den kürzeren wiedergegeben wurde, d. h. also das genannte Verwandtschaftsverhältnis wurde als zweiter Grad berührend den

---

art. I, ad quartum. Die Stellen sind deckungsgleich mit IV Sent., Dist. 36, qu. unic. art. I bzw. IV Sent., Dist. 34, qu. unic., art. 2 ad quartum.

[33] Dort hieß es: ,,Impedimentis iuris mere ecclesiastici tenentur tantum illi qui sunt in Ecclesia catholica baptizati vel in eam recepti nec actu formali ab ea defecerunt." Zur Frage *B. Primetshofer,* Der Kreis der Normadressaten des kanonischen Rechts, in: FS für Hermann Eichler, Wien 1977, 483 ff.

[34] Die endgültige Formulierung dieses c. steht allerdings noch nicht fest, da es sich dabei um eine jener Fragen handelt, die nach der Relatio 1981 noch einer gesonderten Begutachtung unterzogen wurden. Vgl. Anm. 5.

[35] Interessant ist allerdings, daß im *staatlichen* (österreichischen) Eherecht der Tatbestand des Ehebruchs ein Hindernis bildet, wenn der Ehebruch im Scheidungsurteil der früheren Ehe als Grund der Scheidung festgestellt wurde. Ehe-G §§ 9 und 26.

ersten (2/1) wiedergegeben. – Das SCIC greift die römische Zählung auf und berechnet demzufolge die Verwandtschaft in der Seitenlinie dergestalt, daß beide Äste gezählt werden. Bruder und Schwester sind daher nach dieser Berechnung im zweiten Grad der Seitenlinie, Onkel und Nichte im dritten Grad verwandt. Das Hindernis reicht dem SCIC zufolge bis zum vierten Grad der Seitenlinie nach der neuen Zählung, d. i. der zweite Grad nach der Zählweise des CIC. Es ergibt sich somit, daß der Umfang des Hindernisses in der Seitenlinie reduziert wurde. In der geraden Linie hat sich gegenüber dem CIC keine Änderung ergeben.
Im Gegensatz zum CIC gibt es keine mehrfache Verwandtschaft mehr, oder besser gesagt, diese ist rechtlich nicht mehr relevant. Sachlich identisch mit dem CIC ist der Hinweis des c. 1044 § 4 SCIC, daß eine Ehe niemals erlaubt werden dürfe, wenn Zweifel bestehen, ob die Ehewerber in irgendeinem Grad der geraden bzw. im *zweiten* Grad der Seitenlinie blutsverwandt sind. Der zweite Grad römischer Zählung entspricht dem bisherigen ersten Grad germanischer Zählung des c. 1076 § 3 CIC.
Schwägerschaft besteht nur noch in der geraden Linie als Hindernis, und zwar in allen Graden.
Das Hindernis der *öffentlichen Ehrbarkeit* entsteht aus der ungültigen Ehe nach Begründung der Lebensgemeinschaft. Dies ist gegenüber dem kodikarischen Recht neu, das nur auf die ungültige Ehe als solche abstellt. Ferner entsteht das Hindernis nach wie vor aus dem öffentlichen Konkubinat. Der Umfang ist gegenüber dem CIC eingeschränkt, da ein Hindernis nur noch im ersten Grad der geraden Linie besteht[36].
Gesetzliche Verwandtschaft bildet im neuen Eherecht auf jeden Fall ein (trennendes) Ehehindernis; der Verweis auf das jeweils geltende Zivilrecht existiert nicht mehr.
Geistliche Verwandtschaft ist als Ehehindernis gänzlich weggefallen.

b) Trauungsverbote

Diese richten sich wie bisher an den der Ehe assistierenden Geistlichen. Es sind teils dieselben Tatbestände wie im CIC, teils sind neue hinzugekommen.
Im CIC verstreut finden sich folgende Bestimmungen, die mit bestimmten Änderungen in das SCIC Eingang gefunden haben: Der Trauungsgeistliche soll nicht ohne vorherige Befragung des Ortsordinarius der Ehe Wohnsitzloser (vgl. c. 1032 CIC) oder eines notorisch vom katholischen Glauben Abgefallenen assistieren, auch wenn dieser keiner akatholischen Glaubensgemeinschaft beigetreten ist (vgl. c. 1065 CIC); ferner nicht der Ehe eines mit einer Zensur Behafteten (vgl. c. 1066 CIC). Eine Eheschließung Minderjähriger soll nicht vorgenommen werden ohne oder gegen den vernünftigen Willen der Eltern (vgl. c. 1034 CIC); in diesem Fall ist der Ortsordinarius ebenso zu konsultieren wie bei der Eheschließung durch Stellvertretung. – Neu hinzugekommen ist das Verbot der Assistenz bei einer Ehe, die nach den Bestimmungen des staatlichen Rechts nicht anerkannt wird oder nicht geschlossen werden darf[37], sowie das Verbot der Eheschließung bei ei-

[36] In der *geraden* Linie ist kein Unterschied zwischen der germanischen und römischen Zählung.
[37] Hier ist u. a. an die Problematik um den in der Bundesrepublik Deutschland noch bestehenden, in Österreich durch Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes 1955 aufgehobenen § 67 Personenstandsgesetz zu denken, demzufolge eine kirchliche Ehe nicht vor der standesamtlichen geschlossen werden darf bzw. (in Österreich) durfte. Für rein kirchliche Eheschließungen, denen keine

nem Ehewerber, der Verpflichtungen gegenüber einem früheren Partner bzw. gegenüber Kindern aus einer früheren Verbindung zu erfüllen hat (c. 1024 SCIC). Hier ist an die staatlich geschiedene Zivilehe eines Formpflichtigen zu denken bzw. an Verpflichtungen, die ohne eheliche Verbindung entstanden sind. Das Recht des CIC hat auf diese Umstände wegen offensichtlich geringer Aktualität nicht geachtet. Angesichts der sprunghaften Zunahme von Ehescheidungen ist auch der kirchliche Gesetzgeber aufmerksam geworden; er hat sich übrigens schon in den Richtlinien über die Auflösung von Ehen zugunsten des Glaubens[38] aus dem Jahre 1973 mit diesen Fragen auseinandergesetzt[39].
Schließlich wird der Ordinarius gemahnt, die Erlaubnis zur Eheschließung mit einem Partner, der sich notorisch vom katholischen Glauben abgewandt hat, nur unter den für konfessionell gemischte Ehen geltenden Bedingungen zu erteilen. Allerdings wird im Gegensatz zum Recht des CIC (c. 1065 § 2) zur Eingehung einer solchen Ehe kein gewichtiger Grund mehr verlangt. Die Seelsorger werden angewiesen, Jugendliche vor der Eingehung einer Ehe zu warnen, solange sie nicht das ortsübliche Heiratsalter erreicht haben (c. 1025 SCIC).

4. Der Ehekonsens

In diesem Abschnitt sind die einschneidendsten Änderungen des neuen Eherechts anzutreffen. Sie beziehen sich auf der einen Seite auf das, was man den ,,Geist" der neuen Gesetzgebung nennen kann, andererseits auch auf den materiellen Inhalt einzelner Bestimmungen.
Formal sind zunächst einige Umstellungen gegenüber dem CIC zu beobachten. Die Grundaussage des c. 1081 über die Bedeutung des Konsenses für die Ehe ist nicht mehr im Abschnitt ,,De consensu matrimoniali" zu finden, sondern in den canones praeliminares des neuen Eherechts. An die dort anzutreffende Definition der Ehe als Bund reiht sich die Beschreibung des Stellenwerts des Ehekonsenses, wobei inhaltlich c. 1081 § 1 CIC übernommen wird. § 2 des zitierten c. des CIC mit der stark auf das Biologische reduzierten Aussage, daß der Ehekonsens in der Übertragung und Annahme des Rechts auf die zur Zeugung von Nachkommenschaft an sich geeigneten Akte bestehe, ist durch die Formulierung ersetzt worden, der eheliche Bund sei ein Willensakt, durch den Mann und Frau *sich* gegenseitig übergeben und annehmen, um eine Ehe zu bilden (c. 1010 § 2 SCIC). Das Schema fixiert drei Typen von Konsensmängeln, die in den letzten Dezennien von Rechtsprechung und Lehre herausgearbeitet, vom bisherigen gesatzten

---

standesamtliche Trauung vorausgeht bzw. ihr unmittelbar nachfolgt, bedarf es in Österreich aufgrund des partikularen Kirchenrechts einer gesonderten Erlaubnis seitens des zuständigen Bischöflichen Ordinariats. Vgl. *P. Gradauer*, Die kirchlichen Ehegesetze mit den Ehevorschriften der Diözese Linz, in: Linzer Diözesanblatt 1973, 186–187.

[38] Kongregation für die Glaubenslehre: Instruktion über die Auflösung der Ehe zugunsten des Glaubens vom 6. 12. 1973, Prot. Nr. 2717/68. Nachkonziliare Dokumentation 39. Der Instruktion angeschlossen sind eigene Verfahrensnormen für die Durchführung des Prozesses zur Auflösung der Ehe zugunsten des Glaubens.

[39] Nr. II §§ 5 und 6 der Instruktion verlangt als Voraussetzung für die Gewährung der Auflösung der Ehe, daß der die Auflösung begehrende Eheteil für die religiöse Erziehung der Kinder aus der früheren Ehe Sorge trägt, und daß ferner in billiger Weise, nach den Normen der Gerechtigkeit, für den verlassenen Eheteil und etwaige Kinder Vorsorge getroffen wird. – Art. 11 und 12 der Verfahrensnormen enthalten die Weisung, es müsse an die Kongregation für die Glaubenslehre berichtet werden, ob und wie der Bittsteller seinen Verpflichtungen gegenüber dem verlassenen Eheteil und etwaigen Kindern nachzukommen gedenke.

Recht aber nicht oder nicht genügend exakt ausformuliert worden waren. Demnach sind wegen Konsensmangels unfähig zur Eheschließung
– die durch Geisteskrankheit oder schwere seelische Störung so beeinträchtigt sind, daß sie wegen mangelnden Vernunftgebrauchs einen ehelichen Konsens nicht leisten können;
– die unter einer schweren Trübung ihrer Urteilsfähigkeit in bezug auf das eheliche Rechte-Pflichten-Verhältnis leiden;
– die wegen einer schweren psychischen Störung die wesentlichen ehelichen Pflichten nicht zu übernehmen imstande sind.
Während in den beiden erstgenannten Fällen ein Ehekonsens mangels der hiefür erforderlichen Voraussetzungen überhaupt nicht geleistet werden kann, liegt im dritten Fall sog. Erfüllungsunvermögen vor, d. h. der Kontrahent will zwar die Ehe mit ihren Wesensmerkmalen, ist aber in seiner Persönlichkeitsstruktur so beeinträchtigt, daß er diese Pflichten nicht erfüllen kann.
Diese Neuformulierungen sind, wie schon gesagt, das Ergebnis eines langen Prozesses richterlicher Rechtsfortbildung und Verfeinerung durch die Lehre[40]. Die vorliegende Kodifizierung gibt dem Richter ein gegenüber früher wesentlich verbessertes Instrumentarium an die Hand, die immer komplexer werdende Wirklichkeit der Ehe in der Welt von heute zu erfassen und einer adäquaten Behandlung durch die Rechtsprechung zuzuführen.
Das für eine Eheschließung erforderliche *Mindestwissen* (vgl c. 1082 CIC) ist nun dahingehend festgelegt, daß beide Ehegatten nicht in Unkenntnis darüber sein dürfen, daß die Ehe eine dauernde, auf Nachkommenschaft ausgerichtete Lebensgemeinschaft (consortium permanens) zwischen Mann und Frau sei. Die Kontrahenten müssen ferner wissen, daß Nachkommenschaft durch irgendein sexuelles[41] Zusammenwirken („cooperatione aliqua sexuali") entstehe.
Beim *Irrtum* ist die Aussage des neuen Gesetzbuches hinsichtlich des Personenirrtums identisch mit dem CIC (c. 1083 § 1 CIC – c. 1051 § 1 SCIC). Beim Eigenschaftsirrtum ist der bisherige „erratische Block" des Irrtums über den Sklavenstand (c. 1083 § 2, 2 CIC) weggefallen. Der sog. verdeckte Personenirrtum, d. h. der auf einen Personenirrtum hinauslaufende Eigenschaftsirrtum des c. 1083 § 2, 1 CIC ist im letzten Begutachtungsstadium (Relatio 1981) besser ausformuliert worden, was indes keine substantielle Änderung der bisherigen Rechtslage bedeutet[42].
Die weitaus einschneidendste Änderung gegenüber der bisherigen Rechtslage bringt c. 1052 SCIC, demzufolge *arglistige, auf Eheschließung gerichtete Täuschung* über eine Eigenschaft des Partners Ungültigkeit der Ehe bewirkt, wenn die Täu-

---

[40] Vgl. dazu *A. Dordett*, Eheschließung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota. Wien–Freiburg–Basel 1977. – *K. Lüdicke*, Psychisch bedingte Eheunfähigkeit. Frankfurt/M.–Bern–Las Vegas 1978. *P. Wirth*, Die bisherige Rechtsprechung der Römischen Rota zur Frage der psychischen Eheunfähigkeit, in: Archiv f. kath. Kirchenrecht 147/1978, 71–98. *M. Wegan*, L'incapacité d'assumer les obligations du mariage dans la jurisprudence récente du tribunal de la Rote, in: Revue de droit can., 28/1978, 134–157.

[41] Der Ausdruck cooperatio *sexualis* findet sich erst in der Relatio 1981; im Schema 1980 war ebenso wie im Schema 1975 noch von cooperatio *corporalis* die Rede.

[42] In den Schemata von 1975 und 1980 fand sich die in c. 1083 § 2,1 enthaltene Formulierung, daß nur der auf einen Personenirrtum hinauslaufende Eigenschaftsirrtum (error qualitatis in errorem personae redundans) rechtlich relevant sei. Nach der Relatio 1981 ist der Eigenschaftsirrtum dann rechtserheblich, wenn eine Eigenschaft „directe et principaliter intendatur".

schung geeignet ist, das eheliche Leben schwer zu stören[43]. Es wird nicht gesagt, daß die Täuschung von einem Ehepartner ausgehen muß; sie könnte auch von einem Dritten vorgenommen worden sein. Rechtserheblich ist indes nur der arglistig hervorgerufene (Täuschung), auf Eheschließung ausgerichtete Irrtum, nicht hingegen schwerwiegender Irrtum schlechthin, d. h. den der Irrende selbst zu vertreten hat, mag dieser Irrtum das eheliche Leben auch noch so schwer belasten[44]. Hier ist im Interesse der Rechtsschutz Suchenden noch ein Desiderat an den Gesetzgeber zu richten[45].

Im Bereich der *bedingten Eheschließung* sind ebenfalls Änderungen gegenüber dem CIC festzustellen. Zunächst heißt es, daß eine Ehe unter einer zukünftigen Bedingung (conditio de futuro) nicht gültig geschlossen werden kann (c. 1056 § 1 SCIC). Nach dem CIC war die Setzung einer solchen Bedingung möglich, die Ehe blieb so lange in Schwebe, bis das Bedungene eingetreten war. – SCIC ermöglicht weiterhin die Beisetzung in der Gegenwart oder Vergangenheit liegender Bedingungen (conditio de praesenti vel de praeterito). Die Gültigkeit der unter solchen Bedingungen geschlossenen Ehen hängt davon ab, ob das Bedungene im Zeitpunkt der Eheschließung eingetreten ist oder nicht. Solche Bedingungen dürfen aber nur mit schriftlicher Erlaubnis des Ortsordinarius beigesetzt werden.

5. Die Eheschließungsform

Der Kreis der *formpflichtigen Personen* ist gegenüber dem CIC erheblich eingeschränkt. Formpflichtig sind zufolge c. 1072 SCIC nur die in der katholischen Kirche Getauften, bzw. – wenn anderwärts getauft – zu ihr Konvertierten, solange sie nicht durch formellen Akt aus der Kirche ausgetreten sind. Damit ist der im kodikarischen Recht u. a. im Bereich der Formpflicht geltende Satz „semel catholicus, semper catholicus" hier aufgegeben worden.

Im Einklang mit der geltenden Rechtslage heißt es in c. 1062 § 1 SCIC, daß nur diejenigen Ehen Geltung haben, die entweder vor dem Ortsordinarius oder

---

[43] Die jahrelangen Bemühungen von Heinrich Flatten, eine Änderung der gegenwärtigen Rechtslage des CIC zu erreichen und den „error dolose causatus" mit Rechtserheblichkeit auszustatten, sind somit von Erfolg gekrönt worden. Vgl. *H. Flatten*, Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht. Paderborn 1957; *ders.*, Der error dolose causatus als Ergänzung zu c. 1083 § 2 CIC, in: ÖAKR 11/1960, 304–312; *ders.*, Quomodo matrimonium contrahentes contra dolum tutandi sint. Köln 1961.

[44] Auf die Unzulänglichkeit der projektierten Rechtslage weist *U. Mosiek – H. Zapp*, Kirchliches Eherecht mit dem Entwurf der CIC-Reformkommission. Freiburg/Br. ^{5}1981, 162 hin. – *G. Delgado*, Error y matrimonio canonico. Navarra 1975, 185 f verteidigt die gegenwärtige Rechtslage und meint, es sei unmöglich, dem Irrtum über wichtige Eigenschaften des Partners schlechthin rechtliche Relevanz zuzuerkennen, da ein derartiger Irrtum auf mangelnde Sorgfalt bei der Wahl und Prüfung des Partners zurückzuführen sei. Dem durch Unterlassung der notwendigen Sorgfalt entstandenen Irrtum eine die Ehe verungültigende Wirkung beimessen hieße aber, ein unkluges und unverantwortliches Verhalten bei der Eheschließung mit der Möglichkeit einer Annullierung der Ehe auszustatten. – Die Argumente Delgados überzeugen indes in mehrfacher Hinsicht nicht. Die gleiche Begründung könnte nämlich auch in bezug auf den de lege lata rechtlich relevanten Irrtum über den Sklavenstand bzw. hinsichtlich des verdeckten Personenirrtums gegeben werden. Auch in diesen Fällen hätte ein sorgfältigeres Nachforschen vielleicht zur Aufdeckung des wahren Sachverhalts geführt. Dennoch hat der kodikarische Gesetzgeber in diesen Fällen Nichtigkeit der Ehe vorgesehen. Bei anderen, nicht minder schwerwiegenden Irrtümern (Geschlechtskrankheit eines Partners) liegt nach dem gegenwärtigen Recht kein Ungültigkeitsgrund vor; nach dem zukünftigen nur, wenn dabei arglistige Täuschung mit im Spiel ist.

[45] Dazu *B. Primetshofer*, Theologische Kriterien für ein Familienrecht in Kirche und Staat, in: *A. Riedl – W. Zauner (Hrsg.)*, Familie – Träger des Glaubens. Linz 1980, 107.

-pfarrer bzw. einem delegierten Priester und zwei Zeugen geschlossen werden. Erstmals werden nun in § 2 dieses c. die Wesenselemente der Eheassistenz beschrieben. Der assistierende Geistliche hat demnach bei persönlicher Anwesenheit den Konsens der Ehewerber zu erfragen und diesen im Namen der Kirche entgegenzunehmen.
Die Zuständigkeit von Ortsordinarius bzw. -pfarrer ist im Schema ausdrücklich eingeschränkt auf den Fall, daß wenigstens ein Ehewerber dem lateinischen Ritus angehört[46]. Die Zuständigkeit des Personaloberhirten bzw. -pfarrers hängt davon ab, daß wenigstens ein Eheteil der Jurisdiktion des Genannten untersteht.
Die *Trauungsdelegation* ist nach wie vor einer bestimmten, genau bezeichneten Person zu geben, wobei nun allerdings für die Träger ordentlicher (mit einem Amt verbundener) Trauungsvollmacht die Möglichkeit besteht, diese *allgemein* Priestern und Diakonen zu delegieren. Eine solche allgemeine Delegation bedarf zu ihrer Gültigkeit allerdings nunmehr der Schriftlichkeit. Dem Recht des CIC zufolge kann nur den Kaplänen allgemeine Trauungsdelegation erteilt werden, nicht hingegen sonstigen Geistlichen.
Eine völlige Neuerung gegenüber dem bisherigen Recht stellt die im Schema vorgesehene Möglichkeit dar, bei Mangel an geeigneten Priestern bzw. Diakonen die Trauungsvollmacht geeigneten Laien zu übertragen. Die Vollmacht hiezu wird dem Diözesanbischof gegeben, der allerdings einer vorausgehenden positiven Stellungnahme der Bischofskonferenz und einer Ermächtigung seitens des Heiligen Stuhles bedarf (c. 1066 SCIC). Interessanterweise wird im Gesetzestext nicht gesagt, daß nur *männliche* Laien als Träger der Trauungslizenz in Betracht kommen. Es wird lediglich verlangt, daß ein Laie bestellt werde, der den Ehewerbern eine passende Instruktion erteilen und die Trauungsliturgie ordnungsgemäß vollziehen kann (c. 1066 § 2 SCIC).
Fehlende Trauungsvollmacht wird bei allgemeinem Irrtum sowie positivem und wahrscheinlichem Zweifel von der Kirche suppliert (c. 1068 SCIC). Damit ist die durch eine Entscheidung der PCI geschaffene Rechtslage in bezug auf c. 209 CIC[47] in das Gesetzbuch übernommen worden.
Die Eheschließung kann in jener Pfarre vorgenommen werden, in der einer der beiden Kontrahenten Wohnsitz, Nebenwohnsitz oder wenigstens einmonatigen Aufenthalt hat. Die in c. 1097 § 2 CIC festgelegte Erstzuständigkeit des Pfarrers der Braut ist somit nicht in das neue Recht übernommen worden[48].
Der *Eheschließungsort* ist nach dem Schema für Ehen von Katholiken unter sich bzw. zwischen Katholiken und getauften Nichtkatholiken die Pfarrkirche; mit Erlaubnis des Ortsordinarius oder -pfarrers kann die Ehe aber auch in einer anderen Kirche oder Kapelle geschlossen werden. Überdies kann der Ortsordinarius gestatten, daß die Eheschließung an einem anderen passenden Ort vorgenommen wird. Ehen zwischen Katholiken und Nichtgetauften sollen in der Kirche oder an einem anderen geziemenden Ort geschlossen werden (c. 1073 SCIC). Die ökumenische Akzentsetzung gegenüber dem CIC ist unverkennbar. Nach dem kodikarischen Recht durften Mischehen zwischen einem Katholiken und einem (ge-

---

[46] Dies entspricht der geltenden Rechtslage aufgrund einer Entscheidung der Kommission für die Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts vom 3. 5. 1953 (AAS 45/1953, 313).
[47] PCI 26. 3. 1952 (AAS 44/1952, 497).
[48] *P. Wirth*, Das neue kirchliche Eherecht, in: ÖAKR 26/1975, 341.

tauften oder ungetauften) Nichtkatholiken grundsätzlich nicht in der Kirche geschlossen werden (c. 1109 § 3 CIC). Hinsichtlich des *Eheschließungsritus* wird den Bischofskonferenzen die Vollmacht erteilt, mit Zustimmung des Heiligen Stuhles einen den Bedürfnissen der Bevölkerung der jeweiligen Religion angepaßten Trauungsritus zu entwerfen, wobei allerdings immer darauf zu achten ist, daß der der Eheschließung Assistierende (Geistliche oder Laie) den Konsens der Eheswerber erfrägt und entgegennimmt.
In bezug auf die *Beurkundung* der Eheschließung ergeben sich keine nennenswerten Änderungen gegenüber der bisherigen Rechtslage.

Die bisher als ,,*Gewissensehe*" *(matrimonium conscientiae)* bezeichnete, unter strengster Verschwiegenheit vorzunehmende Eheschließung (cc. 1104–1107) führt jetzt die Bezeichnung ,,*Die geheim abzuschließende Ehe*" *(matrimonium secreto celebrandum)*. Für ihre Eingehung ist nach c. 1084 CIC ein schwerer und dringender Grund gefordert, über dessen Vorhandensein und damit über die Gewährung einer geheimen Eheschließung der *Ortsordinarius* befindet. Damit kann nach dem SCIC eine derartige Eheschließung von vornherein auch der Generalvikar gestatten, während er nach c. 1104 CIC dazu eines Spezialmandats bedurfte. Die übrigen Bestimmungen über diese ohnedies seltene Art der Eheschließung (cc. 1084–1087 SCIC) unterscheiden sich nicht wesentlich von denen des CIC.

6. Konfessionell gemischte Ehen

Wie schon erwähnt, existieren im neuen Recht keine aufschiebenden Hindernisse mehr. ,,Mixta religio" ist kein Hindernis; die Voraussetzungen für die Eingehung konfessionell gemischter Ehen finden sich in einem eigenen Kapitel des SCIC, das im wesentlichen eine Kodifikation der derzeitigen (nachkodikarischen) Rechtslage zum Inhalt hat.
Ein ,,matrimonium mixtum" liegt zufolge c. 1078 SCIC nur vor zwischen einem Katholiken (d. h. einem in der katholischen Kirche Getauften bzw. zu ihr Konvertierten), solange er nicht ,,actu formali" aus der katholischen Kirche ausgetreten ist, und einem einer nichtkatholischen christlichen Religionsgemeinschaft Angehörigen. Auch hier kommt dem Kirchenaustritt des Katholiken normbefreiende Wirkung zu.
Abgesehen von diesem geänderten Umfang hinsichtlich des Kreises der Normadressaten wird im Schema die insbesondere durch die MP ,,Crescens matrimoniorum" (1967) und ,,Matrimonia mixta" (1970)[49] geschaffene Rechtslage kodifiziert.
Was insbesondere die *Formpflicht* angeht, so sei kurz darauf verwiesen, daß bei Ehen zwischen Katholiken und orthodoxen Christen die Formpflicht nur mehr zur Erlaubtheit der Eheschließung vorgeschrieben ist; zur Gültigkeit genügt die Anwesenheit eines ,,minister sacer" (c. 1081 § 2 SCIC). Bei konfessionell gemischten Ehen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken des lateinischen Rechtsbereichs ist hingegen die Formpflicht nach wie vor als Gültigkeitsvoraussetzung festgelegt. Nach c. 1081 § 3 SCIC kann der Ortsordinarius des katholischen Teils aber von der Formpflicht dispensieren, wobei er gegebenenfalls den Ortsordinarius jenes Gebietes konsultieren muß, in dem die Eheschließung statt-

---

[49] AAS 59/1967, 166 ff; AAS 62/1970, 257 ff. Nachkonziliare Dokumentation 26 und 28.

findet. Zur Gültigkeit der Ehe muß irgendeine öffentliche Eheschließungsform eingehalten werden.

7. Rechtswirkungen der Ehe

Identisch mit dem CIC (c. 1110) ist der erste Halbsatz von c. 1088 SCIC über die Rechtswirkung der Ehe: Demnach entsteht aus jeder gültigen Ehe das seiner Natur nach dauernde Ehe*band*. Die weiteren Aussagen des Schemas weichen indes von denen des CIC ab. So heißt es in Anlehnung an die Pastoralkonstitution ,,Gaudium et spes" (Nr. 48b), daß die Ehegatten in einer christlichen Ehe für die Pflichten und die Würde ihres Standes durch das Sakrament in besonderer Weise gestärkt und gleichsam geweiht werden. In Gegensatz zu c. 1111 CIC, in dem als Folge der Eheschließung jedem Ehegatten gleiches Recht und gleiche Pflicht hinsichtlich der ,,actus proprios coniugalis vitae" zustehen, heißt es in SCIC c. 1089, jeder Ehegatte habe gleiche Rechte und gleiche Pflichten in Hinblick auf das ,,consortium vitae".

In bezug auf die Ehelichkeit der Kinder gilt der Grundsatz, daß die in einer gültigen oder Putativehe gezeugten oder geborenen Kinder ehelich sind. Weggefallen ist indes die Einschränkung des c. 1114 CIC, derzufolge Kinder unehelich sind, wenn den Kindeseltern im Zeitpunkt der Zeugung der ,,usus matrimonii" durch eine (nach Eheschließung) empfangene Weihe oder abgelegte feierliche Ordensprofeß verboten war. Dem Schema zufolge ist ein Kind selbst bei Vorliegen der genannten Tatbestände ehelich. Abgesehen von der sowieso geringen Aktualität dieses Problems mag auch die Überlegung eine Rolle gespielt haben, daß es doch eine merkwürdige Konstellation darstellt, das in einer gültigen Ehe gezeugte und geborene Kind als unehelich zu bezeichnen[50]. Überdies richtet sich die Sanktion eindeutig an den falschen Adressaten: Denn getroffen wird das in jeder Hinsicht unschuldige Kind, wenn seinen Eltern die Geschlechtsgemeinschaft trotz aufrechter Ehe untersagt war.

Die Legitimation unehelicher Kinder erfolgt wie bisher entweder durch nachfolgende Eheschließung der Kindeseltern oder durch Reskript des Heiligen Stuhles. Bei Legitimation durch Eheschließung der Kindeseltern ist die Beschränkung des c. 1116 CIC weggefallen, wonach eine Legitimation nur dann erfolgt, wenn die Kindeseltern im Zeitpunkt der Zeugung oder Schwangerschaft oder Geburt fähig waren, die Ehe miteinander einzugehen. Künftig findet bei der Geburt des Kindes durch nachfolgende Eheschließung der Kindeseltern auf jeden Fall eine Legitimation statt. Legitimierte Kinder sind, soweit nicht in Einzelfällen Gegenteiliges bestimmt ist, ehelichen in bezug auf alle kanonischen Rechtswirkungen gleichgestellt (c. 1094 SCIC).

8. Trennung der Ehegatten

Unter dieser Rubrik (De separatione coniugum) werden ebenso wie im CIC sehr verschiedenartige Tatbestände zusammengefaßt, nämlich die Lösung der Ehe dem Bande nach (und dies wieder bei verschiedenen Voraussetzungen) sowie die Trennung der Ehegatten von Tisch und Bett bei Aufrechterhaltung des Ehebandes.

---

[50] An den Fall des matrimonium ratum non consummatum, das durch feierliche Profeß gelöst wird, ist in diesem Zusammenhang offensichtlich *nicht* gedacht.

a) Auflösung des Ehebandes

Zunächst bekräftigt das Schema den schon in c. 1118 CIC ausgesprochenen Grundsatz, daß eine vollzogene Christenehe durch keine menschliche Gewalt, sondern nur durch den Tod gelöst werden könne. Die nicht vollzogene Ehe zwischen zwei Christen bzw. zwischen einem Christen und einem Nichtchristen kann aus einem gerechten Grund vom Papst gelöst werden, und dies entweder auf Betreiben beider Teile oder gegebenenfalls auch eines Teiles, selbst gegen den Willen des anderen (c. 1096 SCIC). Interessant ist, daß die seit Jahrhunderten bestehende[51], auch im CIC noch enthaltene Möglichkeit der Lösung der nichtvollzogenen Ehe durch feierliche Profeß nicht mehr Bestandteil des künftigen Eherechts sein wird. Freilich ist zu sagen, daß auch nach bisherigem Recht die Lösung einer solchen Ehe nicht ohne vorherige päpstliche Intervention möglich ist. Diese bezieht sich freilich nicht auf die Ehelösung als solche, sondern auf die Dispens vom Hindernis des c. 542, 1 CIC, demzufolge eine verheiratete Person nicht gültig ins Noviziat aufgenommen werden kann. Von der Gültigkeit des Noviziats hängt aber selbstverständlich die nachfolgende Profeß ab (vgl. c. 572 CIC).
Neu ist auch die Terminologie bei dieser Art von Ehelösung. Wurde bisher im Zusammenhang mit der Ehelösung durch den Papst von ,,dispensatio" gesprochen, so heißt es jetzt ,,dissolvi potest", was der tatsächlichen Rechtslage besser entspricht. Denn es wird nicht von einem Hindernis dispensiert, sondern die Ehe wird gelöst, so daß der Eingehung einer weiteren nichts im Wege steht.
Die Ehe zweier Ungetaufter kann unter Zuhilfenahme des im SCIC weiterhin ausdrücklich als solchem bezeichneten Privilegium Paulinum zugunsten des Glaubens des getauften Teiles gelöst werden. Hierbei wird ausdrücklich festgehalten, daß diese Ehe erst mit der Eingehung einer neuen ipso facto gelöst werde. Dies allerdings unter der Voraussetzung, daß der ungetaufte Partner sich weigert, friedlich mit dem getauften zusammenzuleben, sofern nicht der getaufte Partner selber diese Haltung des ungetauften verschuldet hat. – Bevor der getaufte Partner zu einer neuen Ehe schreiten darf, muß die Willenshaltung des ungetauften geprüft werden, was weiterhin durch eine als ,,interpellationes" bezeichnete Befragung zu geschehen hat. Diesbezüglich wird dem Ortsordinarius nunmehr die Vollmacht erteilt, diese Befragung schon vor der Taufe des einen Teils vorzunehmen bzw. davon gänzlich zu dispensieren, sofern nur außergerichtlich und summarisch feststeht, daß die Befragung entweder nicht erfolgen kann bzw. ergebnislos verlaufen werde (c. 1098 SCIC)[52].
Der CIC gibt dem getauften Teil nur die Möglichkeit, eine Ehe mit einem Katholiken zu schließen (c. 1123 CIC); SCIC sieht von vornherein auch vor, daß der getaufte Partner eine neue Ehe mit einem getauften oder ungetauften Nichtkatholiken eingeht, wobei in diesen Fällen die Bestimmungen über die konfessionell gemischten Ehen einzuhalten sind (c. 1101 SCIC).
Während der CIC frühere päpstliche Entscheidungen im Zusammenhang mit dem Privilegium Paulinum einfach durch Verweis auf diese Rechtsquellen löste,

---

[51] Die Lösung der nicht vollzogenen Christenehe durch päpstliche Dispens bzw. feierliche Ordensprofeß (vgl. X 3, 32, 2) geht auf Papst Alexander III. (1159–1181) zurück. Zur Frage *E. Saurwein*, Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe. Analecta Gregoriana, Vol. 215. Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, nr. 43. Roma 1980.

[52] Dies entspricht der bereits durch MP PastMun vom 30. 11. 1963 geschaffenen Rechtslage.

hat das Schema den Inhalt dieser Entscheidungen in einen eigenen Canon zusammengefaßt (c. 1102 SCIC).
Identisch mit c. 1127 CIC ist die Aussage von c. 1103 SCIC, daß sich das Glaubensprivileg im Zweifel einer Rechtsgunst erfreue.
Völlig neu hinzugekommen ist in diesem Abschnitt die Kodifikation dessen, was bisher in der Lehre, wenngleich kanonistisch nicht einwandfrei, unter der Bezeichnung „Privilegium Petrinum" zusammengefaßt wurde[53]. Entgegen der Aussage von c. 1120 § 2 CIC, wonach das Privilegium Paulinum keine Anwendung findet auf Ehen, die von vornherein als halbchristliche, und zwar mit Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit (disparitas cultus), geschlossen worden waren, hat die kirchliche Praxis, beginnend mit dem Jahre 1924, in zunehmendem Maße Auflösungen von halbchristlichen Ehen vorgenommen, auch wenn es sich dabei um Ehen katholisch Getaufter mit Ungetauften handelte, zu deren gültiger Eingehung Dispens vom Hindernis der disparitas cultus erforderlich war[54]. Diese sich zunächst außerhalb des gesatzten Rechts entwickelnde Verwaltungspraxis des Heiligen Stuhles ist im Jahre 1973 in einer Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre zusammengefaßt worden[55].
C. 1104 SCIC hält zunächst in Übereinstimmung mit dem geltenden Recht der Instruktion fest, daß Ehen zwischen einem getauften und einem ungetauften Partner vom Papst zugunsten des Glaubens gelöst werden können, sofern die Ehe nach der Taufe des bisher ungetauften Teils nicht konsummiert worden ist. Soll die neue Ehe wieder mit einem ungetauften bzw. getauften nichtkatholischen Partner eingegangen werden, dann wird die Lösung der Erstehe nur vorgenommen, wenn der nichtkatholische Teil der Zweitehe dem katholischen die Freiheit läßt, seine Religion auszuüben, und ihm die Möglichkeit zuerkennt, die Kinder katholisch taufen und erziehen zu lassen[56]. Diese Formulierung ist nicht identisch mit der des c. 1079, 1 und 2 SCIC, worin über die Eingehung konfessionell gemischter Ehen gesprochen wird. Während es in der angezogenen Bestimmung heißt, der katholische Teil müsse versprechen, nach Kräften für die katholische Taufe und Erziehung der Kinder zu sorgen und der nichtkatholische müsse über diese Verpflichtung des katholischen unterrichtet werden, heißt es bei der Ehelösung aufgrund des Glaubensprivilegs, daß der nichtkatholische Teil dem katholischen die Möglichkeit zuerkennen müsse („facultatem agnoscat"), alle Kinder katholisch taufen und erziehen zu lassen. Hier liegt ganz offensichtlich eine Verschärfung gegenüber den allgemeinen Bestimmungen hinsichtlich der konfessionell gemischten Ehe vor, was insofern durchaus berechtigt erscheint, als es hier ja um *Auflösung* einer bestehenden Ehe *zugunsten des Glaubens* geht, und hernach wieder eine Ehe geschlossen wird, bei der möglicherweise die gleiche Glaubensgefährdung für den katholischen Teil und die Kinder besteht.

---

[53] *U. Navarrete,* De termino „Privilegio Petrino" non adhibendo, in: PerMCL 53/1964, 323 ff. *H. Greiner,* Can we still speak of the Petrine Privilege?, in: The Jurist 38/1978, 158 ff.
[54] Die einzelnen Phasen dieser Entwicklung beschreibt eingehend *A. Hopfenbeck,* Privilegium Petrinum. Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung. St. Ottilien 1976.
[55] Vgl. Anm. 38.
[56] In der ursprünglichen Fassung des Schemas 1980 hieß es in Übereinstimmung mit dem Text der Instructio der Kongregation für die Glaubenslehre (Nr. I lit c), diese Bedingung sei in Form einer Kaution sicherzustellen. Die im Text angeführte Fassung, d. h. ohne das Erfordernis der Kaution, geht auf die in der Relatio 1981 durchgeführte Änderung zurück.

Auffallend an der Formulierung des SCIC ist ferner, daß die in der Instruktion von 1973 anzutreffenden *Beschränkungen* bezüglich der Anwendbarkeit des Glaubensprivilegs nicht aufscheinen. Die Instruktion 1973 hat für derartige Ehelösungen eine Reihe von einschränkenden Klauseln aufgestellt, von denen einige besondere Erwähnung verdienen[57]. So wird gefordert, daß die aufzulösende Ehe wegen tiefgreifender und unheilbarer Zerrüttung in ihrer Lebensgemeinschaft nicht wiederhergestellt werden könne, daß mit der Gewährung der Ehelösung keine Gefahr eines öffentlichen Ärgernisses oder einer großen Verwunderung gegeben sei und daß der bittstellende Teil nicht selbst schuld am Zerbrechen der Ehe sei. Ferner dürfe der katholische Teil, mit dem eine neue Ehe geschlossen bzw. eine bereits eingegangene konvalidiert werden soll, nicht selbst durch eigene Schuld die Trennung der Ehegatten provoziert haben. Mag man bezüglich des einen oder anderen in der Instruktion enthaltenen Details auch einwenden, solche ins einzelne gehende Anweisungen beträfen eher die Vollziehung als die Gesetzgebung und seien daher besser in einer nach Promulgation des Gesetzes zu erlassenden Verordnung (Instruktion) zusammenzufassen, so gilt dies sicher nicht für jene Bestimmung der geltenden Instruktion, wonach die Auflösung der mit Dispens vom Hindernis der disparitas cultus geschlossenen Ehe nicht gewährt wird, um eine neue Ehe mit einem Ungetauften einzugehen, der die Taufe nicht empfangen will. Ferner wird die Auflösung nicht gewährt für eine nichtsakramentale gültige Ehe, die nach Auflösung einer nichtsakramentalen gültigen Ehe geschlossen bzw. konvalidiert worden war[58]. – Diese im Stil von c. 1120 § 2 CIC konzipierten Aussagen, die zwar den Gesetzgeber selbst nicht strikte binden, aber doch eine zumindest bewußtseinsbildende Anwendungsrichtlinie festlegen, sind m. E. von solchem Gewicht, daß sie im Gesetz selbst hätten Eingang finden müssen. Alle diese bisherigen Voraussetzungen für die Gewährung der Ehelösung künftig nur der *Durchführung* zu überlassen, halte ich weder aus rechtssystematischen Überlegungen noch auch von der Sache selbst her für vertretbar. Allzu leicht könnte der Vorwurf berechtigt erscheinen, der schon lange vor der Instruktion aus 1973 der kirchlichen Verwaltungspraxis in bezug auf die Ehelösung zugunsten des Glaubens gemacht wurde, der favor fidei habe sich in einen favor fidelium gewandelt, denn der mit einem Ungetauften verheiratete Christ könne unter Zuhilfenahme des Glaubensprivilegs, für das im Zweifel die Rechtsgunst spricht, immer wieder seine Ehe zur Auflösung bringen[59]. Die Kirche darf nicht vergessen, daß sie die Unauflöslichkeit *jeder* Ehe als eine Wesenseigenschaft derselben erklärt hat (c. 1009 SCIC). Es darf auch nicht im entferntesten der Eindruck entstehen, die Kirche nehme ihre eigene Aussage über die Unauflöslichkeit der Ehe nur dann ernst, wenn es um die ,,besondere Festigkeit" (peculiaris firmitas) der sakramentalen vollzogenen Ehe gehe, während sie bei allen anderen Ehen eine eher großzügige Handhabung obwalten lasse.

Betrachtet man den Abschnitt über die Lösung der Ehe dem Bande nach als ganzen, so läßt das neue Eherecht noch deutlicher als das bisherige erkennen, daß der kirchliche Gesetzgeber sich im Zusammenhang mit der Auflösbarkeit bzw. Unauflösbarkeit von Ehen eigentlich besser in der Richtung ausdrücken müßte: Mit

---

[57] Nr. II, V und VI der Instructio. Dazu Reskript der Kongregation für die Glaubenslehre an der Erzbischof von Freiburg/Br. vom 21. 10. 1978.

[58] Nr. V und VI der Instructio.

[59] Vgl. *I. Gampl*, Privilegium uti aiunt Petrinum, in: FS für Franz Arnold, Wien 1963, 341.

einer einzigen Ausnahme, nämlich der vollzogenen Christenehe, sind alle übrigen Kategorien von Ehen lösbar[60]. Und ferner wäre im Interesse einer eindeutigen Nomenklatur auch zu sagen, daß es sich bei diesen als *Ehelösungen* bezeichneten Tatbeständen um eigentliche Ehe*scheidungen* handelt, d. h. um durch hoheitlichen Spruch verfügte Lösungen der Ehe dem Bande nach aufgrund von Tatsachen, die nach der Eheschließung eingetreten sind[61].
Während es beim Privilegium Paulinum heißt, daß die frühere Ehe erst mit der Eingehung einer neuen ,,ipso facto" gelöst werde, fehlt eine parallele Aussage bei der Lösung der halbchristlichen Ehe. Diese wird offensichtlich mit dem päpstlichen Hoheitsakt gelöst.

b) Auflösung der ehelichen Lebensgemeinschaft

Die Überschrift über diesen Abschnitt lautet nicht wie im CIC ,,Die Auflösung von Bett, Tisch und Wohnung", sondern ,,Die Auflösung unter Aufrechterhaltung des Ehebandes". Das Schema beginnt mit der Feststellung, daß beide Ehegatten Pflicht und Recht auf das eheliche Zusammenleben (convictus coniugalis) haben, sofern nicht ein rechtmäßiger Entschuldigungsgrund vorliegt (c. 1105 SCIC).
Wesentlich anders als im CIC ist die dem unschuldigen Teil eingeräumte Möglichkeit ausformuliert, bei Ehebruch des anderen die eheliche Lebensgemeinschaft aufzugeben. Während der CIC lediglich die dem am Ehebruch unschuldigen Teil zustehende Vollmacht erwähnt, sich unter gewissen Voraussetzungen von der ehelichen Lebensgemeinschaft zu lösen, geht das Schema von einem anderen Gesichtspunkt an die Frage heran. Wenngleich, so beginnt c. 1106 § 1 SCIC, dringend zu raten sei, daß der Ehepartner von christlicher Liebe geleitet und um das Wohl der Familie besorgt, dem ehebrecherischen Partner Verzeihung gewährt und die eheliche Lebensgemeinschaft nicht aufgibt, komme ihm gleichwohl dieses Recht zu, sofern er nicht selbst dem Ehebruch zugestimmt, diesen veranlaßt oder selbst Ehebruch begangen habe. – In kaum einem anderen Teil des Eherechts kommt m. E. der Gegensatz zwischen der moralischen und juristischen Ordnung so deutlich zum Ausdruck wie hier. Im übrigen ist die dem unschuldigen Teil gewährte Vollmacht, die eheliche Lebensgemeinschaft aufzugeben, gegenüber dem CIC eingeschränkt. In c. 1129 CIC heißt es, der unschuldige Teil könne die Ehegemeinschaft auch *für immer* aufgeben, während nunmehr c. 1106 § 3 SCIC festlegt, daß der unschuldige Eheteil, wenn er die Lebensge-

---

[60] Mit Recht tritt *Hopfenbeck* (Anm. 54) dafür ein, in der Gesetzgebung und wissenschaftlichen Diskussion *nur* die sakramentale und als solche vollzogene Ehe als *unauflöslich* zu bezeichnen; alle anderen Ehen seien durch die kirchliche Autorität *lösbar*. – Diesem Postulat nach terminologischer Klarheit ist indes das vorliegende Schema noch nicht hinreichend gerecht geworden.

[61] Wenngleich *Hopfenbeck* als begriffliches Gegenstück zur Unauflöslichkeit (der vollzogenen Christenehe) den Ausdruck ,,Auflösbarkeit" bzw. ,,Auflösung" verwenden und ,,Ehescheidung" für die Lösung der nichtvollzogenen Christenehe bzw. für Lösung nicht- oder halbchristlicher Ehen vermeiden möchte, ist dennoch festzuhalten, daß sich die kirchenrechtliche *Lösung* mit dem im staatlichen Recht ausgebildeten Begriff der *Scheidung* deckt. Denn hier wie dort handelt es sich um eine durch hoheitlichen Spruch vorgenommene Beendigung einer gültigen und fehlerfrei zustandegekommenen Ehe. M. E. spricht nichts dagegen, auch im kanonischen Recht in den genannten Fällen von *Ehescheidung* zu sprechen. – Zum Begriff der Ehescheidung *Koziol – Welser* (Anm. 20), II, 182.

meinschaft aufgibt, nach Ablauf von sechs Monaten der kirchlichen Autorität die Gründe für die Trennung darzulegen habe. Diese müsse dann darüber entscheiden, ob der Ehepartner dazu gebracht werden könne, sich mit dem anderen auszusöhnen, so daß die Trennung keine dauernde werde.
Nach durchgeführter Trennung ist in geeigneter Weise für den Unterhalt und die Erziehung der Kinder zu sorgen (c. 1108 SCIC). Durch diese allgemeine Wendung werden die mehr ins Detail gehenden und stärker auf die katholische Erziehung der Kinder abstellenden Normen des CIC abgelöst.

9. Vergültigung der Ehe

Die Bestimmungen über die sog. *einfache Vergültigung (convalidatio simplex)* bringen dem CIC gegenüber keine wesentlichen Neuerungen, sondern lediglich Präzisierungen, die teils durch die Terminologie des Schemas selbst, teils durch die von der Lehre erarbeiteten Ergebnisse bedingt sind.
In bezug auf die *Heilung in der Wurzel (sanatio in radice)* sind gegenüber dem Recht des CIC neben terminologischen Präzisierungen auch inhaltliche Änderungen festzustellen.
Zunächst einmal wird festgestellt, daß eine Ehe nur dann in der Wurzel geheilt werden könne, wenn deren Fortbestand wahrscheinlich sei (c. 1115 § 3 SCIC). In Gegensatz zu c. 1139 § 2 CIC heißt es aber nun, daß die mit einem Hindernis des Naturrechts oder positiv göttlichen Rechts eingegangene Ehe ab dem Zeitpunkt des Wegfalls des Hindernisses in der Wurzel geheilt werden könne. Die Verwaltungspraxis des Heiligen Stuhles ist ohnedies schon längere Zeit in diese Richtung gegangen.Zuständig für die Heilung in der Wurzel ist neben dem Heiligen Stuhl in Einzelfällen auch der Diözesanbischof (nicht der Ortsordinarius schlechthin), auch wenn mehrere Nichtigkeitsgründe in ein und derselben Ehe zusammenfallen. Bei konfessionell gemischten Ehen sind die einschlägigen Bestimmungen zu beachten. Der Diözesanbischof kann indes eine Heilung in der Wurzel nicht vornehmen, wenn ein Hindernis vorliegt, dessen Dispens dem Heiligen Stuhl vorbehalten ist bzw. wenn es sich um ein inzwischen weggefallenes Hindernis des Naturrechts oder positiv göttlichen Rechts handelt[62].
Der CIC schließt den Tit. VII über das Eherecht mit einem nur aus zwei canones bestehenden Kapitel „De secundis nuptiis". Das Schema macht zu dieser Frage keine Aussage. Abgesehen von den nicht mehr geltenden liturgischen Beschränkungen der cc. 1142f. CIC hinsichtlich der Zweitehe ist der Tenor des c. 1142 CIC juristisch insofern problematisch, als er festlegt, daß die nach dem Tod des einen Ehegatten geschlossene Zweitehe *erlaubt* sei. Nun ist es aber grundsätzlich nicht Aufgabe eines Gesetzbuches, festzustellen, daß etwas *erlaubt*, sondern wann etwas *nicht erlaubt* bzw. *nicht gültig* sei.

---

[62] Vgl. MP EpMun Nr. 8.

CLAUS SCHEDL

Zur Ehebruchklausel der Bergpredigt

im Lichte der neu gefundenen Tempelrolle

Wer beruft sich nicht auf die Bergpredigt, wenn es gilt, in letzter Instanz schwierige Probleme zu entscheiden? Und welche Probleme sind schwieriger als Eheprobleme? Ist Ehescheidung nach der Bergpredigt erlaubt? Wenn ja, unter welchen Bedingungen? Schlägt man die neue Einheitsübersetzung des Neuen Testaments (1. Aufl. der Endfassung 1979) auf, vermeint man eine sichere Entscheidung vor sich zu haben, wird doch übersetzt: ,,Wer seine Frau entläßt, obwohl *kein Fall von Unzucht vorliegt*, liefert sie dem Ehebruch aus; und wer eine Frau heiratet, die aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch" (Mt 5,32 und gleichlautend übersetzt Mt 19,9).
Die sogenannte Ehebruchklausel wird demnach mit ,,*obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt*" übersetzt. Wer logisch denkt, wird daraus folgern: wenn der Fall ,,Unzucht" vorliegt, wäre Ehescheidung erlaubt. Nur müßte man sich darüber klar sein, was ,,Unzucht" bedeutet. Das Wort ist so weit, daß alles darin Platz zu haben scheint. Sicher haben schon die altjüdischen Rechtsgelehrten, deren Erbe im Talmud vorliegt, alle Möglichkeiten durchexerziert, um zu klären, wann der Fall ,,Schandbares" (5 Moseh 24,1) anzuwenden sei, um die Ausstellung eines Scheidebriefes zu legitimieren. Rabbi Hillel machte es den Leuten leicht: schon wenn die Frau das Essen verbrenne, sei dies Scheidungsgrund. Der strenge Rabbi Schammai dagegen: ,,Wenn ein Mann seine Frau entläßt, weint der Altar Tränen."

Welche Stellung nimmt nun Jesus in der Bergpredigt ein?

Zunächst brandmarkt er die von Moseh gestattete Ausstellung eines *Scheidebriefes* nicht bloß als Hartherzigkeit, sondern als Abirrung von der schöpfungsmäßig grundgelegten Ehe: ,,Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat, und daß er gesagt hat: darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein! Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins!" (Mt 19,4-6).
Auf diesem Hintergrund wird eine Ausnahmeklausel in der Art, wie die Einheitsbibel übersetzt, zu einem Widerspruch in sich. Jesus will doch den Urstand der Einehe herstellen. Durch die Klausel würde er aber nur eine Variante zum mosaischen Scheidungsgesetz bringen. Kann dies der Sinn sein? Irgend etwas stimmt in dieser Übersetzung nicht.
Zunächst müssen wir feststellen, daß keine wörtliche, sondern eine mißverständlich klingende Übersetzung vorliegt; man braucht nur den griechischen Urtext einzusehen, wo geschrieben steht:

parektós lógou porneías
,,ausgenommen der Fall Porneia" (Mt 5,32) –
me epí porneía
,,nicht für Porneia" (Mt 19,9).

In der Auslegung dieser Stellen konzentriert sich alles auf die Bedeutung von *porneía*. Übersetzt man *porneía* mit ,,Unzucht", schwingt gleich ein ganzer Schwarm von Vorstellungen mit. Auf keinen Fall heißt *porneía* Ehebruch; dafür verwenden

das NT und die griechische Übersetzung des AT (Septuaginta) *moicheía*. Ehebruch, auf frischer Tat ertappt, hatte Steinigung und nicht Scheidung zur Folge (Jh 8,5). Das Vorliegen „des Falles Porneia" bildet aber einen Grund zu einer Ausnahmebestimmung bei Ehescheidung. Die Einheitsübersetzung hat den griechischen Text in das Gegenteil verdreht: „*obwohl kein Fall von Unzucht* (porneía) *vorliegt*".

Schon vor 40 Jahren hat mein verehrter Lehrer Gerhard KITTEL, der Herausgeber des großen Theologischen Wörterbuches zum NT, in der Vorlesung die Meinung ausgesprochen, daß das Wort *porneía* in den Bereich des *altjüdischen Eherechtes* gehört. Er erhärtete seine Meinung mit Belegen aus der damals greifbaren altjüdischen Literatur. Nun aber dürften die Handschriftenfunde am Toten Meer, die nach dem Hauptfundort auch *Qumrantexte* genannt werden, neues Licht in das Dunkel bringen. Maßgeblich ist hier die erst 1977 herausgegebene *Tempelrolle*. Diese bringt nichts anderes als eine Neufassung und Aktualisierung der alten Torah des Moseh. Sie ist deswegen für unsere Untersuchung so wichtig, weil die Gemeinde der Chasidim, der Frommen am Toten Meer, die sich als das wahre Israel betrachteten, in der Zeit Jesu eine lebendige Wirklichkeit war. Die Tempelrolle galt als direkte Offenbarung Gottes. Sie bringt Bestimmungen über den Opferaltar, die darzubringenden Opfer, über Feste und heilige Tage, über die Heiligkeit des Tempels, und am Schluß Bestimmungen zu einzelnen Gesetzen. Dieser letzte Abschnitt interessiert uns hier besonders deshalb, weil darin klar definiert wird, was man damals in Qumran unter *zenût* = *porneía* = „Unzucht" verstand. Der Text der Tempelrolle (LVII, 17–19) lautet in deutscher Übersetzung (Paragraphen von uns eingefügt):

§ 1. Nicht nehme ein Mann die Frau seines Vaters (zum Weibe) –
§ 2. Nicht nehme ein Mann die Frau seines Bruders –
§ 3. Nicht nehme ein Mann seine Schwester, die Tochter seines Vaters oder seiner Mutter –
§ 4. Nicht nehme ein Mann die Schwester seines Vaters oder seiner Mutter –
§ 5. Nicht die Tochter seines Bruders oder die Tochter seiner Schwester.

Diese Bestimmungen sind keineswegs neu; sie finden sich schon in den Büchern Moseh (Lev 18,12–18; Dt 23,1; 27,22), und werden dort als Inzest verurteilt. Eine solche Ehe ist in sich ungültig, und daher „Unzucht" oder gar „Inzucht". Nach heutigem Kirchenrecht würde man sagen, daß obgenannte Verwandtschaftsgrade ein trennendes Ehehindernis bilden. Trotzdem geschlossene Ehen wären nicht bloß unerlaubt, sondern von vornherein ungültig.

In derselben Tempelrolle wird die Polygamie (Harem) des Königs verworfen: „Der König darf nicht zu seiner Gattin andere Frauen nehmen, solange diese lebt; stirbt sie, darf er eine andere Frau nehmen" (Tempelrolle LVII, 17–19).

Die Tempelrolle bringt also eine Verschärfung der Torah, die doch, wie aus dem Leben der Patriarchen ersichtlich, Polygamie zuließ. In bezug auf den „Fall Unzucht" stimmen Tempelrolle und Moseh überein; denn die Ausstellung eines Scheidebriefes kommt nur bei rechtsgültig geschlossenen Ehen in Frage; im „Falle von Unzucht", d. i. bei rechtswidriger Verwandtenehe, liegt der Status einer gültigen Ehe überhaupt nicht vor.

Kehren wir nun zum Text der Bergpredigt zurück. Jesus skizziert in kurzen Worten *drei Fälle von Ehebruch:*

a) Der erste Fall wird in der Einheitsübersetzung folgenderweise gebracht: „Wer

seine Frau entläßt – *(Klausel)* –, liefert sie dem Ehebruch aus" (Mt 5,32a). Daraus würde folgen, daß die freigewordene Frau der Gefahr des Ehebruches (mit einem anderen Mann) ausgesetzt werde; aber gerade das steht nicht im Text.
Der Talmud bringt einen eigenen Traktat über ,,Ehebruch" (Sôta). Die ursprüngliche Bedeutung des aramäischen Wortes ist: ,,vom früheren Weg abweichen, abtrünnig, treulos werden"; in bezug auf Ehe: ,,ehebrechen". Ferner steht im griechischen Text für ,,entlassen" wörtlich ,,auflösen". Daher unser Übersetzungsvorschlag: ,,Jeder, der (den Ehebund) mit seiner Frau auflöst – *(Klausel)* –, macht sich (dadurch) treubrüchig an ihr."
b) ,,Und wer die (vom Ehebund) Gelöste heiratet, ist ein Treubrüchiger (Ehebrecher).
c) ,,Wer (den Ehebund) mit seiner Frau auflöst – *(Klausel)* –, und eine andere heiratet, ist ein Treubrüchiger (Ehebrecher)" (Mt 19,9).
Somit werden alle drei Fälle: Scheidung von der Ehefrau – Heirat mit einer zweiten Frau – Heirat der Geschiedenen mit einem anderen Mann – als Treubruch am ursprünglich gegebenen Jawort, wodurch der Bund geschlossen wurde, hingestellt. Im Sinne der Bergpredigt gilt der Ehebund als unauflöslich. Die erste Bindung dauert trotz Entlassung und Wiederverheiratung weiter.
Wenn nun mitten in diesen Texten die Ehebruchklausel steht, wird dadurch keine Ausnahmebestimmung dazwischengeschaltet. Jesus verweist nur auf den ,,Fall Unzucht", um solche Ehen als Nicht-Ehen, also als ,,Unzucht", aus der Ehescheidungsdiskussion auszuklammern. Damit hat aber die Bergpredigt – wie man heute sagt – ein *,,heißes Eisen"* angegriffen.
Für *Johannes den Täufer* wurde § 2: ,,Nicht nehme ein Mann die Frau seines Bruders" zum Verhängnis. Freimütig sagte er zu Herodes: ,,Es ist dir nicht erlaubt, die Frau deines Bruders (Philippus) zu nehmen" (Mt 14,4 ff). Weil der Täufer diese Ehe als *porneía*, also als ,,Unzucht", brandmarkte, wurde er enthauptet.
Während der Inhaftierung des Apostels Paulus in Cäsarea kamen auch *König Agrippa und Berenike* auf Besuch zum römischen Hochkommissar Festus. Hierbei ließ sich das königliche Paar genau über den Verlauf des Prozesses informieren (Apg 25,13.23; 26,30). Da Berenike die Schwester Agrippas war, liegt der Fall *porneía* § 3 vor, der die Geschwisterehe verbietet. Der römische Satyriker Juvenal hat denn auch dieses Verhältnis als Inzest gebrandmarkt.
In der *Kirchengemeinde von Korinth* mußte Paulus einen Fall *porneía* sogar nach § 1 in Ordnung bringen: ,,Schließlich hört man bei euch von Unzucht *(porneía)*, und zwar von einer solchen Unzucht, die nicht einmal bei Heiden vorkommt, daß einer die Frau seines Vaters nimmt" (1 Kor 5,1).
Schließlich taucht das Wort *porneía* im ersten Konzil, dem *Apostelkonzil von Jerusalem*, auf. Es handelt sich um Bestimmungen, die in das tägliche Leben eingriffen: den Heidenchristen sollen keine *neuen* Lasten aufgebürdet werden, doch folgende *alte* Bestimmungen sollen sie einhalten: sie müssen sich enthalten 1) von Verunreinigung durch Götzen – 2) vom Blut – 3) von Ersticktem – 4) von *porneía*.
Das erste Verbot untersagt den Genuß von Tieren, die vorher den Göttern geopfert wurden, weil das Essen eines solchen Opferfleisches eine Teilnahme am Götzendienst bedeutet. Das Verbot von Blutgenuß steht schon bei Moseh (Lev 17,10 ff); unter ,,Ersticktem" ist nicht etwa ein verendetes, sondern ein nicht richtig geschlachtetes, geschächtetes Tier zu verstehen; also lauter konkrete Verhaltensregeln, die schon im jüdischen Gesetz vorgegeben waren. Daher ist es folge-

richtig, die vierte Bestimmung über *porneía* nicht allgemein als ,,Verbot von Unzucht", was sich ja schon aus dem 6. Gebot von selbst ergibt, sondern konkret als Verbot von Eheschließungen innerhalb der oben aufgezählten Verwandtschaftsgrade zu betrachten. Solche Ehen sind ,,Unzucht", und daher nicht erlaubt. Das 1. Konzil gab also unter der Kurzformel ,,Unzucht" eine Regelung der Ehefragen für die Heidenchristen.
Die Bestimmungen des 1. Konzils waren nur Übergangs- und daher Kompromißbestimmungen, um ein friedliches Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen zu ermöglichen. Mit dem Verschwinden des Juden-Christentums verschwanden auch die ritualgesetzlichen Bestimmungen aus dem Leben der Kirche aus Heiden. In der Bergpredigt ist aber Jesus mit einem Judentum konfrontiert, in dem die Frage der Ehescheidung heiß umstritten war. Jesus nahm eine klare Stellung ein: Ehescheidung widerspricht der gottgewollten Schöpfungsordnung; gültig geschlossene Ehen können daher nicht geschieden werden. Die Tempelrolle gebraucht für Ehe den Ausdruck jesôd ha-beri'ah, ,,Fundament der Schöpfung".

Die Einheitsübersetzung der Bibel hat bereits ihre Endfassung erreicht. Zum Glück steht im Impressum ,,1. Auflage der Endfassung 1979". Ich möchte meinen, daß es bei den weiteren Auflagen noch Verbesserungsmöglichkeiten gibt. Jedenfalls ist die Übersetzung der Ehebruchklausel mit *,,obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt"* philologisch und rechtsgeschichtlich mißverständlich. Im laufenden Text müßte daher stehen: *,,ausgenommen der Fall Unzucht"*; in einer Anmerkung unter dem Strich sollte stehen: *,,Unzucht", Fachausdruck aus dem altjüdischen Eherecht für gesetzwidrige Ehen unter nahen Blutsverwandten.*
Eine solche Korrektur würde nicht bloß dem wissenschaftlichen Gewissen gerecht werden, sie würde auch das Gewissen der Bibelleser vor Irrwegen bewahren.
Die neugefundene Tempelrolle aus Qumran hat also ein neues Verständnis der Ehebruchklausel des Evangelisten Matthäus gebracht. Drei Wörter, besser verstanden, sind im Rahmen des ganzen Evangeliums sehr wenig; drei klärende Wörter in einer brennenden Frage können aber sehr viel bedeuten.

NB.: Ausgabe der Tempelrolle von Yigael YADIN: *The Temple Scroll,* 3vols (Jerusalem 1977). Der ganze Fragenkomplex wird ausführlich analysiert von J. R. MUELLER: *The Temple Scroll and the Gospel Divorce Text.* (Revue de Qumran 38 [1980], Heft 10, Seiten 247–256.)

WALTER SUK

Der Mensch und die Arbeit

Das soziale Rundschreiben „Laborem exercens" Johannes Pauls II.

Zum 90. Jahrestag von „Rerum novarum" von Papst Leo XIII. gab Johannes Paul II. am 14. September 1981 das Rundschreiben Laborem exercens (LE) heraus, nachdem die Veröffentlichung zum 15. Mai, dem genauen Herausgabedatum von Rerum novarum, durch das Attentat auf Johannes Paul II. verhindert worden war. Der Papst benützte dieses Jahrgedächtnis, nicht um eine umfassende Stellungnahme zu verschiedenen sozialen Problemen der Gegenwart zu geben (wie Johannes XXIII. in Mater et magistra 1961, Paul VI. in Octogesima adveniens 1971), sondern um einen bestimmten Aspekt des sozialen Lebens herauszugreifen, der in unserer Zeit eine vertieftere Antwort braucht. Ein solcher Aspekt ist für Johannes Paul II. die Arbeit. Sie ist „von überzeitlicher und grundlegender Bedeutung". Mit ihr „erwachsen immer neue Erwartungen, aber auch Schrecknisse und Bedrohungen . . .". „Arbeit bestimmt das tägliche Leben des Menschen; aus der Arbeit erwächst ihm seine besondere, ihm eigentümliche Würde. Ebenso aber gehört zu ihr ein unausbleibliches Maß menschlicher Mühsal, von Leid, von Fehlschlägen und Ungerechtigkeit, von dem das menschliche Zusammenleben sowohl jedes einzelnen Volkes als auch der Völker untereinander durchsetzt ist." Eine „Vielzahl von Spannungen, Konflikten und Krisen" hängen mit der Arbeit zusammen und können „als schwere Störung auf dem Leben sowohl der einzelnen Volksgemeinschaften als auch auf der gesamten Menschheit lasten" (1 Abs. 2)[1]. – Die menschliche Arbeit ist „ein Dreh- und Angelpunkt . . . der gesamten sozialen Frage", dem eine grundlegende und entscheidende Bedeutung dabei zukommt, „das menschliche Leben menschlicher zu machen" (3,2) gerade angesichts der weltweit gewordenen Unausgeglichenheit und Ungerechtigkeiten.

Das zentrale Anliegen von LE ist es, eine der Würde der menschlichen Person angepaßte Gestaltung der Arbeit und eine entsprechende Wirtschaftsordnung anzuregen und dazu sozialethische Leitlinien aufzuzeigen, damit Verwirklichung und Vervollkommnung des Menschseins möglich werden.

Für Johannes Paul II. steht – wie für die Soziallehre der Kirche überhaupt – der Mensch im Mittelpunkt allen sozialen Geschehens und aller sozialen Institutionen[2], der Mensch auch Mittelpunkt der Kirche und des Christentums. Paul VI. hat – 1971 zur 80-Jahr-Feier von Rerum novarum – in Octogesima adveniens (Art. 1) auf die damit auch geschichtliche Dimension des Christentums hingewiesen: „Die Kirche legt gemeinsam mit der Menschheit ihren Weg zurück und teilt ihr Schicksal im Schoße der Geschichte." Die Soziallehre der Kirche möchte dabei den Menschen bei der Suche nach Lösungen sozialer Fragen mit ihrer dy-

---

[1] Die Enzyklika LE wird wie die Belegstellen aus anderen sozialen Rundschreiben der Päpste und kirchlichen Dokumenten zitiert nach den „Texten zur katholischen Soziallehre", herausgegeben vom Bundesverband der Katholischen Arbeiter-Bewegung (KAB) Deutschlands, 5. erweiterte Auflage, Kevelaer 1982. – Diese Auflage enthält bereits die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erstellte Verbesserung der von der vatikanischen Polyglott-Druckerei ausgelieferten deutschen Übersetzung.

[2] Vgl. Mater et magistra 219, Gaudium et spes 25 und 63, Octogesima adveniens 14.

namischen Kraft helfen, die sie im ständigen Kontakt und auch in Konfrontation mit den sich ändernden Verhältnissen der Welt und „unter dem Impuls des Evangeliums als eine Quelle der Erneuerung" gewinnt (Octogesima adveniens Art. 42). – Johannes Paul II. greift diesen richtungsweisenden Gedanken auf, wenn er in LE einen Satz aus seiner ersten Enzyklika Redemptor hominis wiederholt: „Der Mensch (ist) der erste und grundlegende Weg der Kirche" (1,1).

Menschenwürde auf dem Sozialfeld „Arbeit"

Die neue Sozialenzyklika nimmt eine fundamentale Bewegung unserer Zeit sehr ernst: Die Menschen werden sich immer mehr ihrer mit dem Menschsein verbundenen Würde bewußt. Sie ertragen Ausbeutung, Unfreiheit, Ungleichheit, Ungerechtigkeit, inhumane Gesellschaftsstrukturen und Arbeitsverhältnisse, Verstöße gegen die Menschenrechte immer weniger. Die Würde des Menschen ist eine entscheidende Perspektive unseres sozialen und politischen Lebens geworden. So hat unser gesellschaftliches Leben in den letzten hundert Jahren in unserem Kulturraum durch den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterschaft, die früher am Rande des bürgerlich-gesellschaftlichen Lebens stand, eine neue Gestalt angenommen; die Arbeiterschaft ist nun einbezogen in das gesellschaftliche Geschehen und gestaltet es intensiv mit. In den letzten 30 Jahren, nach dem 2. Weltkrieg, hat die gesamte Menschheitsfamilie eine völlig neue Gestalt angenommen: Völker, die bisher – unter fremder Herrschaft – am Rande der Weltgesellschaft standen, beanspruchen kulturelle und politische Freiheit und ihren gerechten Platz in der Welt. Und die Frau, die bisher fast nur passiv am öffentlichen Leben teilnahm, nimmt immer mehr ihre Rechte und Pflichten in Familie, Gesellschaft, Staat und Kirche ein[3].
So unternimmt es LE, auf dem Sozialfeld „Arbeit" dieser menschlichen Würde nachzugehen, „neue Sinngehalte der menschlichen Arbeit zu erschließen, . . . neue Aufgaben aufzuzeigen" (2,1). Eine andere existentielle Dimension des Menschseins, der „Friede", wurde in Pacem in terris 1963, der „echte Fortschritt" der Menschen und Völker in Populorum progressio 1967 nachgewiesen.
Bei ihrem Erscheinen wurde LE von vielen als sensationell empfunden. Es wurden eigentlich aber die Aussagen früherer sozialer Dokumente zu diesem Thema zuwenig beachtet[4]. Johannes Paul II. will sich an die Tradition der Soziallehre der Kirche halten und an bisherige Initiativen anknüpfen, auf der Lehre seiner Vorgänger aufbauen und sie nicht zur Makulatur machen. Die sozialtheologische Argumentation, d. h. die biblische und primär theologische Begründungsweise der katholischen Soziallehre, hat sich freilich in LE verstärkt. So findet der Papst im Buch Genesis 1,28 („Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde und macht sie euch untertan.") die Verwirklichung und Vervollkommnung des Menschseins grundgelegt, das sich in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ausformt.

Arbeit ist mehr als bezahlte Arbeit

„Mit dem Arbeitsbegriff, den der Papst an den Anfang seiner Enzyklika stellt, ist

---

[3] Vgl. Pacem in terris 40–45.
[4] Siehe z. B. die zahlreichen Angaben zum Stichwort „Arbeit" im Stichwortverzeichnis der „Texte".

ihm ein großer und vielversprechender Wurf gelungen . . ."[5]. Freilich ist es ein sehr weiter Arbeitsbegriff, der eigentlich nicht sagt, was nicht Arbeit ist. Unter ,,Arbeit" im Sinne von LE ist aber etwa nicht nur körperliche, sondern genauso geistige, intellektuelle, wissenschaftliche Tätigkeit zu verstehen; Arbeit kann sein bezahlt oder unbezahlt, selbständig oder unselbständig, leitend oder ausführend, abhängig oder unabhängig, Arbeit der Männer oder der Frauen. – Nell-Breuning weist in seiner Einführung zu den ,,Texten" darauf hin, daß wir, ,,wenn wir ‚Arbeit' sagen, . . . fast immer die Arbeit im Lohnarbeitsverhältnis" meinen und dabei vergessen, daß ,,die Arbeit in diesem Rechtsverhältnis nur einen Bruchteil der insgesamt von Menschen geleisteten Arbeit ausmacht; wir vergessen die Leistung derer, die in Politik, in Regierung und Verwaltung, in wissenschaftlicher Forschung, in Lehre und Unterricht, in künstlerischem Schaffen tätig sind, vergessen die unternehmerische, die freiberufliche und die vielfältige ehrenamtliche Tätigkeit, vergessen vor allem die beiden größten Posten menschlicher Arbeit überhaupt, die Arbeit der mithelfenden Familienangehörigen in der bäuerlichen Welt und im Handwerk und bei uns selbst die unentgeltlich geleistete Arbeit der Frauen im Haushalt und in der Erziehung der Kinder. Alles das bezieht der Papst in seine Überlegungen ein; alles das zählt er zur menschlichen Arbeit und handelt von deren menschlicher Würde"[6]. – Die (zu) enge Verbindung zwischen Personsein und bezahlter Arbeit wird dadurch gelockert, die freilich allein Lebensunterhalt geben kann; Lebenssinn und Lebensinhalt kann aber jede Arbeit, die der Mensch verrichtet, geben. ,,Arbeiter" sind alle, die etwas leisten, zu arbeiten ist Beruf aller Menschen (9,2). Dieser weite Arbeitsbegriff könnte ,,Arbeit" und ,,Arbeiter" aus einer Verengung herausführen, die auch im sozialen Denken vieler Christen besteht.

Neue Bedingungen für die menschliche Arbeit heute

LE nimmt die derzeitige Situation der menschlichen Arbeit ernst, vergleicht sie mit der zur Zeit von Rerum novarum und schlägt so eine Brücke über 90 Jahre sozialer Entwicklung. Die neue Sozialenzyklika stellt aufgrund von wissenschaftlichen Analysen, die aber ,,nicht Aufgabe der Kirche" sind (1,4), realistisch fest, daß wir ,,am Vorabend neuer Entwicklungen in den Bereichen der Technologie, der Wirtschaft und der Politik" stehen. Diese werden ,,nach dem Urteil vieler Fachleute auf die Welt der Arbeit und der Produktion ebenso starke Auswirkungen haben . . . wie die industrielle Revolution des vorigen Jahrhunderts" (1,3). Diese neuen Entwicklungen schaffen nicht nur neue Bedingungen des Lebens überhaupt, sondern bringen auch für den Bereich der menschlichen Arbeit neue Fragen und Spannungen, Konflikte und Krisen, ja Ängste. – Die Sozialenzyklika zieht den Schluß: ,,Diese neuen Bedingungen und Anforderungen werden eine Neuordnung und Anpassung der heutigen Wirtschaftsstrukturen und der Arbeitsteilung notwendig machen" (1,3).

In dieser neuen Situation, angesichts dieser Vorzeichen einer weiteren industriellen Revolution, bleiben der Kirche die gleichen Aufgaben: sie hat ,,immer wieder die Würde und die Rechte der arbeitenden Menschen ins Licht zu stellen und die Verhältnisse anzuprangern, in denen diese Würde und diese Rechte verletzt

[5] Wolfgang Schmitz, Arbeit und Kapital: Vorrang oder Partnerschaft?, in: Wirtschaftspolitische Blätter, 29. Jahrgang, Heft 2, 1982, S. 28.
[6] Texte, S. 27 f.

werden, und den Wandel der Dinge in die Richtung zu lenken, daß dabei ein echter Fortschritt für die Menschen und für die Gesellschaft herauskommt" (1,4).

Ordnungsbild der menschlichen Arbeit

LE entwirft ihr Ordnungsbild von der menschlichen Arbeit aus den gleichen Grundsätzen, die auch für die anderen Sozialenzykliken gegeben sind und die sich aus einer bestimmten Sicht des Menschen und der Gesellschaft ergeben. Dabei kann die Kirche ihr Ureigenstes anbieten, dadurch unterscheidet sie sich auch wesentlich von anderen Soziallehren, d. h. von anderen ‚Bildern' von Mensch und Gesellschaft. Diese – christliche – Sicht wendet die Soziallehre der Kirche auf die nach Zeit und Ort wechselnden sozialen Verhältnisse an und formuliert so ihre Beiträge zur Lösung gesellschaftlicher Fragen. LE (wie auch die katholische Soziallehre überhaupt) verwendet für diese Sicht des Menschen das Wort ‚Person' und meint damit das, was der Mensch als sein Eigenes und Eigentliches hat. Solche ureigenste Züge des Menschen sind: er ist Geschöpf Gottes und Abbild Gottes, als solches erfährt er vielfältige Begrenzung, aber zugleich auch unbegrenzte Sehnsucht, er kennt seinen religiösen Bezug, seine Berufung zu einer höheren Ordnung[7] und seine umgreifende Lebensorientierung; er kann auf rationale Weise handeln, über sich entscheiden, trägt Verantwortung, ist mit Freiheit ausgestattet, hat eine eigene Geschichte, ist auf Selbstverwirklichung ausgerichtet, die aber nicht nur in der Entfaltung der subjektiven Anlagen geschieht, sondern auch und vor allem dadurch, daß er mit anderen Menschen, in Verbund und in Gemeinschaft mit ihnen, Werte verwirklicht und Werte tut (wie: Familie, Wirtschaft, Staat . . .; Friede, Fortschritt . . .).
Von diesem Personsein „empfängt und trägt die Arbeit das Merkmal des Menschen und der Menschlichkeit . . ." (Vorwort). Aus diesem Personsein zieht LE Konsequenzen:

- „Die erste Grundlage für den Wert der Arbeit (ist) der Mensch selbst, ihr Subjekt" (6,6). Die Arbeit – und jede Art von menschlicher Arbeit – hat personalen Charakter. Gaudium et spes sagte (in Art. 67): „Arbeit . . . ist unmittelbarer Ausfluß der Person, die den stofflichen Dingen ihren Stempel aufprägt und sie ihrem Willen dienstbar macht." – Alle Tätigkeiten müssen daher der Verwirklichung des Menschseins dienen und dürfen es nicht beeinträchtigen.

Das Fundament für diese Würde der Arbeit liegt in Gott. Der Papst zitiert einige Male Gen 1,26 und 1,28 und sagt: „Diese . . . grundlegende Aussage ist der Leitgedanke des ganzen Dokumentes . . ." (12,3). Der Kulturbefehl Gottes, „macht euch die Erde untertan", richtet sich auf die „Erde", die der Mensch bewohnt, auf die Reichtümer, die sie in sich birgt und die entdeckt und für den Menschen nutzbar gemacht werden können, und schließt auch den Weltaußenraum mit ein. – Der Arbeitsprozeß – Teilnahme am Werk des Schöpfers – ist universal: er „umfaßt alle Menschen, jede Generation, jede Stufe der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung, und spielt sich in gleicher Weise in jedem Menschen ab . . . Alle und jeder einzelne werden von ihm erfaßt; alle und jeder einzelne nehmen je nach ihrem Maß und auf unzählige Arten und Weisen an diesem ungeheuren Geschehen teil, worin der Mensch durch seine Arbeit sich ‚die Erde untertan' macht" (4,4).

---

[7] Vgl. Mater et magistra 219.

● Die Technik, die Maschinen und Mechanismen, nennt LE ,,Arbeit im objektiven Sinn" (5), sie ist Erzeugnis und Ergebnis der menschlichen Arbeit und ihrer Herrschaft über die Erde. Unser Industriezeitalter bringt mit dem Triumph der Technik auch neue Fragen, die eine Herausforderung für die Menschen und alle gesellschaftlichen Institutionen sind. Und es stellt sich die entscheidende Frage: Ist die Technik Verbündete der menschlichen Arbeit, die sie erleichtern, verbessern, vervollkommnen, beschleunigen und vervielfältigen kann, oder ist sie Gegnerin des Menschen, die ihn wieder zu ihrem Sklaven und Untertan machen kann, ihn als Menschen verdrängt und ihn in seiner Würde herabsetzt?

● Schon Gaudium et spes, die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, hat (in Art. 67) programmatisch festgestellt, daß die ,,menschliche Arbeit . . . den Vorrang vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens (hat), denn diese sind nur werkzeuglicher Art." LE will – angesichts der gegenwärtigen Wirklichkeit, der Konflikte unter den Menschen und der so entscheidenden Bedeutung der Technik – dieses ,,Prinzip in Erinnerung rufen, das die Kirche immer gelehrt hat: das Prinzip des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital." Dieses besteht ,,ja in der Gesamtheit der sachlichen Produktionsmittel", ist ,,bloß Instrument oder instrumentale Ursache" (12,1). ,,Man muß den Primat des Menschen im Produktionsprozeß, den Primat des Menschen gegenüber den Dingen unterstreichen und herausstellen" (12,6). – Dieser Imperativ ergibt sich aus dem Bewußtsein der Würde, die der menschlichen Person zukommt, die eben die ganze Dingwelt überragt und Träger allgemein gültiger und unverletzlicher Rechte und Pflichten ist. Die Pastoralkonstitution hat daher schon (Art. 26) formuliert: ,,Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Person orientieren, denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar gemacht werden und nicht umgekehrt."

Dieser Vorrang der Arbeit bedeutet für das Kapital, dem Eigentum an sachlichen Produktionsmitteln, daß es nicht der Arbeit gegenüberstehen, nicht gegen sie besessen werden dürfe: es hat der Arbeit zu dienen.

Rerum novarum (Art. 15) sah schon als Grundfehler an, ,,daß man das gegenseitige Verhältnis zwischen der besitzenden und der unvermögenden, arbeitenden Klasse so darstellt, als ob zwischen ihnen von Natur ein unversöhnlicher Gegensatz Platz griffe, der sie zum Kampf aufrufe. Ganz das Gegenteil ist wahr . . . So wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen." Aber – so führt Quadragesimo anno (Art. 101) diese Überlegung weiter – ,,die Verkehrtheit beginnt . . . dann, wenn das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen, ohne Rücksicht auf die Menschenwürde des Arbeiters, ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Charakter der Wirtschaft, ohne Rücksicht auf Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit."

Für LE ergibt sich aus der Wahrheit, daß der Mensch Subjekt der Arbeit ist, ,,daß man das Kapital nicht von der Arbeit trennen und weder die Arbeit gegen das Kapital, noch umgekehrt das Kapital gegen die Arbeit in Gegensatz stellen kann, und noch viel weniger . . . die konkreten Menschen, die jeweils hinter diesen Begriffen stehen" (13,1). – Eine rechte Ordnung des Arbeitslebens kann daher nur dann entstehen, wenn der faktische Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital

überwunden, der Arbeit ihr wesenhafter und effektiver Vorrang zuerkannt wird und der arbeitende Mensch entscheidenden Anteil am gesamten Produktionsprozeß erhält.

● Für eine die personale Würde des Menschen achtende Gestaltung des Arbeitslebens und der Arbeitsbedingungen sind nicht nur die unmittelbaren Arbeitgeber (die Betriebe, in denen die Menschen ihre Arbeit finden), sondern genauso auch die mittelbaren Arbeitgeber von Bedeutung, weil diese das Verhalten der unmittelbaren beeinflussen und bedingen. ,,Der Begriff des mittelbaren Arbeitgebers umfaßt Personen wie auch Institutionen verschiedener Art; er umfaßt auch kollektive Arbeitsverträge und Verhaltensgrundsätze,die von diesen Personen und Institutionen festgelegt sind und das ganze sozioökonomische System bestimmen oder sich aus ihm ergeben" (17,1). Auch diese müssen die Person und die Rechte der arbeitenden Menschen als Maßstab beim Aufbau der Wirtschaft achten, damit sie nicht zu einer Gefahr für eine echte Wertordnung werden. Zu den mittelbaren Arbeitgebern zählt jedes Gemeinwesen, in besonderer Weise der Staat, dem eine gerechte Arbeitsmarktpolitik aufgegeben ist, zählen alle Staaten, die untereinander im Rahmen der Weltwirtschaft Beziehungen und damit auch Abhängigkeiten eingehen.

Kritik an Wirtschaftstheorien und -systemen

LE setzt sich mit diesen ordnungspolitischen Systemen auseinander, die gegenüber ,,Arbeit" und ,,Kapital" eine nicht dem Wesen des Menschen gerecht werdende Einstellung vertreten; es sind dies der Kapitalismus (in der Sozialenzyklika auch ,,harter" Kapitalismus genannt), ,,wie er vom Liberalismus und den von ihm inspirierten politischen Systemen verwirklicht wird", und der Kollektivismus, der ,,vom Marxismus proklamiert und im Laufe der Jahrzehnte seit der Enzyklika Leos XIII. in verschiedenen Ländern der Welt verwirklicht worden ist" (14,2). Im (Privat-)Kapitalismus wird die Arbeit im Dienst des Wirtschaftszieles ,,größter Profit" zur Ware, zum Mittel. Populorum progressio (Art. 26) kritisiert diese Wirtschaftsweise als ungehemmten Liberalismus, ,,wonach der Profit der eigentliche Motor des wirtschaftlichen Fortschritts, der Wettbewerb das oberste Gesetz der Wirtschaft, das Eigentum an den Produktionsmitteln ein absolutes Recht, ohne Schranken, ohne entsprechende Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber darstellt". – Der Kollektivismus sieht – im Dienst der Plansoll-Erfüllung – den Menschen ebenfalls nicht als Subjekt und Wirkursache des Produktionsapparates, sondern auch in Abhängigkeit vom Materiellen, sieht ihn als Ergebnis der Produktionsverhältnisse seiner Zeit. In beiden Systemen ist sozusagen das Kapital Subjekt und der Mensch Objekt. Es muß aber umgekehrt sein: dem Kapital gebührt die Objektrolle, dem Menschen und seiner Arbeit aber die Subjektstellung. In beiden Systemen werden dabei die Rechte der arbeitenden Menschen nicht in gebührendem Maße beachtet, die Maßstab für die Humanität einer Wirtschaftsordnung sind; beide sind eigentlich einem materialistischen Ökonomismus verfallen, die Menschen werden Sklaven der Dinge, der Systeme, der Produktion, der Produkte.

Bleibt die Frage, wie soll eine gerechte Arbeits- und Wirtschaftsordnung aussehen? Der entscheidende Ansatzpunkt wurde schon genannt: der personale Gesichtspunkt, das Prinzip des Primates der Arbeit vor dem Kapital als sozialethische Forderung. Diese ,,bildet den Dreh- und Angelpunkt sowohl des Systems,

das auf dem Grundsatz des privaten Eigentums an Produktionsmitteln beruht, als auch in jenem, in dem diese Art von Eigentum bis zum äußersten eingeschränkt ist" (15,1). – Nicht allzu viel hält der Papst von der Aufhebung des Privateigentums, um eine Reform des ,,harten" Kapitalismus zu erreichen. Denn dabei können lediglich die Produktionsmittel ihre Besitzer wechseln, private Eigentümer werden gegen eine Personengruppe ausgetauscht, die nicht Eigentümer sind. Auch hier können die Rechte der arbeitenden Menschen verletzt werden.

LE gibt auch weitere Hinweise für eine menschlichere Gestaltung der Arbeitswelt, um dem Menschen ,,das Bewußtsein zu ermöglichen, er arbeite in eigener Sache. Dieses Bewußtsein wird in ihm ausgelöscht durch ein System übermäßiger bürokratischer Zentralisierung, wo sich der Arbeitnehmer eher als Rädchen in einem von oben bewegten Mechanismus vorkommt und sich aus mehr als einem Grund eher als bloßes Produktionsmittel denn als echtes, mit Eigeninitiative begabtes Subjekt der Arbeit fühlt" (15,2).

Der Papst erinnert in diesem Zusammenhang an zahlreiche Empfehlungen, die ,,von Fachleuten der katholischen Soziallehre und auch vom obersten kirchlichen Lehramt" vorgelegt wurden. Genannt werden: ,,Mitbesitz des Arbeiters an den Produktionsmitteln in Gestalt von Beteiligung an der Leitung, am Ertrag oder als Anteilseigner oder wie immer." Ihre konkrete Verwirklichung, die ,,eine Anerkennung der richtig verstandenen Stellung der Arbeit und des arbeitenden Menschen im Produktionsprozeß" erfordern würde, verlangte ,,verschiedene Anpassungen im Bereich der rechtlichen Ordnung des Eigentums an Produktionsmitteln" (14,5) – in unserer Wirtschaftssituation wie – in besonderem Maß – in der dritten Welt.

Die Anmerkung 23, die sich in diesem Bereich der Sozialenzyklika findet, bringt ergänzend (1) den Artikel 65 von Quadragesimo anno in Erinnerung, wo Pius XI. ,,eine gewisse Annäherung des Lohnarbeitsverhältnisses an ein Gesellschaftsverhältnis" empfiehlt, und (2) Gaudium et spes Art. 68, wo von der aktiven Beteiligung aller an der Unternehmensgestaltung gesprochen wird. Vor allem hätte wohl auch verwiesen werden müssen auf die entsprechenden Artikel in Mater et magistra (vor allem 82f, 91ff), die über die ,,Forderungen der Gerechtigkeit im Hinblick auf die Unternehmensverfassung" handeln.

Nun war es so und kann und wird es wohl auch immer wieder sein, daß Ungerechtigkeit und Unrecht, ,,Erniedrigung des Menschen als des Subjekts der Arbeit" (8,2) geschieht, daß ungerechte und schädliche Arbeits- und Wirtschaftssysteme auf den Menschen lasten. So war es z. B. zur Zeit von Rerum novarum, wo ,,diese Zustände . . . durch das sozio-politische System des Liberalismus begünstigt" worden waren (8,3). Die Solidarität der arbeitenden Menschen hat damals Veränderungen gebracht, immer wieder wird es ,,neuer solidarischer Anstrengungen der Werktätigen untereinander und mit ihnen" bedürfen, um ,,die gesellschaftliche Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit" zu verhindern. Die Kirche weiß sich zu diesem Dienst ,,strengstens verpflichtet" (8,6), die Gewerkschaften – unentbehrliche Elemente des gesellschaftlichen Lebens – nehmen ebenfalls teil an diesem Kampf für die Gerechtigkeit (20).

Was nun?

Seit dem 14. September 1981, dem Herausgabetag, hat LE viel Beachtung gefun-

den, zustimmende und kritische. Für diese neue Sozialenzyklika – wie für die Soziallehre der Kirche überhaupt – stellt sich nun die Frage, ob und wie sie das Arbeits- und Wirtschaftsleben zu echtem Fortschritt und mehr Menschsein verändern wird können, damit sie nicht nur theoretischer Diskussionsgegenstand bleibt. Der Papst legt – wie er selbst sagt – ,,Erwägungen über die menschliche Arbeit" (27,7) vor. Diese Vorschläge müssen auf die weltweit verschiedenen Situationen der Arbeit hin differenziert und angewendet werden. – Die Sozialenzyklika nimmt schon selbst – im IV. Kapitel ,,Die Rechte des arbeitenden Menschen" (16–23) – eine erste Anwendung abstrakter Grundsätze auf einigen Problemfeldern (Beschäftigungspolitik, Lohn, Gewerkschaften, Landarbeit, der behinderte Mensch und die Arbeit, Wanderarbeit) vor und zieht daraus einige auch für die Sozialpastoral wichtige Konsequenzen.
Die nun fälligen weiteren Entscheidungen sind nicht Sache des Lehramtes der Kirche, sondern vor allem der christlichen Laien, die allein die Leit- und Orientierungssätze in Politik umsetzen können. Freilich wird ein Stück ,,mehr Menschsein" auch in den kirchlichen Betrieben mitentschieden, denn für die Kirche als Arbeitgeber stellen sich die Verwirklichungsfragen in gleicher Weise.
Es gibt nur diesen einen Weg: Die allgemeinen Aussagen müssen mit Verstand, Vorstellungskraft und Zähigkeit konkretisiert werden, damit Menschen in ihrer Gesinnung und die Gesellschaft in ihren Strukturen sich verändern. LE hat eine starke Motivation bereit: Sie weist darauf hin, ,,daß die christliche Botschaft die Menschen nicht vom Aufbau der Welt abhält, noch zur Vernachlässigung des Wohls der Menschheit hintreibt, sondern sie vielmehr strenger zur Bewältigung dieser Aufgaben verpflichtet" (25,5).

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Neues Dikasterium: Päpstlicher Rat für die Kultur

In Form eines Briefes an den Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli hat Papst Johannes Paul II. am 20. Mai 1982 den „Päpstlichen Rat für die Kultur" errichtet. Einleitend spricht das Schreiben unter Bezugnahme auf die Konzils-Konstitution „Gaudium et spes" und auf eine Reihe von anderen nachkonziliaren Dokumenten von der Bedeutung der christlichen Kultur und der Kultur überhaupt. Nach den Erwartungen des Papstes kann dieser Rat „der gesamten Kirche einen gemeinsamen Impuls geben bei der ständig neuen Begegnung der Heilsbotschaft des Evangeliums mit der Vielzahl der Kulturen, in der Verschiedenartigkeit der Völker, denen sie ihre Früchte der Gnade bringen muß . . . Der Rat soll seine Ziele in ökumenischem und brüderlichem Geist zu erreichen versuchen, wobei auch der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und mit einzelnen oder Gruppen, die sich zu keiner Religion bekennen, gefördert werden soll in gemeinsamer Suche nach einer kulturellen Kommunikation unter allen Menschen guten Willens. Es soll den Hl. Stuhl regelmäßig über die großen kulturellen Tendenzen der heutigen Welt informieren und dabei die Erwartungen der modernen Zivilisation vertiefen und neue Wege des kulturellen Dialogs erkunden, um so dem Päpstlichen Rat für die Kultur eine bessere Erfüllung der Aufgaben zu gestatten, für die er geschaffen wurde. Diese Aufgaben sind in großen Zügen folgende: 1. Vor der Kirche und vor der Welt das tiefe Interesse zu bezeugen, das der Hl. Stuhl auf Grund seiner besonderen Sendung dem Fortschritt der Kultur und des fruchtbaren Dialogs der Kulturen sowie ihrer heilsamen Begegnung mit dem Evangelium schenkt. 2. Anteil zu nehmen an den kulturellen Sorgen, auf welche die Dikasterien des Hl. Stuhls bei ihrer Arbeit stoßen, um die Koordinierung ihrer Aufgaben für die Evangelisierung der Kulturen zu erleichtern und die Zusammenarbeit der kulturellen Institutionen des Hl. Stuhls zu gewährleisten. 3. Mit den Bischofskonferenzen ins Gespräch zu kommen auch mit dem Ziel, die ganze Kirche in den Genuß der Forschungen, Initiativen, Realisierungen und Schöpfungen zu bringen, die den Ortskirchen eine aktive Präsenz in ihrem kulturellen Umfeld erlauben. 4. Mit den internationalen katholischen Universitäten, historischen, philosophischen, theologischen, naturwissenschaftlichen, künstlerischen und intellektuellen Organisationen zusammenzuarbeiten und den gegenseitigen Austausch zu fördern. 5. In dem vorgegebenen Umriß – immer unter Vorbehalt der spezifischen Kompetenzen anderer Organismen der Kurie auf diesem Gebiet – die Tätigkeit der internationalen Organisationen zu verfolgen, angefangen bei der UNESCO und dem Rat für die kulturelle Zusammenarbeit des Europarates, die sich für die Kultur, die Wissenschaftsphilosophie und die Wissenschaften vom Menschen interessieren, und die wirksame Beteiligung des Hl. Stuhls an den internationalen Kongressen sicherzustellen, die sich mit Wissenschaft, Kultur und Erziehung befassen. 6. Die Politik und das kulturelle Wirken der verschiedenen Regierungen der Welt zu verfolgen, die rechtmäßig darum bemüht sind, der Förderung des Gemeinwohles der Menschen, für die sie Verantwortung tragen, eine volle menschliche Dimension zu geben. 7. Den Dialog zwischen Kirche und Kultur auf der Ebene der Universitäten und Forschungszentren, Künst-

ler- und Spezialisten-, Forscher- und Gelehrtenverbände zu erleichtern und wichtige Begegnungen mit diesen Kulturwelten zu fördern. 8. Vertreter der Kultur, die Interesse daran haben, das Wirken der Kirche auf diesem Gebiet besser kennenzulernen und den Hl. Stuhl an ihrer reichen Erfahrung teilnehmen zu lassen, in Rom zu empfangen und ihnen hier einen Ort der Begegnung und des Dialogs zu bieten."
Zum Präsidenten dieses neuen Dikasteriums wurde der schon genannte Kardinalstaatssekretär ernannt; als Vorsitzenden des Vorstandskomitees berief der Papst den französischen Kurienkardinal Gabriel-Marie Garrone, als Vorsitzender des Exekutivkomitees fungiert Titularerzbischof Paul Poupard. Als Beirat ernannte der Papst den Sekretär der Kongregation für das katholische Bildungswesen, den spanischen Titularerzbischof Antonio M. Javierre Ortas, sowie als Sekretär den französischen Jesuiten Herrè Carrier.
(„L'Osservatore Romano" n. 117 v. 21./22. Mai 1982: dt. O. R. Nr. 28 v. 9. Juli 1982).

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

Trotz der noch immer einiges Aufsehen erregenden Reisen des Papstes ist die Kirche mehr denn je verborgen „in der Welt von heute". Verborgen heißt nicht: erfolglos, unwirksam, so wenig wie das Ferment im Teig unwirksam ist, wenngleich verborgen. Es ist ein Unterschied zwischen einer Idee oder Ideologie, die sich um jeden Preis, auch um den eines gewalttätigen Fanatismus, durchsetzen muß, und dem Wort des Evangeliums, das auf stille Weise als Angebot an Heilsverlangende über Irdisches hinaus ins Weltjenseitige hinüberwirkt. Der wahrnehmbare Beitrag der Kirche zur Weltgeschichte ist daher nicht allemal der wichtigste. In früheren Jahrhunderten, besonders im abendländischen Raum, mag das anders gewesen sein. In Gegenwart und voraussehbarer Zukunft ist es nicht mehr so. Man sollte daher die Kirche nicht überfordern und von ihr Taten erwarten und verlangen, zu denen sie keine Vollmacht erhalten hat. Ihre Vollmacht ist und bleibt vielmehr die Ohnmacht des Kreuzes.

Wenn man das beherzigt, wird man die kirchengeschichtliche Bilanz des letzten halben Jahres nicht allzu negativ beurteilen. Bilanz – ein banktechnischer Ausdruck, und er fällt hier nicht ganz zufällig, weil die Verstrickung der obersten Kirchenbehörde in dunkle Finanzabenteuer nicht verschwiegen werden kann. Die Vatikanbank – „Istituto per le Opere di Religione" – ist durch den Zusammenbruch des Banco Ambrosiano, Milano, nicht nur materiell, sondern auch moralisch geschädigt worden. Noch sind nicht alle Zusammenhänge und Hintergründe geklärt, aber es ist gut, daß diese Ereignisse Anlaß geworden sind, den ganzen Komplex genauer zu untersuchen und in Zukunft besser zu überwachen, damit dem moralischen Anspruch der Kirche von dieser Seite kein Eintrag geschehe.

Im übrigen genügt es fast, die Spannungsgebiete in der Welt von heute aufzuzählen, um klarzumachen, wie verantwortungsbewußt und hilfsbereit die Kirche allüberall gegenwärtig zu sein versucht, zugleich aber auch, um zu zeigen, wie wenig sie auszurichten vermag. Dennoch: Wehe ihr, wenn sie das Evangelium nicht verkündigte, durch Wort und Tat. Immer geht es dabei um zwei korrelative Begriffe oder Wirklichkeiten und Wünschbarkeiten: Friede und soziale Gerechtigkeit. Angesichts der Gefahr, daß die vielen lokalen Kriegsherde eines Tages zu einem alles vernichtenden Weltbrand zusammenschlagen, mehren sich die Mahnungen von höchster Stelle zu atomarer und allgemeiner Abrüstung und Friedensgesinnung. Immer häufiger und dringlicher werden auch die Stellungnahmen der Bischöfe zu örtlichen Konflikten. Vor allem an Ort und Stelle sehen sich die Verantwortlichen genötigt, ihren Einfluß aufzubieten, um Recht und Gerechtigkeit wiederherzustellen und politischen Frieden suchen zu helfen. In den Hauptspannungsgebieten bleiben allerdings solche Interventionen und Initiativen unwirksam. Auf den Krieg zwischen Iran und Irak, der nun schon zwei Jahre dauert, ist der Einfluß der Kirche gleich Null. Das gleiche gilt von dem Krieg im Libanon. Dort spielt freilich das Christentum in seinen verschiedenen Konfessionen eine nicht unbedeutende Rolle, aber innere Rivalitäten erhöhen eher die Spannungen, als daß der gemeinsame Glaube die Parteien dem Frieden näher brächte. Auf Israel kann die Kirche keinen mäßigenden Einfluß ausüben, zumal

zwischen dem Vatikan und dem jüdischen Staat nicht einmal diplomatische Beziehungen bestehen. Sicher ist hinter den Kulissen einiges geschehen; sicher gab und gibt es auch hier humanitäre und karitative Initiativen, aber die Tragödie von Beirut mußte ihren fatalen Lauf unbehindert nehmen bis zum bitteren Ende. Zwar hat der Papst seine Bereitschaft bekundet, selbst in das unglückliche Land zu reisen, sich aber angesichts der praktischen Unmöglichkeit, diese hochherzige Absicht zu verwirklichen, entschlossen, Mutter Theresa von Kalkutta gewissermaßen mit seiner Stellvertretung zu betrauen, um so vor aller Welt den alten Ehrentitel der römischen Kirche als der ,,Vorsitzenden im Liebensbunde" erneut zu bestätigen. Doch das Schicksal selbst war nicht mehr zu wenden. Die Tragödie wird zudem nicht ohne negative Rückwirkungen auf den so hoffnungsvoll begonnenen jüdisch-christlichen Dialog und ganz allgemein auf die ohnehin affektbeladenen Beziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden sein.

Unmittelbar und ganz persönlich waren Kirche und Papst von dem Falklandkrieg zwischen Großbritannien und Argentinien betroffen. Längst schon hatte der Ende-Mai-Termin für den Papstbesuch in England festgestanden, als die Invasion der Argentinier vom 2. April den Konflikt auslöste. Der Besuch schien ernsthaft in Frage gestellt. Der Papst selbst sprach davon, daß er nicht in ein Land reisen könne, das sich im Kriegszustand befände. Eine gemeinsam gefeierte Messe englischer und argentinischer Bischöfe mit dem Papst hellte zwar den Horizont etwas auf, der englische Episkopat machte schwerwiegende Gründe für den Besuch geltend, und so entschloß sich Johannes Paul II., seine Bedenken hintanzustellen, freilich mit der Bekanntgabe seines Entschlusses, bald darauf auch Argentinien zu besuchen, um so seine Überparteilichkeit zu bekunden. Die heikle Situation wurde meisterhaft bewältigt. Die Papstreise durch England, Wales und Schottland bewahrte hohe Würde und innerkirchlichen Charakter und diente vor allem dem ökumenischen Anliegen. Die Zukunft wird zeigen, welche Früchte die feierlichen Zeremonien, Begegnungen und Vereinbarungen mit den insularen Kirchenführern der verschiedenen Denominationen zeitigen werden. Der Papst trat unerschrocken als Wortführer von Einheit und Frieden auf, vermied rein politische Kontakte und eroberte auch im kühlen Britannien durch seine Wärme und spontane Offenheit die Herzen. Schon die Erwartung seines Besuchs und der Besuch selbst mögen bewirkt haben, daß die englischen Bischöfe mit ihren Äußerungen zum Falklandkrieg eher zurückhaltend waren, wenn es ihnen auch nicht zu verübeln ist, daß sie die entschlossene, opferbereite Reaktion Englands für gerechtfertigt hielten. Daß argentinische Bischöfe ihrerseits das Vorgehen ihrer eigenen Regierung rechtens fanden, beweist nur, wie schwer in kontingenten Dingen objektive Urteile gefällt werden können. Der eilends improvisierte Besuch des Papstes in Buenos Aires und am Marienwallfahrtsort Luján diente der Ausgewogenheit und wurde gewissermaßen zum vorweggenommenen Trostpflaster für die nahende Totalniederlage Argentiniens in dem vom Zaun gebrochenen Streit. Die Falkland-(Malvinen-)Frage selbst blieb einstweilen ungelöst; es hat sich aber erwiesen, daß sie, so wenig wie andere ähnliche Probleme, gewaltsam nicht zu lösen ist. Im Zusammenhang damit fielen Worte von seiten des Papstes wie einiger Bischöfe grundsätzlicher Art über die Frage des ,,gerechten Krieges", die in ruhigerer Atmosphäre geprüft werden müssen. Es bleibt das Problem, ob es – wenigstens unterhalb der Atomschwelle – auch heute noch so etwas wie ein ,,bellum justum" geben könne.

Daß die Atomdrohung jeden Gedanken an Krieg absurd und verbrecherisch erscheinen läßt, ist eine Meinung, die sich mehr und mehr ausbreitet und in Friedensbewegungen verschiedenster Herkunft zum Ausdruck kommt. In den USA sind auch kirchliche Kreise und selbst die Hierarchie davon ergriffen. Bischöfe beschwören die Regierung immer lauter, auf atomare Abrüstung zu sinnen. Aber auch ein vor der Schwelle der USA liegendes Krisengebiet: Zentralamerika, fordert die Aufmerksamkeit der Christen umso mehr, als diese Länder mehrheitlich katholisch sind. Die US-Regierung ist aus begreiflicher Sorge vor von Kuba gesteuerter kommunistischer Infiltration in all diesen Ländern interessiert, die dortigen Hierarchien sehen sich zur Stellungnahme gezwungen, bemühen sich um Ausgleich und Neutralität, können sich aber über die Gegensätze in den eigenen Reihen, in Klerus und Volk, nur schwer erheben. Das gilt vor allem für Nicaragua und El Salvador, aber auch für Guatemala. Rom ist mit Weisungen eher zurückhaltend und dringt, wo solche erfolgt sind, wie in der Frage der Unvereinbarkeit von geistlichem und politischem Amt, nicht einmal durch.

Überhaupt hat man auch in anderen Teilen der Welt den Eindruck, daß die Ortskirchen mehr und mehr Verantwortung zu tragen haben, sei es aufgrund von Führungsschwäche der Zentrale, sei es aus Einsicht in die Notwendigkeit und Ratsamkeit. So etwa in Korea, wo der Konfliktstoff zwischen einer schroffen Diktatur und der Kirche sich anhäuft, sei es auf den Philippinen, wo sich die soziale und politische Krise mehr und mehr zuspitzt, keineswegs entschärft durch den Papstbesuch, der die notleidenden Massen eher ermutigt hat, berechtigte Forderungen anzumelden. Sowohl in Korea wie auf den Philippinen wächst dadurch die Verantwortung und Autorität, aber auch die Gefahr für die ortskirchliche Leitung.

Mehr „fürs Herz" und frei von politischen Belastungen verlief der Besuch des Papstes in Portugal. Es war sein Wunsch, am 13. Mai, dem Jahrestag des fast tödlichen Attentats gegen ihn, der Muttergottes von Fatima seinen Dank abzustatten. Ironischerweise sollte dort abermals ein gottlob verhindertes Attentat durch einen irregeleiteten Fanatiker sein Leben bedrohen. Dieses Hauptanliegen des frommen Marienverehrers wurde zu einem der nun schon üblichen Pastoralbesuche ausgebaut, wobei der Papst wiederum alle Kreise des portugiesischen Volkes mutig und kraftvoll ansprach und zu christlicher Verantwortung im Einklang mit seiner großen Vergangenheit aufrief. Schon zeichnet sich für den November ein weiterer Besuch auf der Iberischen Halbinsel ab, der aus Anlaß der 400-Jahr-Feier der hl. Teresa von Avila deren Heimatland Spanien gelten wird. Dort wird es nicht ganz ohne politische Implikationen abgehen, da das Land sich in einer politischen Krise und in sozialen und regionalen Spannungen aller Art befindet – man denke nur an das unruhige Baskenland. Doch wird es an Begeisterung für den Papst nicht fehlen, der kommen wird, um der spanischsten aller spanischen Heiligen zu huldigen.

Im übrigen Westeuropa herrscht zur Zeit ein Zustand relativer Spannungslosigkeit. Österreich bereitet sich auf den Papstbesuch 1983 aus Anlaß des Katholikentages in Wien vor. Die Bundesrepublik Deutschland hat den ihren im September 1982 in Düsseldorf abgehalten. Dort erneuert sich nach und nach der Episkopat durch nachrückende Bischöfe, doch bleibt die Kontinuität gewahrt. Die skandinavischen Ländern Dänemark, Schweden und Norwegen haben diplomatische Beziehungen zum Hl. Stuhl aufgenommen, wie zuvor bereits Großbritannien.

Was die Niederlande betrifft, so bewahrheitet sich in diesem Fall das Sprichwort: Keine Nachrichten – gute Nachrichten, durchaus nicht. Allem Vernehmen nach setzt sich der Verfall und das Abbröckeln weiter fort, die römische Spezialsynode hat sich bisher als kaum wirksam erwiesen, die Auffüllung des Episkopats mit einigen Weihbischöfen konnte noch keine sichtbaren Erfolge oder Veränderungen zeitigen, Priester- und Ordensberufe stagnieren, und man kann nur hoffen, daß unbemerkt ein neues Kirche-Sein keimt, das eines Tages seine Früchte bringen wird.
So gut wie völlig blockiert scheinen derzeit die Beziehungen des Vatikans zu den Ostblockstaaten. Zwar konnten für Ungarn neue Bischöfe ernannt werden; doch ist es bisher nicht gelungen, einer dort gärenden Krise Herr zu werden, die durch eine antihierarchische Basisbewegung bewirkt wurde. Auch für Litauen wurden neue Bischöfe ernannt, was nicht ohne Zustimmung der Sowjetbehörden möglich war. Doch bleiben die Fronten starr wie eh und je. Besonders Prag zeigt keinerlei Entgegenkommen. So wurde Kardinal Höffner an der Einreise und ein polnischer Bischof sogar an der Durchreise gehindert! Und die Verhaftungen von Priestern und harte Urteile gegen Geistliche und aktive Laien nehmen zu. Besonders verärgert ist man offensichtlich wegen des römischen Verbots der Beteiligung von Priestern an Zusammenschlüssen mit politischer oder gewerkschaftlicher Tendenz vom März dieses Jahres. Man sieht darin nicht zu Unrecht einen Angriff auf „Pacem-interris"-Organisationen und deren kirchenpolitische Wirksamkeit im Sinn des Regimes. Schließlich Polen: Die dortige Hierarchie bemüht sich weiterhin, immer in sorgsamer Abstimmung mit dem Papst, um Entschärfung der Lage, ist aber nicht bereit, mit der Kriegsrechtregierung einen modus vivendi unter Preisgabe von Grundsätzen zu schließen. Die für August in Aussicht genommene Papstreise mußte verschoben werden und soll nun im Mai 1983 stattfinden. Natürlich ist die fromme Wallfahrt des polnischen Papstes zur Schwarzen Madonna von Jasna Gora ein Politikum ersten Ranges, und man begreift die Angst der Regierung und ihr Schielen nach Moskau. Um so weniger wird sich der Papst diesen so schwach und harmlos erscheinenden Hebel aus der Hand schlagen lassen. Weiß er doch – seit Archimedes –, daß man mit einem solchen Instrument Welten bewegen kann, auch die Welt von heute!

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.

ARENS HERBERT, *Die christologische Sprache Leos des Großen*. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. (Freiburger theol. Studien, 122. Bd.) (716.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 128.–.

BAUDLER GEORG, *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie*. (292.) Schöningh-Verlag, Paderborn 1982, Kart.

BOEKHOLT PETER, *Eucharistie*. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen zur pastoralen Praxis. (Biblioteca di Scienze Religiose – 48) (216.) Edizione LAS, Roma 1982. Kart., DM 29,50 (im Provinzialat der Salesianer Don Boscos, D-5000 Köln 80).

BRANDMÜLLER WALTER, *Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum*. (175 + 16 Bildseiten.) Pustet, Regensburg 1982. Ppb. DM 24,80.

BUXBAUM ENGELBERT M., *Maximilian von Lingg (1842–1930)*. Leben und Wirken eines Bischofs nach eigenen und zeitgenössischen Dokumenten. (Beiträge zur Augsburger Bistumsgeschichte) (218.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1982. Geb. DM 29,80.

CHUL WON SUH, *The creation-mediatorship of Jesus Christ*. (Amsterdam Studies in Theology, vol. IV) (325.) Rodopi, Amsterdam 1982. Kart. hfl 60.–.

DELIKOSTANTIS KONSTANTINOS, *Der moderne Humanitarismus*. Zur Bestimmung einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee. (Tübinger Theol. Studien, Bd. 17) (XII + 232.) Grünewald-Verlag, Mainz 1982. Kart. DM 32.–.

DÜNSSER MAX / KÜGEL HANS, *Lieder aus dem Katechismus*. 4. Beiheft zum katholischen Katechismus Botschaft des Glaubens. (112.) Auer, Donauwörth 1982. Geb. DM 19,80.

EXELER ADOLF, *Dem Glauben neue Bahnen brechen*. Anstöße für die Praxis. (160.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 16,80.

FIGL JOHANN, *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Friedrich Nietzsches universale Theorie als Auslegung im späten Nachlaß. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7) (XIV + 223.) Walter de Gruyter, Berlin 1982. Ln. DM 84.–.

FRIEDBERGER WALTER, *Pastoral mit Distanzierten*. Situation – Theologie – Kontaktnahme. (152.) Don Bosco-Verlag, München 1981. Kart. DM 19,80.

FUCHS OTTMAR, *Die Klage als Gebet*. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalmes 22. (372.) Kösel, München 1982, Kart.

GNILKA JOACHIM, *Der Philemonbrief*. (Herder theol. Kommentar zum NT, Bd. X/Fasz. 4) (XIV + 96.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 32.– (Subskr. DM 28.–).

GOTTSCHALK JOSEPH, *Hedwig von Andechs – Herzogin von Schlesien*. Eine Botin des Friedens. (96 + 32 Farbseiten.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 24.–.

BISCHOF DR. RUDOLF GRABER, *Der Kreuzweg des Herrn*. (95.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1982 (Neuauflage). Kart. DM 4,80.

GRUBER ELMAR, *Sich finden*. Eine Glaubens- und Lebenshilfe. (128.) Don Bosco-Verlag, München 1981. Kart. DM 17,80.

GUTTING ERNST / HAARLAMMERT KLAUS, *Sünde und Tod*. Die Antwort, die noch keiner gab. (68.) Don Bosco-Verlag, München 1981. Kart. DM 9,80.

HAARLAMMERT KLAUS, *Gottes Wort verstehen lernen*. Bibelarbeit in Gemeinde und Katechese. (104.) Don Bosco-Verlag, München 1982. Kart. DM 16,80.

HEISERER HELMUT, *Kindergottesdienst zu besonderen Gelegenheiten*. (1968.) Don Bosco-Verlag, München 1981. Kart. DM 19,80.

HORST ULRICH, *Unfehlbarkeit und Geschichte*. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil. (Walberberger Studien, Theol. Reihe, Bd. 12) (XXXIV + 262.) Grünewald, Mainz 1982. Ln. DM 44.–.

JARNUT JÖRG, *Geschichte der Langobarden*. (Urban Taschenbücher, 339) (163.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 16.–.

KALINER WALTER, *Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter*. Johann VIII., Bischof von Meißen, und seine „christliche Lehre". (Erfurter Theol. Studien, Bd. 46) (200.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1982. Kart. DDR 21,– M.

KAUFMANN GISBERT / BITTER GOTTFRIED / HÖDL LUDWIG / KRAMER HANS / POTTMEYER HERMANN J. / RUPPERT LOTHAR / SAND ALEXANDER, *Schulderfahrung und Schuldbewältigung*. Christen im Umgang mit der Schuld. (184.) Schöningh, Paderborn 1982. Kart. DM 19,80.

KERN WALTER, *Die Theologie und das Lehramt*. (Quaestiones disputatae, 91) (160.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 46.–.

KETT FRANZ / GRÄSKE KLAUS, *Gott birgt das Heil*. Kindergottesdienste. (184.) Don Bosco-Verlag, München 1981. DM 24,80.

KIJOWSKI RICHARD, *Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie*. Eine Auseinandersetzung mit Fridolin Wiplingers Philosophieren. (144.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 138.–, DM 19,80.

KLAIBER WILBIRGIS, *Ecclesia militans.* Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 120) (XXX + 147.) Aschendorff, Münster 1982. Kart. DM 44.–.

KLAUCK HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult.* (Neutestamentliche Abhandlungen, NF, Bd. 15) (VIII + 431.) Aschendorff, Münster 1982. Ln. DM 118.–

LÄPPLE ALFRED, *Kirchengeschichte.* Impulse zur Kurskorrektur. (124.) Don Bosco-Verlag, München 1982. Kart. DM 14,80.

LORTZ JOSEPH, *Die Reformation in Deutschland.* Unveränderte Neuausgabe. Mit einem Nachwort von Peter Manns. 6. Aufl. (848.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 38.–.

LUSTIGER JEAN-MARIE, *Brot des Lebens für die Menschen.* Gedanken zur Eucharistie. Aus dem Französischen von Gertrud Zellekens. (88.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Kart. DM 11,80.

MARTINI CARLO M., *Damit ihr Frieden habt.* Geistliches Leben nach dem Johannesevangelium. (240.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 29,80.

MEIER HEINRICH, *Das Apostolische Vikariat in den Sächsischen Erblanden.* (Studien zur kath. Bistums- u. Klostergeschichte, 24) (290.) St. Benno-Verlag, Leipzig 1982. Kart. DDR 19,30 M.

MEINHOLD PETER, *Kirchengeschichte in Schwerpunkten.* Ein ökumenischer Versuch. (292.) Styria, Graz 1982. Ln. S 360.–, DM 49,80.

MENNE MARTIN, *Anfragen.* 52 Meditationen für junge Leute. (60.) Don Bosco-Verlag, München 1981. Kart. DM 9,80.

MILDENBERGER FRIEDRICH, *Grundwissen der Dogmatik.* Ein Arbeitsbuch. Als Manuskript gedruckt. (308.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 29,80.

MOLL KONRAD, *Der junge Leibniz,* Bd. 2. (214.) Friedrich Fromann-Verlag, Stuttgart 1982. Geb.

MÜLLER JOSEF, *Lebensträume des Glaubens.* Weg zur Verwirklichung der Kirche in Gruppe und Gemeinde. (88.) Don Bosco-Verlag, München 1981. Kart. DM 14,80.

PELIKAN HERBERT RAINER, *Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers.* Äußerungen, Grundlinien, Entwicklung. (220.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 240.–, DM 34.–.

RABL JOSEF, *Religion im Kinderbuch, Nr. 3.* (384.) Eulenhof-Verlag, Hardebek 1982. Kart.

RENNER P. FRUMENTIUS, *Die Wunder deiner Weisung.* Kunst und Poesie des großen Gesetzpsalmes 119. (88.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1982. Kart. DM 4,80.

RUF AMBROSIUS KARL / COOPER EUGEN J., *Grundkurs Sexualmoral.* I: Geschlechtlichkeit und Liebe. (144.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 24,80.

SAILER JOHANN MICHAEL, *Was ist und soll Erziehung?* Texte für Eltern und Erzieher. Ausgewählt u. hg. v. Alfons Benning. (136.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 12,80.

SCHAEFFLER R., *Wissenschaftstheorie und Theologie;* ALTNER G., *Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung;* BÖCKLE F., / von EIFF A., *Wissenschaft und Ethos.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 20) (152.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 28,50.

SCHIRMER DIETRICH, *Die Bibel als politisches Buch.* Beiträge zu einer befreienden Christologie. (Urban Taschenbücher, T-Reihe, 655) (164.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 18.–.

SCHMATZ FRANZ, *Das Ziel vor Augen.* Sich selbst und andere auf das Sterben vorbereiten. (78.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 72.–, DM 9,80.

SCHMIDT HEINZ, *Religionsdidaktik.* Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht. Bd. 1: Grundlagen. (Theolog. Wissenschaft, Bd. 16/1) (312.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 39,80.

SCHNEIDER GERHARD, *Die Apostelgeschichte, II. Teil.* (Herders theol. Kommentar zum NT, Bd. V/2) (440.) Herder, Freiburg 1982. Geb. (DM 92.– Subskr.) DM 98.–.

SCHWAIGER THOMAS, *Das vergebende Gespräch.* Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs. (80.) Don Bosco-Verlag, München 1981. Kart. DM 9,80.

SCHWENGEL GEORGIUS, *Apparatus ad annales Cartusiae Paradisi B. M. V., Pars. I–II* (Analecta Cartusiana 90:10, hg. v. HOGG JAMES, eingeleitet von BRAUER WILHELM) (XLI und 444 in 2 Bänden.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1982. Brosch.

SECKLER M., *Tradition und Fortschritt;* SILBERMANN L. H. / FRIES H., *Utopie und Hoffnung;* MANN G., / RAHNER K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte;* ENGELHARDT P., *Versöhnung und Erlösung.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 23) (176.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 32,80.

SEEBASS HORST, *Der Gott der ganzen Bibel.* Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. (256.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 38.–.

SELGE KURT-VICTOR, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte.* (XIII + 225.) Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1982. Kart. DM 48.– (für Mitglieder DM 28.–).

STERTENBRINK RUDOLF, *In Bildern und Beispielen III.* Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung. (256.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 29,80.

STROLZ WALTER, *Du gibst weiten Raum meinen Schritten.* Lebensmut aus der Bibel. (128.) Herder, Freiburg 1980. Kart. DM 19,80.

TACK THEODOR O. S. A., *Wenn Augustinus heute lebte.* Bd. III. (32.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1982. Kart. lam. DM 8,50.

TEMMEL LEOPOLD, *Evangelisch in Oberösterreich.* Werdegang und Bestand der Evangelischen Kirche. (340.) OÖ. Landesverlag, Linz 1982. Leinen, S 398.–, DM 59.–.

TÖDT H. E., *Menschenrechte und Grundrechte;* FIORENZA F., *Religion und Politik;* SCHWAN A., *Legitimation.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 27) (144.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 27.–.

WEBER GÜNTER, *Wie wir Menschen leben 2.* Ein Religionsbuch für das 2. Schuljahr. (104, zahlr. Abb.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 9,80.

WEGER KARL-HEINZ, *Gott hat sich offenbart.*

(128.) Herderbücherei, Bd. 946. Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 6,90.

WELTE BERNHARD, *Zwischen Zeit und Ewigkeit.* Abhandlungen und Versuche. (280.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 64.–.

WENINGER MICHAEL H., *Praxis als Ort der Hoffnung bei Ernst Bloch.* (148.) Veröffentlichungen der Universität Innsbruck Nr. 133, 1982. Kart.

WINK WALTER, *Bibelarbeit.* Ein Praxisbuch für Theologen und Laien. (148.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 29,80.

ZINK JÖRG, *Was die Nacht hell macht.* Weihnachten in Bildern von Rembrandt Harmensz van Rijn. Betrachtungen. (24.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1982. Kart. lam. DM 3,80.

ZINNHOBLER RUDOLF / WIDDER ERICH, *Der heilige Severin.* Sein Leben und seine Verehrung. (92 + 35 Farb- u. 59 SW-Bilder.) OÖ. Landesverlag, Linz 1982. Ganzleinen. S 348.–, DM 52.–.

ZÖLLNER WALTER, *Die jüngeren Papsturkunden des Staatsarchivs Magdeburg.* (Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte, 23) (264.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1982. Kart. DDR 18,20 M.

ZULEHNER PAUL MICHAEL. *Religion im Leben der Österreicher.* Dokumentation einer Umfrage. (220.) Herder, Wien 1982. Kart.

HERAUSGEBER

ALFONS VON LIGUORI, *Jesus lieben lernen.* Hg. von Bernhard HÄRING. (152.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 17,80.

BASILIUS VON CAESAREA, *Die Mönchsregeln.* Hinführung u. Übersetzung von K. Suso FRANK. (426.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1981. Geb. DM 29,80.

BADER DIETMAR, *Kardinal Augustin Bea: Die Hinwendung der Kirche zu Bibelwissenschaft und Ökumene.* (Kath. Akademie Freiburg) (88.) Schnell & Steiner, München 1981. Kart. DM 12.–.

BADER DIETMAR, *Universalität als Auftrag des Glaubens.* (Kath. Akademie Freiburg) (108.) Schnell & Steiner, München 1982. Kart. DM 19.–.

CASPER BERNHARD, *Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen.* (Kath. Akademie Freiburg) (72.) Schnell & Steiner, München 1982. Kart. DM 12.–.

DACH SIMON, *Familiengottesdienste, Werkbuch zum GOTTESLOB.* Ergänzungsband. (192.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 22.–.

DACH SIMON, *35 Meßgesänge für Familiengottesdienste.* Für Kinderschola, Flöte, Gitarre und Orgel. (48.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 6,50.

DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT, *Die Bibel in heutigem Deutsch.* (1404 + 8 Landkarten, 4 in Farbe.) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982. Kart. S 105.–, DM 13,80.

Evangelisches Missionswerk im Bereich der BRD und Berlin West e. v. *China und seine Christen – ein eigener Weg.* (Reihe: Weltmission – Ökumene – Dritte Welt) (74.) Missionshilfe-Verlag, Hamburg/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.

FRIES HEINRICH / KÖSTER FRITZ / WOLFINGER FRANZ, *Jesus in den Weltreligionen.* (Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog, Bd. 1) (192.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1981. Brosch. DM 9,80.

GEISSER HANS FRIEDRICH u. a., *Weder Ketzer noch Heiliger.* Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog. (222.) Pustet, Regensburg 1982. Kart. DM 19,80.

GRESCHAT MARTIN, *Orthodoxie und Pietismus.* (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 7) (394 + 23 Bildseiten.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Ln. DM 89.– (Subskr. DM 79.–).

HOGG JAMES, *Kartäusermystik und -mystiker, Bd. 3.* (198.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1982. Kart.

KERTELGE KARL, *Mission im Neuen Testament.* (Quaestiones disputatae, Bd. 93) (240.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 46.–.

LEHMANN KARL, *Das Petrusamt.* Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen. (Kath. Akademie Freiburg) (152.) Schnell & Steiner, München 1982. Kart. DM 16.–.

LEHMANN KARL / PANNENBERG WOLFHART, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft.* Das Modell des Konzils von Konstantinopel. (Reihe: Dialog der Kirchen, Bd. I) (381.) (128.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 22,80.

MÜHLEISEN HANS-OTTO, *Grenzen politischer Kunst.* (Kath. Akademie Freiburg) (160.) Schnell & Steiner, München 1982. Kart. DM 20.–.

OHLIG BRIGITTE, *Der springende Punkt.* Geschichten zum Gespräch in Schule, Gruppe und Familie. (224.) Grünewald-Verlag, Mainz 1982. Kart. DM 26,60.

RUPPERT LOTHAR / WEIMAR PETER / ZENGER ERICH, *Künder des Wortes.* Beiträge zur Theologie der Propheten. (336.) Echter, Würzburg 1982. Geb. DM 48.–.

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Johannes Cassian, Aufstieg der Seele.* Einweisung in das christliche Leben II. (128.) Herderbücherei, Bd. 945. Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 6,90.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), IX. Bd., Liefg. 3./4: Ehe – England (S. 321–640.) Kart. DM 104.–; Liefg. 5: England – Epiphaniasfest (S. 641–790.). W. de Gruyter, Berlin 1982. Kart. DM 52.–.

WALDENFELS HANS, *Theologen der Dritten Welt.* Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. (298.) Beck, München 1982. Kart. DM 19,80.

WIEK KLAUS, *mein Jesus: das Markusevangelium in reinen Jesusworten.* (64.) Verlag Klaus Wiek, Bonn 1982. Geheftet, DM 4,90.

WIENER JOSEF / ERHARTER HELMUT, *Kinderpastoral.* Österreichische Pastoraltagung 1981. (176.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 186.–, DM 28.–.

ZINNHOBLER RUDOLF / EBNER JOHANNES, *Die Dechanten von Enns-Lorch.* (Eberhard Marckhgott zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet.) (201.) Institut für Kirchen- u. Diözesangeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät Linz, Linz 1982. Kart.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Severin und die Vita Se-*

verini. 3. Lorcher Symposion, 22. Oktober 1981. (Sonderdruck aus „OÖ. Heimatblätter", 36. Jg., 1982, Heft 1/2.) (56.) Landesinstitut für Volksbildung und Heimatpflege in OÖ., Linz 1982. Kart. S 35.–.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

„WISSEN – GLAUBE – POLITIK". Festschrift für Paul Asveld. Herausgegeben von Winfried Gruber, Jean Ladriére und Norbert Leser. Unter Mitarbeit von Otto König und Florian Uhl. Styria, Graz 1981.

„Philosophie – Theologie – Politik: Diese umfassende Trias ist als Thema und Programm einer Festschrift für einen geschätzten Kollegen gerechtfertigt, wenn durch sie die Spannweite einer in gewissem Sinn ‚universitären' Persönlichkeit in Leben und Werk ausgesagt werden kann. Freunde und Schüler, Autoren und Herausgeber widmen ihrem Paul Karl August Asveld in der besten Überzeugung, daß er als Mensch und Wissenschaftler ein international anerkanntes Zeugnis dieser Trias ist, diese Festschrift." So umschreibt der Grazer Dogmatiker Winfried Gruber das Anliegen dieser Freundesgabe, die er zum 60. Geburtstag seines geehrten Kollegen mitherausgegeben hat.

Anläßlich der Überreichung der Festschrift im November 1981 hielt der Grazer Ordinarius für Politik und Verfassungsrecht, Wolfgang Mantl, die Laudatio. Ihr entnehmen wir in Auszügen: „Paul K. Asveld wurde vor fünfundzwanzig Jahren als Ordinarius nach Graz berufen. Es stiegen ihm nach Betreten dieses Landes vielleicht ähnliche Gedanken auf wie einem anderen ‚Belgier', der zweihundert Jahre vor ihm in die österreichischen Kernlande gekommen war, Charles Joseph Prince de Ligne: ‚Es gibt hier Substanz, aber man müßte sie formen. Es gibt hier Umrisse, aber man müßte sie kolorieren. Es gibt hier auch Menschen – aber man brauchte eine Maschine, um ihnen Funken zu entlocken. Immer mehr Menschen sind ihm allmählich in mannigfachen Beziehungen zugewachsen, und er ist ihnen zugetan in Formen, die nicht zu Komplizenschaft und Kumpanei vergröbert sind. Man kann mit Asveld eben nicht Pferde stehlen. Und das ist gut so. – Anaxagoras antwortete auf die Frage, wozu er auf der Welt sei: εἰς θεωρίαν" – zum Schauen. Asveld würde ähnlich antworten und hinzufügen: zum Reden und Gehen extra muros in die Welt hinein, konkret: in die Nachbarfakultäten hinein. – Die Kirche hat immer Orientierungsprobleme für Verkündigung, Kult und Weltdienst. Asveld ist hier und jetzt in Graz einer ihrer ‚Pfadfinder', der er ja auch im strengen Sinn ist, auf der Suche nach Einwurzelung in der Aufklärungswelt."

Eine Festschrift für Asveld, den Priester und Professor, mußte also der Festigkeit und Offenheit des Jubilars entsprechen. Daß dies den Herausgebern bestens gelungen ist, zeigt die Vielfalt der Mitarbeiter und die Breite der behandelten Themen. Stellvertretend seien genannt: Roger Aubert und Albert L. Descamps, Löwen; Walter Biemel, Aachen; Rudolf Boehm, Gent; Rudolf Freundlich, Ernst Topitsch und Kurt Salamun, Graz; Marcel Reding, Berlin; Vladimir Richter, Innsbruck; Richard Bruch, Graz. Und einige Themen: Phänomenologie als Wissenschaftskritik (Elisabeth List, Graz); Kirchen suchen Frieden und Schutz. Genese der Vertragstexte über den Frieden zwischen katholischer und evangelischer Kirche mit dem nationalsozialistischen Regime in Österreich 1938 (Maximilian Liebmann, Graz); „La vraie vie est absente." Réflexions sur la situation spirituelle de l'Occident (Charles Moeller, Löwen); Die Verantwortung des Christen in der Gesellschaft. Bibeltheologische Aspekte (Hubert Ritt, Wuppertal); „Vestigia inhaerens". Zu Identität und Wandel lehramtlicher Aussagen (Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt am Main); Les défis de la „Securité Nationale" (Joseph Comblin, Löwen); Sozialismus, Marxismus, Kommunismus. Versuche einer Begriffserklärung (Iring Fetscher, Frankfurt am Main); Der Stand der Demokratiediskussion (Wolfgang Mantl, Graz); Les préoccupation pastorales de Mgr A. López Trujillo, président du CELAM (Adolphe vander Perre, Löwen).

„Die Christen müssen sich von den anderen fortwährend in Frage stellen und belehren lassen, und zwar als Christen, zum Zwecke eines besseren, sowohl an sich wahren als auch situationstreuen Verständnisses der Frohbotschaft." Wer dieses Asveldwort sich zu eigen macht, wird gerne zu dieser Festschrift greifen. Sie ist das, was man ein gutes Buch nennt.

Graz *Peter Schleicher*

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.–.

1. Bernhard RENSCH (Zoologe) referiert über die biochemischen Grundlagen der Lebensentstehung. Ein ausgezeichnetes Referat, das alle wichtigen neuen Befunde darstellt. Für ihn geschehen alle Lebensprozesse „offenbar lediglich auf Grund chemischer und physikalischer Gesetzlichkeiten". Innerhalb des gemeinsamen Stammbaumes ist daher auch die Entstehung eines Individuums keine „Neuschöpfung", denn „alle Pflanzen, Tiere und Menschen sind im strengen Sinne des Wortes miteinander verwandt". So die Sicht des Zoologen.

2. Richard TOELLNER (Mediziner) referiert hochinteressant über die philosophischen Auffassungen vor und nach Bernulli (1737: Vortrag De Vita). Vor Bernulli beherrschte Aristoteles mit seiner Drei-Seelen-Lehre das Feld. Die Konsequenzen für die Medizin vor allem in der Abortus-Frage werden sehr klar herausgearbeitet.

„Foetus Homo non est" galt bis zum 60. Tag nach der Empfängnis (so der Leibarzt zweier Päpste, Paolo Zaccharias, um 1650). Nach Bernulli dringt mechanistisches Denken in die Medizin ein. Die Seele gibt es nach diesen Vorstellungen nicht mehr. Die Mechanismus-Vitalismus-Diskussion ist zugunsten des ersten ausgefallen. Die Geschichte dieses Streites wird kurz referiert. Selbstverständlich hat diese neue Auffassung vom Menschen auch ihre medizinischen Konsequenzen: „Homo est, qui futurus est" (Dissertation 1726). Luthers Einfluß, nicht die Biologie, begründen diesen Satz. Wichtig ist der Schluß, zu dem der Mediziner kommt: Nicht die Lehre des Römischen Stuhles habe sich in der Abtreibungsfrage geändert, sondern die wissenschaftliche Grundlage für diese Dicta! Das sollte jeder wissen, der in der Abtreibungsfrage mitreden will!

3. Fritz K. BELLER (Mediziner) erörtert die ethischen Probleme am Beginn des menschlichen Lebens. Aus der medizinischen Feststellung, daß eine große Anzahl befruchteter Eier nicht einnisten, ferner aus der Tatsache, daß vor der Einnistung Mehrlinge entstehen können, ja daß sogar Zwillinge sich zu einem Einling zurückverwandeln können, entstehen bedeutende Probleme. Die katholische Morallehre ist durch diese in bezug auf die Seele solcher Blastozysten, die Medizin in bezug auf die Fragen: Wann Individuum?, ab wann menschliches Leben? herausgefordert. Die Frage der Schwangerschaftsunterbrechung ist ebenfalls betroffen. Saugkürette und die Abwertung menschlichen Lebens durch die Massenmorde der Weltkriege . . ., die tägliche Beschreibung der Morde in den Medien sowie das Nicht-Erleben des Mordes als persönliche Katastrophe führen zum Bruch moralischer Dämme, die Jahrtausende gehalten haben. Die Probleme, die durch Indikationenlösung, Fristenlösung, Menstruationsinduktion, Abwägung mütterlicher und kindlicher Rechte vor der Geburt, Hippokratischen Eid, Gen-Manipulation und In-vitro-Fertilisation entstehen, werden genauestens dargestellt und diskutiert. Die wertvollen Literaturangaben ergänzen dieses bedeutsame Referat (wie auch die anderen Referate).

4. Fernando INCIARTE (Philosoph) befaßt sich begriffsanalytisch mit dem Begriff „Seele". Aristoteles definierte: „Seele ist die erste Wirklichkeit (Entelecheia) eines Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat." An diese Definition werden folgende Fragen gestellt: Läßt sich Substanz und Akzidenz unterscheiden? Lassen sich wesentliche und unwesentliche Eigenschaften unterscheiden? Entspricht den Modalbegriffen „möglich", „wirklich", „notwendig", etwas in der Wirklichkeit? Was folgt daraus für „Zwekke"? Ist dies alles nur de dicto und nicht de re gültig? Oder hängt, was „wesentlich" ist, von unseren Interessen ab (Frege)? Aus dieser Fragestellung entwickelt der Referent Antworten zu folgenden Fragen: Was kann Metaphysik sagen über Leben, Anfang und Ende desselben; über Individualität, genesis und generatio; über forma substantialis und Drei-Seelen-Lehre (analogia nominum); sowie über die Identität eines Lebewesens durch die Zeit hindurch? – Und wenn Kant auf Form- und Zweck-Ursache verzichtet, was folgt dann für die Ethik? Richtet sich die Moralität einer Handlung nach dem, was man dabei objektiv tut (traditionelle Auffassung), oder richtet sie sich einzig und allein nach den Konsequenzen („Konsequentialismus", Anscombe)? Die beiden Haltungen werden an der Frage durchdiskutiert: ob man die Mutter zur Rettung des Kindes töten dürfe (Thomas v. A.). Beide Positionen lassen Fragen offen.

5. Peter HÜNERMANN (Theologe) fragt nach der Wahrheit des Schöpfungsglaubens. In den Wissenschaften fehlt Gott. Die Grundwertediskussion resümierte: Die Kirchen müßten für die Erhaltung der Grundwerte sorgen. Woher? Spielt Gott dabei eine Rolle? Aus diesem Ansatz entwickelt Hünermann vier Punkte: 1. Der Bundesgott Jahwe, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat, ist der, der Himmel und Erde geschaffen hat. Schöpfung ist Beginn der Bundesgeschichte. Der Mensch ist mit dem Naturgeschehen gemeint, Naturgeschichte ist keine Göttergeschichte! Ja, Jahwe ist der Anfang jedes Menschenlebens. 2. Zur Zeit des Exils steht Israel vor der Frage: Ist die Bundesgeschichte der Weltgeschichte nicht untergeordnet? Doch die Propheten verkünden Jahwe als den Herrn der Geschichte, der die sündigen Völker richten, seinem Volk aber verzeihen wird. 3. Im NT: Gott teilt sich in Jesus seiner Schöpfung endgültig mit. Die Welt ist so ein Moment und Selbstmitteilung Gottes. In Jesus sind wir zu Söhnen und Töchtern Gottes berufen. Daraus ergibt sich ein neues Menschenbild: 4. Der Mensch ist nicht mehr ein Geworfener, ein einfachhin Abhängiger. Er ist aufgefordert, sich total aus Gott her zu verstehen. (Luthers „De servo arbitrio"!) Der gerechtfertigte Mensch ist allerdings nicht mehr Knecht, sondern Sohn. Das ist der Sinn des Menschen, zugleich aber Absage an alle Eigenmächtigkeit, weil er aufgehoben ist in die Liebe Gottes. Von diesem Grund her werden Konsequenzen für autonome Wissenschaft und Ethik sichtbar. Individuell oder kollektiv eigenmächtige Sinnentwürfe befällt der Sinnlosigkeitsverdacht. Der „von sich freie Mensch" jedoch ist offen für die Welt und für die anderen. In der Aufklärung wird dem Menschen die Relativität aller ihm entgegentretenden Instanzen gezeigt. Die selbe Aufklärung hilft ihm aber letztlich nur zu sinnleerer „Freiheit zu sich selbst", nicht aber zu „Freiheit von sich selbst".

6. Hans KIEFNER (Jurist) befaßt sich mit folgenden Problemen: Ob ein noch nicht Gezeugter rechtsfähig sei (Erbe); ob ein Kind, das durch die unachtsam infizierte Mutter (Bluttransfusion!) an Lues litt, Schadenersatzansprüche stellen könne; wie im Zusammenhang mit Schwangerschaftsunterbrechung „Leben" als strafrechtlich zu schützendes Gut bestimmt werden könne; ob nach einer ungewollten Empfängnis (statt Ovulationshemmer wurde ein anderes Präparat ausgeliefert) Schadenersatzansprüche geltend gemacht werden können; ob richterlicher Rückgriff

auf „Natur" und „Schöpfung" statthaft sei; und wie Konsequentialismus (Inciarte siehe oben) juridisch sich auswirkt.

7. Erik BÖTTCHER (Nationalökonom). Der Mensch ist das einzige Lebewesen auf dieser Welt, das die Nachkommenzahl beeinflussen kann. Lebensumstände beeinflussen aber auch ihrerseits die Anzahl der menschlichen Nachkommen. Malthus (Moraltheologe) befürchtete Überbevölkerung und daraus Not und Elend. Dies ist das Problem der Entwicklungsländer. Bei uns sind es andere Fragen: Wie die schrumpfende Bevölkerung den Wohlstand garantieren könne? Dazwischen fragte man nach den Förderungswerten und nach der Verminderung unwerten Lebens (Rassenfrage). Die vorindustrielle Bevölkerungsweise ist gekennzeichnet durch: hohe Säuglingssterblichkeit, geringe allgemeine Lebenserwartung; nur wenige Heiratsfähige wurden zur Heirat, und dann erst in höherem Alter, zugelassen. Sozialkontrollen durch Kirche, Landesherrn, Gemeinden, Dorfverbände, Zünfte und Gilden waren sehr wirksam. So wurden die Grenzen des Nahrungsspielraumes nicht überschritten. Produktivitätssteigerung, Kolonisation und viele neue Arbeitsplätze änderten dieses ausgewogene System. Die industrielle Bevölkerungsweise bringt zunächst eine Bevölkerungsexplosion. Die Industrie schuf Arbeitsplätze, die Medizin schuf die Säuglingssterblichkeit ab und hob die Lebenserwartung kräftig an. Viele Ehen gibt es nun mit vielen Kindern. Smith, Engels, Malthus, Ricardo, Marx und Lassalle mühen sich, daß die Menschen vom Existenzminimum wegkommen.

Die Verelendung ist durch eine neue Bevölkerungsweise für die Industriestaaten abgewendet worden: Beschränkung der Fruchtbarkeit ist nun das Steuerinstrument. Leider erscheint die industrielle Bevölkerungsweise nicht stabil genug. Seit 1964 hat sich die Zahl der lebendgeborenen Deutschen halbiert! Für Kalkulationen der künftigen Situation wird die Nettoreproduktionsrate NRR verwendet. NRR = 1 bedeutet Nullwachstum der Bevölkerung. Drei prognostische Modelle werden vom Referenten vorgestellt: Stabilität beim Jetztstand (NRR 0,65). NRR sinkend und bei 0,5 stabil. NRR steigend bis 1,0 und dort stabil. Die Interpretation dieser Prognosen ist entscheidend: Die einen weisen auf unregelmäßige Veränderungen in der Vergangenheit hin und wollen nichts unternehmen. Die anderen meinen, so etwas wie eine neue Abart industrieller Bevölkerungsweise erkennen zu müssen, und sie sprechen von einer veränderten „Bewertung des Lebens in der Gesellschaft". Auf diesem Hintergrund fragt der Autor nach möglichen Konsequenzen eines weiteren Bevölkerungsrückganges, nach den Ursachen des Geburtenrückganges in der Gegenwart, nach möglichen Zielen und Maßnahmen einer Bevölkerungspolitik gegen den Rückgang der Bevölkerung. – Acht Seiten Anmerkungen und 4 Seiten Literaturangaben ergänzen dieses glänzende Referat.

Leider sind in dem Büchlein manche Druckfehler. Sein gediegener Inhalt wiegt diesen Mangel jedoch restlos auf. Über die Referenten hätte der Außenstehende sicher gerne etwas mehr erfahren.

Linz *Josef Zulehner*

NEIDL WALTER M., *Christliche Philosophie – eine Absurdität?* (48.) (Salzburger Universitätsreden, Heft 70) Pustet, Salzburg 1981. Kart. lam. S 85.–, DM 12.–.

Ausgehend von Heideggers scharfem Einwand, daß „eine ‚christliche Philosophie'. . . ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis" sei, untersucht Neidl an markanten Beispielen der abendländischen Philosophiegeschichte das Verhältnis autonomen philosophischen Denkens zum Offenbarungsglauben des Christentums.

Griechische Philosophie und biblisches Schöpfungsdenken stehen ursprünglich in Spannung und drängen zu einer rationalen Vermittlung. Die Frage zentriert sich um das Problem einer zureichenden Bestimmung des Absoluten zum Kontingenten. Im Neuplatonismus wird in der Folge zwar der Schöpfungsgedanke rezipiert, jedoch in einer Form, die die ursprünglich dialogische Struktur in die apersonale Selbstmanifestation eines sich entäußernden Urgrundes verkehrt. Auch allen folgenden Versuchen von Augustinus, Dionysius Areopagita bis Scotus Eriugena gelang es nicht, die monologisch-ontologische Konzeption des Neuplatonismus radikal genug zu durchbrechen. Erst Thomas von Aquin vermag in seiner Metaphysik das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf unter Wahrung der Differenz von göttlichem und endlichem Sein angemessen zu bestimmen. Was in der Denkgeschichte dann bei Spinoza, Hegel, Marx u. a. folgt, ist ein Verwischen des Geschöpflichen und Personalen mit dem Selbstbewegungsprozeß der causa sui, die in der Natur, im Menschen und im automatisierten Ablauf der Technik schließlich ihre autonome Subjektivität findet.

Das Ergebnis ist eine zunehmende Weltnot, die zu einer Neubesinnung auf das Wesen christlicher Philosophie drängt, um aus der Absurdität einer rein immanentistischen Subjektivität freizukommen. Nicht zuletzt unter diesen Bedingungen ist es für die Philosophie legitim, die Sichtweise der Offenbarung als Sehhilfe zu akzeptieren, um in der Gefahr den Blick auf das die Humanität Rettende zu öffnen. Neidl beantwortet also die Frage, ob christliche Philosophie eine Absurdität sei, mit einem eindeutigen Nein.

Wer sich eine systematische, problemorientierte Diskussion zur Autonomie-Heteronomiefrage erwartet, muß sich mit diesen knappen Feststellungen begnügen und sieht sich auf den Gang einer historischen Untersuchung verwiesen, die methodisch selbst schon unter der Voraussetzung einer möglichen Vermittlung steht. Daß der Autor eine solche Vermittlung letztlich nur bei Thomas gelungen findet, wird auch bei jenen, die christliche Philosophie nicht für ein „hölzernes Eisen" halten, nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen.

Graz *A. Kolb*

BIBELWISSENSCHAFT – AT

DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT, *Die Bibel in heutigem Deutsch.* (1404 + 8 Landkarten, 4 in Farbe.) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982. Ppb. S 105.–, DM / sfr. 13,80.

Diese „Bibel in heutigem Deutsch" ist aus dem Hebräischen und Griechischen nach den besten wissenschaftlichen Textausgaben übersetzt. Sie stellt ein Gemeinschaftswerk von Theologen aus der evangelischen und katholischen Kirche sowie aus dem Bereich der Freikirchen dar. Sie ist die erste ökumenisch erarbeitete vollständige Bibel in Deutsch, einschließlich der Spätschriften des Alten Testaments, also der sog. Deuterokanonischen Schriften, und der Apokryphen; sie entstand in 13 Jahren als Gemeinschaftswerk von 8 Arbeitskreisen. Deutlich spürbar ist das Bemühen sowohl um Texttreue als auch um leichte Verständlichkeit.
In den letzten Jahren erschienen verschiedene Bibelausgaben: seit 1971 liegt das Neue Testament unter dem Titel „Die Gute Nachricht" vor, 1977 kam eine Auswahl alttestamentlicher Texte hinzu. Im Jahr 1979 kam eine von den deutschen Bischofskonferenzen approbierte, auch aus dem Urtext erarbeitete „Einheitsübersetzung der Hl. Schrift" heraus, die auch für den liturgischen Gebrauch bestimmt ist. Ist das eine gegenseitige Konkurrenzierung? Sicher nicht; man darf darauf wohl eher auf das gestiegene und gesteigerte Interesse des Volkes an der Hl. Schrift schließen. „Die Hauptsache ist, daß Christus auf jede Weise bekanntgemacht wird" (Phil 1,18).

Linz *Peter Gradauer*

LEON-DUFOUR XAVIER, *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, Sonderausgabe der 2. Aufl. (XXV u. 827.) Herder, Freiburg 1981. Ppb. DM 38.–.

Mit diesem Buch haben wir eine Sonderausgabe vor uns, und zwar eines bibeltheologisch fundierten Nachschlagwerkes und praktischen Arbeitsinstrumentes. Es ist schon in 10 Sprachen übersetzt und wird als Standardwerk und als unentbehrlich bezeichnet. Über 70 Fachgelehrte haben daran mitgearbeitet, und über 300 Grundwörter der ganzen Bibel, in denen das Herz der Bibel schlägt, werden erschlossen. Damit sind die wichtigen Leitworte des AT und NT in ihrem theologischen Sinngehalt dargestellt. Die Erstauflage dieses Werkes ist in unserer Theologisch-praktischen Quartalschrift schon besprochen worden und ein Auszug davon auf der Rückseite dieser Ausgabe abgedruckt. Dieses Buch kann eine wertvolle Hilfe sein für jeden, der im Religionsunterricht und in der Predigt die biblische Botschaft vermitteln darf.

Linz *Siegfried Stahr*

ROST LEONHARD, *Studien zum Opfer im Alten Israel.* Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. (96.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 38.–.

„Es ist ein Alterswerk, das hier der mit-forschenden Öffentlichkeit vorgelegt werden soll –, beladen mit den Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten, die einer solchen Untersuchung anhaften müssen" (Einleitung I, 11). Verf. hat sich in seiner langen Forschungstätigkeit öfters mit dem Problem des Opfers im AT und in dessen Umwelt beschäftigt. In seinen letzten Jahren faßte er die gewonnenen Ergebnisse zusammen. Das hier veröffentlichte Manus konnte er noch durchsehen und billigen. Die Veröffentlichung hat er nicht mehr erlebt († 5. XII. 1979). Die Ausgabe dieses Buches wurde von *S. Herrmann* und *K. M. Rengstorf* besorgt. – Nun gilt aber der Grundsatz: de mortuis non nisi bene! Meine Aufgabe kann es aber nicht sein, diese Letztveröffentlichung als Anlaß zu einer Würdigung des Lebenswerkes des großen evangelischen Alttestamentlers zu nehmen: das haben schon andere getan. Es darf nur vermerkt werden, daß Verf. seiner wissenschaftlichen Methode treu geblieben ist; dazu gehört auch die gewissenhafte Analyse der einschlägigen Opfertexte: II.: Die Opfer Gideons und Manoahs – III.: Die Opfer im Pentateuch: 1. Der Jahwist in der Genesis – 2. Der Jahwist über die Wüstenzeit – 3. Der Elohist – 4. Das Deuteronomium – 5. Die Priesterschrift – 6. Zusammenfassung. – IV. Die Opfer in der Zeit der Landnahme und der Richter. – V. Exkurs: Der Kleintiernomaden-zäbah und der zäbah-šᵉlamîm. –
Ergebnis: Das Israel der Frühzeit kannte nur ein Schlachtopfer (zäbah), wobei man das Tier schachtete, sein Blut über einem Stein ausrinnen ließ und das Fleisch in einer heiligen Mahlzeit verzehrte. – Das Brandopfer (ᵉôlah), wobei entweder nur die Fetteile oder auch das ganze Tier verbrannt wurde, geht erst auf kanaanäischen oder gar hurritischen Einfluß zurück. – Da heute die Zuverlässigkeit der Quellenscheidung angefochten wird, dürfte man wohl auch in Zukunft die hier dargebotenen Ergebnisse nochmals überprüfen.

Graz *Claus Schedl*

STEMBERGER GÜNTER, *Epochen der jüdischen Literatur.* (176.) Beck, München 1982. Kart. DM 19,80.

Ein kühnes Unterfangen, ausgewählte Texte aus den „Epochen jüdischer Literatur", die doch einen Zeitraum von fast 3 Jahrtausenden umfaßt, auf 176 Seiten vorzulegen. Die „Epochen"-Gliederung ist am Inhalt erkennbar:
1. Die Bibel – Grunddokument des jüdischen Volkes – 2. Die Zeit der Apokalyptik – 3. Ein Volk von Philosophen: die Juden in Alexandrien – 4. Die Gemeinde vom Toten Meer – 5. Der Talmud – 6. Vom Geist rabbinischer Bibelauslegung: der Midrasch – 7. Rabbinische Mystik und Kabbalah – 8. Hebräische Dichtung im Mittelalter – 9. Jiddische Literatur in Deutschland – 10. Die jüdische Aufklärung.
Bei der vorhandenen Fülle der sog. „jüdischen Literatur" könnte man ein gleich starkes Buch mit total anderen Auswahltexten bringen. Worin liegt der Eigenwert dieser vorgelegten Auswahl? Zunächst darin, daß sie überhaupt vorliegt! Dies

setzt beim Verfasser eine überblickende Kenntnis des gesamten Gebietes voraus; weiters darin, daß nicht bloß ,,ausgewählte Texte" in Übersetzung gebracht, sondern diese auch mit historischen und theologischen Einleitungen und Erklärungen versehen werden.
Ein Kennzeichen der jüdischen Traditionsliteratur ist es wohl, daß Jesus totgeschwiegen wurde. Im Abschnitt über den Talmud wäre es in diesem Buch angebracht gewesen, statt der vielen kasuistischen Belege einen Hinweis auf die ,,Jesus ben-Pandira/Panterea"-Stellen zu bringen.
Graz *Claus Schedl*

STRACK HERMANN L. / STEMBERGER GÜNTER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*. (341.) Beck, München 1982. Ppb. DM 38.–.

Mit der Neubearbeitung des alten STRACK, der fast 100 Jahre lang einfachhin als der Autor für ,,Einleitung in Talmud und Midrasch" galt (1. – 6. Aufl. 1887 bis 1976), hat STEMBERGER sich sicherlich ein großes Verdienst erworben, weil er diese Einleitung auf den Stand unserer Tage gebracht hat. Wer sich auf dem Gebiet der rabbinischen Literatur zurechtfinden möchte, trifft hier auf einen guten und altbewährten Wegweiser.
Wie es bei einer Neubearbeitung nicht anders sein kann, ist der Aufbau des Buches im Wesentlichen der gleiche geblieben wie in der Vorlage: *I. Teil: Allgemeine Einleitung:* Zuerst wird der historische Rahmen abgesteckt, in dem die rabbinische Literatur entstand; dann wird auf das rabbinische Schulwesen und die rabbinische Hermeneutik näher eingegangen; ferner wird das Problem der mündlichen und schriftlichen Tradition behandelt, die rabbinischen Sprachen (Mišnah-Hebräisch, Galiläisch und Babylonisch-Aramäisch) vorgestellt und schließlich die Methodenfrage, wie diese Texte zu analysieren wären, aufgeworfen. – *II. Teil: Die talmudische Literatur:* Talmud heißt nichts anderes als ,,Lehre", näherhin die Lehre zur Torah, mit Anwendungen der mosaischen Vorschriften auf das sich stets wandelnde Leben; daher mehrere Schichten der Entwicklung: die erste schriftliche Zusammenfassung nennt man Mišnah (Überlieferung), die um 200 n. Chr. in Palästina ihren Abschluß fand. Das Leben ging aber weiter und verlangte neue Novellierungen, die im Talmud im engeren Sinn kodifiziert wurden. Die Schultraditionen Palästinas wurden im Talmud jerûšalmi, jene des Zweistromlandes im Talmud babli zusammengefaßt. – *III. Teil: Midrašim:* Neben der Gesetzesliteratur entfaltete sich auch eine sehr reiche exegetische Literatur zu den einzelnen biblischen Büchern. Obwohl diese Kommentare sehr spät datiert werden, liefern sie wertvolle Einblicke in das Schriftverständnis der Rabbinen. Die wichtigsten Midrašim werden einzeln dargestellt.
Diese Neubearbeitung der ,,Einleitung" dürfte nicht bloß für den Judaisten, sondern auch für den Bibliker ein sehr willkommenes Handbuch sein.
Graz *Claus Schedl*

STEMBERGER GÜNTER, *Der Talmud*. Einführung – Texte – Erläuterungen. (324.) Beck, München 1982. Ln. DM 45.–.

Wer das geschichtlich gewordene Wesen des Judentums begreifen möchte, müßte sich mit dem Talmud einlassen: für die Orthodoxen ein ,,Meer von endloser Weite und abgründiger Tiefe", für andere Betrachter ,,ein Dickicht religions-gesetzlicher Diskussionen, in dem man sich rettungslos verirrt" (Einleitung 7). – Die hier vorgelegten Auswahltexte könnten aber zu einem selbständigen Urteil verhelfen, das weder von Begeisterung noch von Ablehnung geprägt ist, sondern auf Kenntnis der Quellen beruht.
Der *I. Teil: Entstehung, Wesen und Inhalt des Talmud* bringt in verständlicher Sprache all das, was Verf. in der Neubearbeitung von STRACK: ,,Einleitung in Talmud und Midraschim" mit wissenschaftlicher Akribie vorgelegt hat (Vgl. Besprechung!). – Der *II. Teil: Ausgewählte Texte* vermittelt tatsächlich einen Geschmack von dem, was Talmud ist: I. Traditionskette: Hier erfährt man, daß Talmud keine Literatur im üblichen Sinn, sondern eine Sammlung von Lehrsprüchen (Logien) aus dem Munde verschiedener Rabbinen aus verschiedenen Zeiten ist; das einigende Band bildet die Torah des Moseh, die je neu exegesiert und dem Wandel der Zeiten angepaßt wurde. Es gibt drei Arten solcher Logien. – II. Halachische Texte: Diese betreffen gesetzliche Bestimmungen für den jüdischen Lebensweg (= halakkah). Dafür wurden bestimmte Regeln für die Erklärungsmethoden entwickelt. – III. Haggadische Texte: Auch die biblischen Erzählungen (= haggadah) waren beliebter Stoff für legendenhafte Ausschmückungen. – IV. Eine geschlossene Texteinheit: Hier wird der Traktat Jebamôt = Schwagerehe (61 b–64 a) in neuer Übersetzung gebracht. – Das Verständnis der vorgelegten Texte wird durch einführende Erklärungen erleichtert.
Vf. versucht dieses ,,steinerne Gebirge" positiv zu verstehen und zu deuten. Trotzdem wird man den Eindruck nicht los, daß die altjüdischen Gelehrten bereits durch den Talmud jenen ,,Zaun" um das Judentum aufrichteten, der in der historischen Weiterentwicklung zur Ghetto-Mauer wurde.
Graz *Claus Schedl*

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.

Die Vf. ist Dozentin am Seminar für Theologie und ihre Didaktik der Univ. Köln. Das Buch ist in ihrer langjährigen Arbeit am ,,Theologischen Fernkurs für junge Erwachsene" gereift. Ihre Aussagen stammen von der neuesten exegetischen Literatur, vor allem greift sie auf den großen Kommentar zu Genesis 1–11 von Claus Westermann zurück. Die Autorin arbeitet die verschiedenen Quellen der ersten Kapitel heraus, dann erklärt sie die zentralen Symbole wie

Baum, Garten, Schlange aus dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Sie geht dabei den Relikten der alten Mutter-Religionen nach, die sich im Vater-Gott-Glauben Israels noch finden. Schon in diesen mehr theoretischen Untersuchungen sind religiöse Aussagen der sogenannten ,,Urgeschichte" verpackt. Der Schwerpunkt dieses Buches liegt aber im 4. Kapitel: ,,Die Bedeutung von Genesis 1–3". Man liest selten eine so schöne Deutung dieser Texte, u. z. jeweils auf die Gegenwart bezogen. Sie sollen daher kurz skizziert werden. Der Mensch ist als Partner Gottes geschaffen; als solcher braucht er einen Lebensraum. Gott schafft ihm diesen. Nichts ist darin göttlicher Natur, nichts braucht der Mensch zu fürchten, alles ist zu seinem Dienste da. Gott schafft das Licht als Gegenpol zur chaotischen Finsternis. Was Finsternis und Licht für den Menschen bedeutet, wird gegenwart-bezogen schön aufgezeigt. Gott bändigt auch die Chaosmächte der Urflut, die den Menschen verschlingen und ihm Tod bringen können. Dann aber wird die lebensspendende Kraft des Wassers gezeigt. Gott heiligt den 7. Tag, damit der Mensch nicht untergeht im ewigen gleichen Zeitlauf, sondern daß er sich bereichert und erfüllt, selbst finden und erfahren kann. Die Tiere werden gesegnet, wie später der Mensch, und es wird ihnen die Kraft der Fruchtbarkeit gegeben. Vielleicht schimmert hier die Vorstellung einer ehemals engeren Beziehung von Mensch und Tier durch, ein Ansatzpunkt übrigens auch für die heutige Evolutionslehre und für die Erkenntnisse der Verhaltensforschung. Es ist eine heile Welt, die Gott für den Menschen schafft. Wir erleben sie aber mehr in der Gebrochenheit, Gestörtheit, erfahren eher die Chaosmächte als die Ordnung. Die Antwort, die die Bibel auf diese Frage gibt, beschuldigt nicht Gott, sondern macht den Menschen verantwortlich. Gott hat den Menschen als sein Ebenbild, seinen Partner geschaffen; deshalb hat er ihm Freiheit gegeben, auch ihm gegenüber. Der Mensch existiert als Mann und Frau. Letztere soll seine ,,Hilfe" sein, was nicht ,,Dienstleistungen" meint. Auch keine Unterordnung kann man herauslesen. Beide Partner besitzen zwar unterschiedliche, aber gleichwertige Fähigkeiten. Sehr aktuell wird der Auftrag des Menschen an die Welt dargestellt. Der Mensch hat ihn in der naturwissenschaftlichen und technischen Ausnützung falsch verstanden. Das Ergebnis des Wagnisses des Menschen, das ,,Erkenntnis ohne Liebe" ist (C. Fr. Weizsäcker), das ,,Doppelantlitz" des technischen Phänomens erleben wir heute. Die Aufgabe kann aber nicht totaler Ausstieg aus der technisierten Gesellschaft sein, sondern Beherrschung seiner selbst und dadurch seines Werkes. Das Resümee: Gott will den Menschen und seine Welt nicht so, wie man sie vorfindet. Der Mensch hat die ihm von Gott gesetzten Grenzen überschritten. Er wurde aber dazu verlockt: Verführen und Sich-verführen-Lassen gehören offenbar zur menschlichen Geschichte. Wir lesen die alten Erzählungen, sagt die Verfasserin am Schluß, weil wir darin die Grunderfahrungen des Menschen erkennen und deuten können: Geborgenheit in Gott, Gesegnetsein durch ihn, aber auch Verlassenheit und Gottesferne, Sinn und Sinnlosigkeit, Leben und Tod, Heil und Unheil.

Linz *Sylvester Birngruber*

HENRIX HANS HERMANN, *Unter dem Bogen des Bundes*. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz. (Aachener Beiträge, 11) (328.) Einhard-Verlag, Aachen 1981. Kart. DM 14.–.

Der Sammelband ist ein Ergebnis verschiedener Aachener Akademie-Tagungen in letzter Zeit. Der Herausgeber ist überzeugt, daß der Leser ,,über die Konvergenz und den untergründigen Zusammenhalt der einzelnen Beiträge erstaunt sein" wird (11). Die innere Einheit des Buches und seiner Themen ist in der Tat (besonders in den ersten drei Teilen) gelungen: 12 jüdische und 7 christliche Autoren teilen sich in der Aufgabe, geschichtlich relevante Persönlichkeiten neu aufscheinen zu lassen, heutige jüdische Erfahrungen in ihrer Vielschichtigkeit darzustellen, christlich-jüdische Probleme und Hoffnungen aufzuzeigen und vorbildliche Predigten zu entwerfen, um die Menschen auf christlich-jüdische Möglichkeiten und Anliegen aufmerksam zu machen.

Es ist einleuchtend, daß man sich in der Kaiserstadt Aachen Gedanken über Karl den Großen und die Juden machte. Karls Königtum war ja von alttestamentlichen Motiven geprägt. Die renovatio seines Reiches sollte nach biblischen Mustern geschehen. Daher stammt seine Förderung der Juden, die ihm überdies als Träger von Bildung, Tradition und Ethik wichtig waren. Raymund Kottje schreibt über Karl den Großen und die Juden in seinem Reich (11–33), David Flusser über die Judenfrage aus der Sicht Karls des Großen (34–46). Ein weiterer Aufsatz über das Mittelalter stammt von Barry S. Kogan: Sorgt Gott sich wirklich? Saadja Gaon, Juda Halevi und Maimonides über das Problem des Bösen (47–73). Die Positionen jüdisch-mittelalterlicher Religionsphilosophen dem Leid gegenüber schließen sich stark – wenn auch nicht eingestanden – an christliche Gedankengänge an. Aus dem Aufsatz von Michael A. Meyer, Abraham Geigers historisches Judentum (74–78) und aus andern Passagen dieses Sammelbandes sieht man, daß das liberale Judentum des 19. Jhs. derzeit in den USA am gründlichsten erforscht wird. Ganz hervorragend ist Gotthard Fuchs, ,,. . . lautlos geschrien, daß es anders sein soll" – Theologische Anmerkungen zur Lyrik Paul Celans (108–132). Celan ist der erstrangige Lyriker und Betroffene des Holocaust. Fuchs analysiert ihn nicht nur theologisch, sondern auch bis in seine Familie und in seine Geistesverwandten hinein (Th. W. Adorno, Nelly Sachs etc.).

Hier kann nicht auf alles eingegangen werden. Unverzichtbar ist aber die Erwähnung von Jakob J. Petuchowskis, Arbeiter in demselben Weinberg-Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums (204–215); von Wilhelm Breuning, Der nie gekündigte Bund – Fundament für ein

geistliches Gespräch (216–234) und von Schalom Ben-Chorin, Dein Reich komme – Reich-Gottes-Erwartungen in jüdischer und christlicher Sicht (235–249). Petuchowski macht seine bisher profiliertesten Bemerkungen zu einer jüdischen Theologie des Christentums. Er weist auf verschiedene jüdische und christliche Geschichtsklitterungen und Ideenverengungen hin. Es gehe aber darum, ,,daß sich aus der gemeinsamen hebräischen Bibel – von Gott gewollt – zwei verschiedene legitime Religionen entwickelt haben, das Judentum und das Christentum, die sich ihre Existenzberechtigung nicht gegenseitig absprechen dürfen – ja, die sich im Gegenteil ihres unlösbaren Zusammenhangs im göttlichen Plan die Zeit und Ewigkeit bewußt werden sollen" (210 f). Wilhelm Breuning gibt eine ausgewogene Deutung der Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980. Da dieses Dokument oft mißverstanden und unterschätzt wird, sind Breunings Ausführungen notwendig. Schalom Ben-Chorin zeigt, wie wichtig die Reich-Gottes-Erwartung für Judentum und Christentum ist, und wie Juden und Christen diese Erwartung immer wieder in den Hintergrund schoben, verharmlosten oder pervertierten. – Der von Henrix herausgegebene Sammelband bietet einen gültigen Überblick über heutige Gesprächstendenzen und -möglichkeiten zwischen Christen und Juden.

Luzern *Clemens Thoma*

KINET DIRK, *Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des AT.* Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 104. (170.) Kath. Bildungswerk 1981. Kart. DM 26,80.

Der Verfasser dieses Buches in der Reihe ,,Stuttgarter Bibelstudien" zeigt auf, welche Bedeutung die Entdeckung der Stadt Ugarit für die Kenntnis des Alten Orients und für das Verständnis des Alten Testaments hat.

Die Studie beginnt damit, wie der in der Archäologie sehr häufige Zufall ab 1928/29 zu Ausgrabungen am Tell Ras Schamra führte. 1932 konnte dieser Tell mit der Stadt Ugarit identifiziert werden. Ugarit war aus anderen altorientalischen Texten bekannt.

Im folgenden gibt der Verfasser einen ausführlichen Überblick über die Geschichte Ugarits von der prähistorischen Zeit (7. bis 6. Jh. v. Chr.) bis zum Untergang der Stadt um 1200 v. Chr. Nach einer Dar- und Vorstellung der Sprache Ugarits (mit einem Abriß über die Geschichte der Entzifferung und mit dem abgedruckten ugaritischen keilschriftlichen Alphabet) wendet sich der Autor der Literatur Ugarits zu: Eine Aufzählung der gefundenen Texte und die Klassifizierung derselben leitet über zur Interpretation der Ba'al-Texte und des Ba'al-Zyklus. Hier wird die Schwierigkeit einer eindeutigen Auslegung aufgezeigt: ,,Die Interpretation vieler Einzelfragen aus dem Ba'al-Zyklus ist in der Ugarit-Forschung sehr umstritten. Um so schwerer tut man sich bei der Gesamtinterpretation dieses unvollständigen und uneinheitlichen Textes" (S. 80). Dann wird jedoch eine Interpretation versucht. Das Kapitel ,,Religiöse und literarische Texte aus Ugarit" zeigt, daß das vorwiegende Thema dieser Texte die Fruchtbarkeit ist; aber auch ein Text ,,Wie auch der Vatergott Il sich betrinken kann" (,,Moral dieser Geschichte": ein ,,Ratschlag für diejenigen, die sich einen Rausch angetrunken haben") und akkadische Weisheitstexte sind zu finden. Nach der Deutung von zwei Heldenbzw. Königsepen (Krt-Epos und Aqht-Epos) zeigt der Verfasser die Bedeutung der ugaritischen Literatur für das Verständnis des Alten Testaments: Sie ist das erste größere literarische Zeugnis von Religion, Kultur und Gesellschaft im syro-palästinischen Raum, in dem Israel seßhaft wurde. Obwohl die wichtigsten ugaritischen Texte aus dem 14. Jh. vor Chr. stammen, Israels Landnahme aber zwei bis vier Jahrhunderte später anzusetzen ist, kann die ugaritische Literatur angesichts der Stabilität von altorientalischen Bräuchen und Anschauungen ein wichtiger Vergleichspunkt für die semitische Sprachwissenschaft und für die vergleichende Religionswissenschaft (Gottheiten, Kult, Gottesbild) sein. Wie differenziert man dabei vorgehen muß, zeigt der Verfasser bei einem Vergleich von ugaritischem und alttestamentlichem Gottesbild auf (S. 149).

Die gut lesbare Studie ist jedem zu empfehlen, der daran interessiert ist, die Kultur und das religiöse Erbe kennenzulernen, das den biblischen Glauben in Konfrontation oder Assimilation beeinflußt hat.

Linz *Roswitha Unfried*

SCHMITT ARMIN, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel.* Eine Strukturuntersuchung (BWANT 114) (166.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 32.–.

In der ,,Einführung" (2–15) bespricht der Verf. kurz die Mantik, die Ekstase und die ,,Prophetie" in der Umwelt des AT und macht darauf aufmerksam, daß besonders Mari einen Gottesbescheid kennt, der wie in der israelischen Prophetie nicht nur Heilszusagen, sondern auch Kritik und Schelte enthält. Da die Blütezeit Maris noch in die Patriarchenzeit fällt, von Mari religiöse und kulturelle Einflüsse weit in den Raum ausstrahlen, in dem die protoisraelitischen Stämme lebten, und die soziologischen Verhältnisse denen des frühen Israel ähnlich sind, ist zu erwarten, daß die Mari-Prophetie zur Vorgeschichte der atl. Prophetie gehört. Darum hat sich der Verf. die Aufgabe gestellt, ,,den Gottesbescheid als Teil" der Maribriefe mit prophetischem Inhalt ,,zu analysieren und nachzufragen, ob ein Pendant dazu in der atl. Literatur nachweisbar ist" (14).

In einem 1. Kapitel untersucht er den Gottesbescheid mit den Elementen Vorwurfsfrage, Befehl und Heilswort (16–33). Dabei vergleicht er ARM HC A. 15 mit Jes 1,10–20 und Hag 1,15b – 2,9. – Das 2. Kapitel behandelt den Gottesbescheid mit den Elementen Bedrohliche Situation, Mahnung

und Heilswort, wobei die Maritexte ARMT X 7 und X 50 mit Ri 4,1–9 und 2 Kön 19,1–7 = Jes 37,1–7 verglichen werden (34–49). – Im 3. Kapitel geht es um die Elemente Vorwurfsfrage und Unheilswort in ARMT XIII 23 bzw. Jes 22,15–19 und 2 Kön 1,2–8.17aα (50–64), im 4. Kapitel um die Elemente Erinnerung an frühere göttliche Wohltaten, Konditionalsatz mit Unheilswort und Konditionalsatz mit Heilswort in ARM HC A. 1121 bzw. Ex 19,3b–8 und 1 Kön 9,1–9 (65 – 87). – Das 5. Kapitel ist dem Gottesbescheid als selbständige Mahnrede ohne Zukunftsaspekt in ARMT II 90 und III 40 bzw. 1 Kön 12,21–24 gewidmet (88–100), das 6. Kapitel dem Drohspruch gegen Fremdvölker mit Hinweis auf Verfehlung plus Unheilswort oder Heilswort in ARMT X 6 und 80 bzw. Jes 10,5–19 und Ez 25,1–17 (101–128). Jedes Kapitel ist gleich aufgebaut: Texterläuterungen, Strukturuntersuchung, Ergebnisse. Ein „Schlußwort" faßt die Ergebnisse zusammen: Die Gottesbescheide in den „prophetischen" Maritexten und in Texten der atl. Propheten weisen eine auffallende Übereinstimmung in der Struktur auf, die sich zwar nicht aus einer direkten Abhängigkeit der atl. prophetischen Texte von solchen aus Mari, wohl aber vielleicht aus „im Volk lebendiger Tradition" und aus der „Gemeinsamkeit des Denkens und Sprechens" erklärt (131). So bleiben die Maritexte „eine ausgezeichnete Interpretationshilfe für bestimmte Formen des Gottesbescheids in Israel" (134). Die Maritexte sind für den Exegeten der biblischen Prophetenbücher ein unentbehrliches Vergleichsmaterial, auch wenn sich im Inhalt bedeutende Unterschiede nicht leugnen lassen. „Die sittliche Botschaft der Propheten Israels erreichte einen einsamen und einmaligen Höhepunkt, zu der sich in der Umwelt bis jetzt kein Analogon finden läßt" (129).

Der Verf. hat mit dieser Untersuchung zweifellos einen bedeutenden Beitrag zur Prophetenforschung geleistet. Die Beweisführung wäre freilich überzeugender gewesen, wenn die betreffenden Maritexte wenigstens in den für einen Vergleich entscheidenden Partien im Wortlaut wiedergegeben wären. Der Verf. setzt aber offensichtlich voraus, daß der Leser die Texte vor sich hat. Die Lektüre wird erschwert, wenn man, womöglich erst aus einer Bibliothek, die Texte erst suchen muß. Die Wiedergabe der Texte hätte den Umfang nicht wesentlich vermehrt. Der Band wird abgeschlossen durch ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Bibelstellenregister und ein Verzeichnis der Maritexte.

München *Josef Scharbert*

ITTMANN NORBERT, *Die Konfessionen Jeremias.* Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten. (Wissenschaftl. Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 54) (211.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1981, Ln. DM 45.–.

Jeremias Gebete, die sogen. Konfessionen (11,18–12,6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23 und 20,7–18), zu denen es in der übrigen proph. Literatur kein Analogon gibt, sind ein vieldiskutiertes Problem. Die vorliegende Münchner Diss. möchte die alte Frage weitertreiben, ob diese so „privat" anmutenden Texte nicht doch wesentlich mit der Verkündigung des Propheten zusammenhängen und deshalb für die Interpretation seiner Botschaft entscheidend sind. Zunächst legt sich der Verf. in einem text- und literarkrit. Abschnitt sein Fundament, spätere Bearbeitungen werden vom Grundbestand abgehoben. Dieser aber ist: 11,18–20.22–23a; 12,1–3.4b–6; 15,10–11.15–20; 17, 14–18; 18,18–22 und 20,7–11.13. Die anschließenden „formanalytischen Beobachtungen" gliedern die Texte weiter in zwei Gruppen, einer frühen, zu der 18, 11 und 12 gehören, und zwar in dieser Reihenfolge, und einer späteren mit 17 als Übergang, 15 und 20, in der nicht mehr die Feinde im Vordergrund stehen, sondern die Beziehung des Propheten zu seinem Gott. Mit dieser Analyse schließt der erste Teil. Der zweite versucht nun, die Thematik der Konfessionen in den größeren Rahmen der Verkündigung hineinzustellen. Dabei geht es bei der ersten Gruppe darum, aus den skizzierten Situationen der Anfeindung zu erheben, wer die Gegner Jeremias sind. Der Verf. meint aufgrund von Vergleichen (vor allem mit Kap 23), die Feinde im Kreis der Heilspropheten ansiedeln zu können. Die zweite Gruppe der Texte ist anders gelagert. Nach I. erkennt Jeremia, daß die Gegnerschaft sich auf das ganze Volk ausdehnt. Damit ändert sich nicht nur die Einstellung des Propheten gegenüber seinen Hörern, sondern die allgemeine Ablehnung, die er erfährt, bedingt zugleich fundamentale Zweifel an seiner eigenen Sendung, die schließlich sogar das Gottesbild in Frage stellen. Den Weg aus dieser Problematik lassen diese Texte insofern erkennen, als sie aufzeigen, wie Jeremia im Nachdenken über seine Hörer die Unabwendbarkeit des Gerichts einsieht und dabei die – auch für ihn – gegebene Unerreichbarkeit Gottes zur Kenntnis nehmen muß. Freilich ist – das zeigt der Verf. in einem eigenen Kap. gut auf – dieser Erkenntnisprozeß von verschiedenen Leidenserfahrungen, vom Leiden unter Ablehnung und Verspottung, vom Leiden an seinen Zweifeln bis hin zum Leiden an Gott begleitet. Er bewirkt aber in Jeremia das Wachsen eines neuen Prophetenverständnisses, zu dem dieses Leid wesentlich gehört. Weil aber der in diesen Texten dokumentierte Prozeß engstens mit der Berufsausübung verflochten ist, können und müssen die Konfessionen als Teil der Verkündigung, aber auch als Schlüssel dazu gesehen werden. Mehr kann von der Fülle der wertvollen Beobachtungen dieses Buches hier nicht gebracht werden. – Fragt man, ob diese Gesamtschau auch in jedem Fall überzeugt, muß der Rez. zumindest seine volle Zustimmung verweigern. Zunächst ist zu bedauern, daß die nach 1976 erschienene Literatur nicht eingearbeitet wurde, obwohl das Buch erst Ende 1981 erschien. Gewichtiger aber sind die Bedenken, die man zur text- und literarkrit. erarbeiteten Grundlage anmelden muß, so z. B. bei 12,4a; 12,6; 15,11–12; (ganz zu schweigen von 15,13–14)

18,23 und 20,12. Die Begründung bei der letztgenannten Stelle lautet, daß bei der Einfügung dieses Verses „die Intention gerade dieser letzten Konfession verkannt" (54) wurde. Dahinter scheint die bedenkliche Ansicht zu stehen, die Ergänzer hätten trotz des Vorteils der Muttersprache und der zeitlichen Nähe weniger Gefühl für den Text gehabt, als wir nach 2½ Jahrtausenden! Ähnliche Fragen drängen sich zu der im formanalytischen Teil erarbeiteten Reihenfolge der Texte auf. Daß ausgerechnet 18 mit 11 und 12 zusammengehören und trotz der „eröffnenden" Aussage von 11,18 der erste Text sein soll, müßte stärker begründet werden. 17 hat wohl eine Wendepunktfunktion (vgl. die signifikanten Formulierungen von 11,18; 17,14 und 20,7!), aber in die andere Richtung! Was ist schließlich der Sinn der gegenwärtigen Reihenfolge? Darf man sie sosehr außer acht lassen? Kam sie nur – wie die Plazierung von 20,14–18 (vgl. 195) – bedingt durch vorgegebene Textkomplexe zustande?
Diese Fragen sollen den Gesamtwert der Arbeit nicht schmälern, aber sie zeigen vielleicht, daß man im Gespräch mit Ittmann, und zu einem guten Teil auch aufbauend auf ihn, weitergehen kann.

Graz *F. Hubmann*

AUGUSTIN MATTHIAS / KEGLER JÜRGEN (Hg.), *Das Alte Testament als geistige Heimat.* Festgabe für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag. (Europäische Hochschulschriften, XXIII/177). (135.) Peter Lang, Frankfurt a. M.–Bern 1982, Kart. sfr 31.–.

Anläßlich des 70. Geburtstages des bekannten Heidelberger Alttestamentlers hat ein Kreis von jüngeren Schülern, der den Dank nicht in der großen Festschrift abstatten konnte, die vorliegende Publikation herausgebracht. Ihr erster und größerer Teil umfaßt exegetische Arbeiten. Den Auftakt bildet *M. Augustin*, „Beobachtungen zur chronistischen Umgestaltung der deuteronomistischen Königschroniken nach der Reichsteilung", ein Ausschnitt aus einem umfangreicheren Projekt des Autors über die Besonderheiten chronistischer Geschichtsdarstellung, die hier am Beispiel der spezifischen Beurteilung der einzelnen Könige aufgezeigt wird. *M. Mach*, „Tora-Verleihung durch Engel", geht der Frage nach, ob sich die für Gal 3,19; Apg 7,30–38.53 und Hebr 2,2 immer wieder vorausgesetzte Tradition einer Vermittlung der Tora durch Engel im jüd. Schrifttum nachweisen läßt, und kommt dabei zu einem negativen Ergebnis. *M. Ogushi*, „Der Tadel Jahwes im Alten Testament", resümiert einige Ergebnisse seiner gleichnamigen Dissertation und *J. Kegler*, „Hoffnung in Krisenzeiten", zeigt in einer schönen Textsammlung, wie das Volk Israel gerade in einer seiner schwierigsten Zeiten, im Exil, festgehalten hat an seinem Gott und von daher zu vielfältiger Hoffnung auf Zukunft gefunden hat. Im wesentlichen sind es vier Bereiche: die Hoffnung auf Rückkehr ins Land, auf ein Wiedererstehen Jerusalems, auf eine Neugestaltung der Gesellschaft (mit einer idealen Leitung) und schließlich auf Heil und Frieden für die ganze Menschheit. All diese Bereiche haben jeweils eine eher konkrete Seite, daneben aber auch eine eschatologische mit teilweise paradiesischen Zügen.
Den zweiten Teil der FS bilden Beispiele der Vermittlung bibl. Botschaft im Rahmen kirchlicher Praxis, einer Aufgabe des Theologen und Exegeten also, die dem Jubilar immer ein großes Anliegen war. Somit bringt das Büchlein gut zum Ausdruck, wie H. W. Wolffs Forschung, Lehre und Verkündigung in seinen Schülern weiterwirkt.

Graz *F. Hubmann*

STADELMANN HELGE, *Ben Sira als Schriftgelehrter.* Eine Untersuchung zum Berufsbild des vormakkabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester, Propheten und Weisheitslehrertum. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 6) (XIV + 346.) J. B. C. Mohr, Tübingen 1980. Kart. lam. DM 68.–.

Die in Cambridge begonnene und bei Bo Reicke (Basel) fertiggestellte Dissertation vertritt die These von Ben Sira als priesterlichem Schriftgelehrten. Nach einer ersten gesellschaftlichen Einordnung Ben Sirachs als eines in Jerusalem in einem gewissen Wohlstand (von den Abgaben) lebenden Priesters und Schriftgelehrten und seines Publikums (1–31) untersucht Stadelmann in K. 2: „Ben Siras Stellung zu Priestertum und Kultus" (40–176), die von der Hochschätzung für Priestertum und Kult zeugenden Texte Sir 7,29–31 (Gottes- u. Priesterverehrung und Abgaben an die Priester); 31,21–32,20 (Traktat über den Opferkult); 38,9–11 (religiöses Verhalten im Krankheitsfall) und 45,23–26 (über die Übernahme des Davidsbundes von den aaronitischen Hohepriestern). Für St. erschließen sich die Texte am besten unter der Voraussetzung, daß Ben Sira selber Priester war. K. 3: Prophetentum und Schriftgelehrsamkeit bei Ben Sira (177–270) versucht am Beispiel der Prophetie im Väterlob die (zeitlich begrenzte) Funktion der Prophetie im Dienst des Priestertums zwischen Beginn (Mose–Aaron–Pinhas) und Gegenwart (Simon) zu zeigen. Anhand von Sir 38,34c–39,8 u. 24,23–34 wird das Verhältnis von Schriftgelehrsamkeit, Inspiration und Prophetie bei Sirach behandelt: 39,6–8 zeichnet Ben Sira den Sonderfall eines inspirierten Schriftgelehrten in der Tradition des inspirierten Weisheitslehrers; für die Verbindung der aus dem Torahstudium gewonnenen Lehre mit dem Prophetenwort in 24,32 f vermutet er hingegen priesterlichen Hintergrund. K. 4: Schriftgelehrsamkeit und weisheitliche Volkserziehung (271–309) hebt die Verteidigung der Positionen priesterlicher Schriftgelehrten anhand von Sir 45,6–22; 45,25e–26 und 38,33cd (vgl. 45,17) gegenüber den Laien hervor, aber auch Sirachs Versuch, zur Volkserziehung und Bildung beizutragen.

Die These des Buches von Ben Sira als priesterlichem Schriftgelehrten läßt sich an den behandelten Texten zwar nicht zwingend beweisen (vgl. die kritische Rezension von Beentjes in Bijdragen 1982, 191 – 194 mit Hinweisen auch auf Literaturmängel, die noch fortgesetzt werden könnten; so fehlt z. B. auch der Kommentar von Segal) sie scheint mir dennoch, wenn das weisheitliche Element nicht unterschätzt wird, ernster Beachtung wert. J. F. A. Sawyer hat u. a. auf die zadokidisch-priesterlichen Namen Ben Siras verwiesen (8th World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1981). Trotz mancher Fragen (Ist 38,33 wirklich Polemik des Priesters gegen Laien? Ist 24,33 nicht ebensogut von weisheitlicher Inspiration zu verstehen wie 39,6?) bietet die Arbeit reiches Material zu einzelnen Perikopen sowie lesenswerte Exkurse: u. a. zur Vergeistigung des Kultes im Judentum und zur Sühnekraft ethischen Handelns im Zusammenhang mit Sir 31,21 – 32,20; interessant auch der Versuch der Einordnung der Propheten in Ben Siras Geschichtsschau. Insgesamt ein vielfach anregender Versuch zum schwierig zu fassenden Gesamtbild Ben Siras.

Graz *Johannes Marböck*

BEENTJES, Pankratius Cornelis, Jesus Sirach en Tenach (mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache). Een onderzoek naar en een classificatie van parallellen, met bijzondere aandacht voor hun functie in Sirach 45: 6–26. (XIX + 218), Selbstverlag 3438 TT NIEUWEGEIN, broschiert.

Die Dissertation über Jesus Ben Sira und die hebräische Bibel stellt im Interesse einer sachgerechten Beurteilung der schriftstellerischen Arbeit Ben Siras vorerst das methodische Kriterium auf, daß von Parallelen zum Alten Testament nur gesprochen werden kann, wenn beidemale ein ähnlicher Kontext vorliegt. Anhand zahlreicher Beispiele wird die kritische Beurteilung von Parallelen verschiedenster literarischer Gestalt vorgestellt (Sirachtexte mit und ohne Einleitungsformeln; Umkehrung der ursprünglichen Wortfolge). Besondere Beachtung verdient, daß von 53 einmalig bei Sir und im Alten Testament vorkommenden Wortverbindungen auf Grund des Kontextes nur 10 sicher als Rückgriffe Ben Siras auf das Alte Testament gelten können (2 im Gebet Sir 36, 8 in Sir 42 – 50!). D. h. Ben Sira formuliert weitaus eigenständiger als weithin angenommen und geht mit der atl. Bibel sehr überlegt und sparsam um. Sir 45,6–22, die Beschreibung der Hohenpriester Aaron und Pinchas, wird als Beispiel solchen Umgangs ausführlich behandelt (175–204): Höhepunkt und Ziel der Geschichtsschau ist nach Sir 50 der Fortbestand der Dynastie des Hohenpriesters Simon, als Zeichen der Fortsetzung von Gottes Handeln an Israel.
Beentjes Arbeit ist ein methodisch fruchtbarer Beitrag zur Sirachforschung, nicht nur zur Textkritik, Bibelgebrauch und literarischer Eigenständigkeit, sondern auch zur Theologie des Buches.

Graz *Johannes Marböck*

JEREMIAS JÖRG / PERLITT LOTHAR (Hg), *Die Botschaft und die Boten*. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag, (426.) Neukirchener-V., Neukirchen–Vlujn 1981. Ln. DM 68.–.

Breite und Tiefe des Gelehrten und persönliches Engagement des Predigers und Seelsorgers finden in dieser FS für den Heidelberger Emeritus für AT ein selten geschlossenes und würdiges Echo.
Die Beiträge zu den Themenbereichen Tetrateuch – Deuteronomismus – Prophetie – Anthropologie bezeugen die Fruchtbarkeit der Arbeiten von H. W. Wolff für die atl. Wissenschaft. Sie stellen geradezu einen exemplarischen Überblick zu wesentlichsten Themen gegenwärtiger Arbeit am AT dar. Dem Rezensenten bleibt nur die undankbare Wahl, aus der Fülle des Lesenswerten den einen oder anderen Impuls hervorzuheben.
So führt z. b. F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte (11–28) mitten hinein die gegenwärtige Pentateuchproblematik um den Jahwisten und regt an, die Beziehungen zwischen der Urgeschichte und der Segensverheißung Gen 12,1–3 kritisch zu überprüfen. R. W. Klein, The Message of P (57–66) versucht mit der Thematik vom Gedenken Gottes als Grund der Hoffnung eine mehr dynamische Sicht der Priesterschrift. R. Rendtorff, N. Lohfink, W. Brueggemann, K. Koch behandeln Fragen um das Dtn (Erwählung) und das deuteronomistische Geschichtswerk (Kerygmata, Sozialkritik, Prophetenschweigen). Die Mitte der FS gilt entsprechend dem Lebenswerk von H. W. Wolff unzweifelhaft den Propheten. Unter dem Titel „Frucht und Anfechtung des Propheten" umspannt Zimmerli Wirken und Schicksal der Propheten von der Anfechtung hin zu ihrer Frucht. H. J. Hermisson entfaltet das Motiv vom Lohn des Propheten in den Gottesknechtliedern: der Lohn des Knechtes ist ganz und gar im Erfolg JHWHs aufgehoben, der seinen Heilsplan mit dem Geschick des Knechtes verbunden hat. Unter den Amosstudien (R. Bach, H. J. Boecker) sei A. J. Bjoerndalen, Jahwe in den Zukunftsaussagen des Amosbuches, hervorgehoben: Ziel der prophetischen Gerichtsankündigung ist die Darstellung Jahwes, seines Rechtswillens und seiner Macht. Ch. Hardmeier bietet eine hilfreiche Reflexion zum Auseinandertreten zwischen der positiven Verkündigungsabsicht Jesajas und der tatsächlichen Wirkung seiner Verkündigung nach Jes 6. J. Jeremia entwirft anhand des Themas „Umkehr" (šub) eine anregende Skizze zum Werden der Theologie des Hoseabuches. O. H. Steck greift in seinen Überlegungen zur Apokalyptik – m. E. sehr zu Recht – die Frage nach ihrer Entstehung auf dem Boden der Weisheit (G. von Rad) wieder auf.
Unter den Beiträgen zur Anthropologie und Weisheitsliteratur (Gerlemann, Gerstenberger, Habel, Lauha) scheint u. a. die These von R. Albertz interessant, das Ijobbuch sozialgeschichtlich als Ausdruck und Hilfe für die in die Krise geratene fromme Oberschicht des 5. Jh. v. Chr. zu verstehen. – R. Bohren, dem sollen die Tage jung bleiben (1–10) zum Beginn und L. Perlitt,

Wovon der Mensch lebt (Dtn 8,3b) (403–426) zum Beschluß des Bandes stellen mehr als eine äußere Klammer die innere Einheit von Botschaft und Boten im Leben und Werk von H. W. Wolff dar: die faszinierende Skizze der Persönlichkeit von H. W. Wolff durch R. Bohren und Perlitts meisterliche Exegese von Dtn 8,3, in der sichtbar wird, wie harte Arbeit am Wort sich unter der Hand zum Brot wandelt, von dem Mensch und Welt leben.
Das Studium dieser Festschrift stellt weit über eine Fülle exegetischer Impulse hinaus eine große persönliche Bereicherung des Lesers dar.
Graz *Johannes Marböck*

MIGSCH HERBERT, *Gottes Wort über das Ende Jerusalems.* Eine literar-, stil- und gattungskritische Untersuchung des Berichtes Jeremia 34,1 – 7; 32,2 – 5; 37,3 – 38, 28., Österreichische Biblische Studien Nr. 2 (228.), Österr. Kathol. Bibelwerk Klosterneuburg 1981, Kart. S 310.–, DM 45,60.

In Weiterführung der Hypothese von N. Lohfink von Jer 26 und 36 als einer ursprünglichen literarischen Einheit versucht vorliegende Studie, Jer 34,1 – 7; 32,2 – 5; 37,3 – 38,28a literarkritisch und stilistisch als eine ursprüngliche Abfolge und als Fortsetzung von Jer 26,36 aufzuweisen. Die These einer die Fremdberichte umfassenden ,,Baruchschrift" wird damit in modifizierter Form wieder aufgestellt. Die einzelnen Schritte der Untersuchung (Textkritik und Übersetzung, Literarkritik, Analyse des Textes, Struktur, Stilistik, Geprägte Elemente, Ziel, Horizont des Berichtstextes, Gattung des rekonstruierten Textes, Chronologie der Ereignisse, forensischer Hintergrund des Berichtstextes) sind unter der Leitung von G. Braulik mit Sorgfalt und großem Methodenbewußtsein durchgeführt. Aussageziel des ,,Berichtes" ist: Zidkija hätte die totale Zerstörung Jerusalems verhindern können, hat sich aber aus persönlicher Furcht bis zuletzt gegen das Wort Jahwes gestellt (235).
Fragen betreffen u. a. die starke Bevorzugung der LXX (im Anschluß an Janzen) bzw. die Notwendigkeit vorgenommener Änderungen von MT nach LXX. Erst umfassendere Studien zur Redaktionsgeschichte werden ein abschließendes Urteil zur vorgelegten Hypothese ermöglichen. – Dieser Band der ÖBS wird vor allem für die Jeremiaforscher von Interesse sein.
Graz *Johannes Marböck*

ZIMMERLI WALTHER, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie.* (Theologische Wissenschaft, Bd. 3) (232.) Verlag Kohlhammer, Stuttgart, vierte durchgesehene und ergänzte Auflage 1982. Kart. lam. DM 29,80.

Die in dieser Zeitschrift 121 (1973) 280 f von Alfons Deißler vorgestellte erste Auflage wurde in der zweiten Auflage um den Abschnitt über die Theologie des Chronisten (159 – 161) erweitert; das Kapitel über die Apokalyptik erfuhr eine fast völlige Neubearbeitung. Die zur Besprechung vorliegende leicht überarbeitete und in den Literaturangaben ergänzte Neuauflage dieser reifen Frucht des Lebenswerkes des emeritierten Göttinger Alttestamentlers hat sich in 10 Jahren selbst reichlich empfohlen. Auch in der gedrängten Gestalt und Sprache eines Lehrbuches wird auf Schritt und Tritt die verhaltene Leidenschaft für das spürbar, was für Zimmerli die Mitte des Alten Testaments darstellt:
,,Der geschichtliche Weg Israels von seiner Gründung her durch seine Existenzkrise hin zur Öffnung auf kommende Hoffnung enthüllt, was es ist um Jahwe, den Gott Israels, den Lebendigen, Freien, von dem das Alte Testament redet" (9.).
Graz *Johannes Marböck*

BIBELWISSENSCHAFT – NT

KAHLEFELD HEINRICH, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium.* (207.) Knecht, Frankfurt/M. 1981, Kln. DM 32.–.

In unveränderter Form ist in einer Sonderausgabe ein Jahr nach Kahlefelds Tod sein Buch ,,Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium" neu aufgelegt worden, und zwar in unveränderter Form, ,,damit die ursprüngliche Auslegungsweise des Verfassers in ihrer Überzeitlichkeit rein erhalten bleibe: das wissenschaftlich verantwortete Hören und der lebendige Umgang mit der Schrift und in ihren Hörern – zwei Wesensmerkmale, die der Spiritualität Heinrich Kahlefelds ihr unverwechselbares Gesicht gegeben hat".
Fast vor 20 Jahren (1963) sind zum ersten Mal die ,,Gleichnisse und Lehrstücke" erschienen. Seither hat sich in der Evangelienforschung zwar manches geändert, die Substanz von Kahlefelds Auslegung blieb jedoch davon unberührt. Dies begründen Franz Schnider und Werner Stenger in ihrer Einführung.
Die Auslegung fragt nach dem Gehalt der Gleichnisse. Darum hat Kahlefeld versucht, den Stoff thematisch zu ordnen, und zwar nach den Themenkreisen: Das Evangelium und seine Kraft, die messianische Zeit, die Mahnung Israels, die Bereitschaft, der Einsatz. Auf diese Weise will er dem Leser ermöglichen, einige Zeit bei einem Thema zu verweilen und zu sehen, wie ein Gleichnis dem anderen beisteht. Im Mittelpunkt der Auslegung steht die geschichtliche Betrachtung des Stoffes, den die kanonischen Evangelien bieten, als Weg zur theologischen Erkenntnis und zur geistlichen Einsicht. Um das Einsichtig- und Durchsichtigmachen der Gleichnisse und Lehrstücke der Evangelien geht es Kahlefeld letztlich. So kann man diese Sonderausgabe, die auch preislich sehr günstig ist, nur begrüßen.
Linz *Siegfried Stahr*

BUSSE U. u. a., *Jesus zwischen arm und reich.* Lukas-Evangelium. (Bibelauslegung für die Praxis 18) (160.) KBW, Stuttgart 1980. Ppb. DM 22,80.

Das Buch will kein Bibelkommentar im herkömmlichen Sinn sein, sondern, wie schon der Titel sagt, eine Hilfestellung für die praktische Bibelarbeit in Bibelrunden und ähnlichen Veran-

staltungen im kirchlichen Raum. Dem entsprechend sind die einzelnen Stellen aufgegliedert. Ein Beispiel soll dies erläutern: Lk 1,26 – 38: Geboren von der Jungfrau. Es wird zuerst einiges über die lukanische Vorgeschichte gesagt, der Begriff Vorgeschichte kritisch beleuchtet und die Bedeutung dieser Textstelle herausgestellt, auch in der Kontrastierung zur Täufergestalt. Unter der Überschrift „Verheißung der Geburt Jesu" wird dann auf etwa einer Seite eine Texterklärung gegeben. Eingefügt werden einige textkritische Notizen. Dem folgt eine Darlegung „Zur Frage der Jungfrauengeburt". Dann kommt die Aufbereitung für die Praxis. Ein Thema wird angegeben („Jesus wird als der Messias und Sohn Gottes verkündet") und ein Ziel („Die literarische Gattung des Textes verstehen und die Glaubensaussage für das persönliche Leben annehmen"). Zur praktischen Arbeit am Text werden hier zwei konkrete Vorschläge gegeben (bei andern Texten auch mehr).
Ähnlich werden alle Lukasstellen aufbereitet, im ganzen 24. Es wird nämlich nicht das ganze Evangelium bearbeitet. Es fallen sogar ganze Kapitel weg, von den andern werden ein bis 3 Themen erarbeitet. Die Auswahl der Themen bestimmt die Zielsetzung: Jesus nach dem Anliegen des Lukasevangeliums als den Anwalt der Armen, der Ausgestoßenen der Gesellschaft jeder Art zu zeigen. In der Textauslegung bleiben die Autoren (Ulrich Busse, Anneliese Bausch, Günter Hegele, Peter Neumann, Wolfgang Schöpping, Werner Ulrich, Redaktion: Hellmut Haug) auf der gediegenen Ebene, die für das Bibelwerk Stuttgart kennzeichnend ist.
Wer mit Runden am Lukasevangelium arbeiten will, kann an diesem Buch eine praktische Hilfe finden.

Linz *Sylvester Birngruber*

BAUDLER GEORG, *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie: Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole.* (292.) Schöningh-Verlag, Paderborn 1982. Kart.

Angesichts der scheinbaren und tatsächlichen Wirkungs- und Erfolglosigkeit der christlichen Verkündigung auf breiter Ebene wird selbstverständlich und notwendig auch immer von neuem die Frage nach einer wirksamen und „heil"samen Verkündigung gestellt. Es wird nach den Gründen der Erfolglosigkeit geforscht, und es werden auch viele genannt. Immer neue Ansätze werden gemacht, nicht selten mit dem Anspruch, nun endlich den Weg oder die Methode gefunden zu haben. Unter diesem allgemeinen Aspekt ist auch das vorliegende Buch zu lesen und zu bedenken. Pauschal gesagt: Es ist ein anregendes und interessantes Buch, relativ leicht lesbar und nicht allzusehr mit nur schwer verständlichem Fachjargon bestückt. Baudler gibt eine Einführung und ist überzeugt, daß er ein ganz gewichtiges Lösungspotential bietet. Freilich wäre dazu gleich ein Bedenken anzumelden: Scheinen inhaltlich erklärte und in ihrer Anwendbarkeit verdeutlichte Begriffe, wie: narrative Theologie und Korrelation nicht allzuleicht den einzig erfolgversprechenden Weg zu ermöglichen? Müssen andere Bemühungen nicht notwendig mehr oder weniger wirkungslos erscheinen? Solch grundsätzlicher Einwand soll nach intensiver Lektüre nicht verschwiegen werden. Das Bedenken wird durch die Tatsache verstärkt, daß Diskussionen über Religionsunterricht und Katechese, Korrelation und Offenbarung, induktives und deduktives Vorgehen, Symbol und Begriff, Erzählen und Verkündigung erneut abgehandelt und mit Akzentuierungen versehen werden, die auch anders gesetzt und begründet werden können. Viele interessante, direkt aufregende Aspekte werden aufgezeigt, die ihrerseits jedoch zur „Widerständigkeit" (ein öfter gebrauchtes Wort) herausfordern und auch zu anderen Feststellungen kommen lassen.
Das Buch selber umfaßt drei Abschnitte und eine längere Einführung, in der drei „Thesen zu Träger, Inhalt und Weg des Lernens im Glauben" aufgestellt und näher erläutert werden. Dazu gilt, daß Thesen zu Diskussion und Antithesen reizen, vor allem, weil nicht selten das Reden direkt apodiktisch ist (häufige Verwendung von „muß"). In einem ersten Abschnitt „Zur Notwendigkeit und Möglichkeit eines symbolisch-narrativen (korrelativen) Umgangs mit christlicher Überlieferung" werden theoretische Begründungen mit echten Verdeutlichungen und Klarstellungen geliefert. Widerständigkeit zeigt sich etwa mit folgenden Fragen: Birgt das umfassende korrelative Sprechen und die weitgreifende Verwendung des „Symbols" nicht die Gefahr des Subjektivismus in sich? Wird Glaube bei solch starker Verwendung von Einsichten der Linguistik und Sprachhermeneutik nicht vollkommen machbar erscheinen? (Vgl. S. 63/64, 67 und 94) Fernerhin wären zu Einzelaussagen zumindest verdeutlichende Rückfragen angebracht (so z. B. S. 81, 83 oder 87 und 101). Der zweite Abschnitt: „Ansätze und Vorschläge zu einem symbolisch-narrativen (korrelativen) Umgang mit wichtigen Komplexen christlicher (katholischer) Überlieferung" will die allgemeinen Aussagen an wichtigen theologischen Schwerpunkten gleichsam verkündigungspraktisch durchexerzieren. Erneut wird eine Reihe von Widerständigkeiten provoziert, die teils in umfassenderen und teils in differenzierteren Fragen und Einwänden artikuliert werden könnten. Sie betreffen unter anderem auch theologische Aussagen. Vor allem erhebt sich die Frage: Kann denn tatsächlich immer und unmittelbar eine Korrelation, wie ausgeführt, hergestellt werden? Wo bleibt der Raum für die Unverfügbarkeit des Glaubens? Der dritte Abschnitt: „Verständnis und Bild der Kirche im symbolisch-narrativen (korrelativen) Umgang mit christlicher Überlieferung" bekundet eine realistische Darlegung der Funktion und Möglichkeit der Institution Kirche, setzt kritische Akzente, läßt aber auch eine gewisse Tendenz zum Subjektivismus oder einseitiger christlicher Individualisierung. Insgesamt ein Buch, das anregende Aussagen macht, zur Stellungnahme herausfordert und auch zu

neuen Wegen anregt. Wer sich um Verkündigung bemüht oder ihr verpflichtet ist, dem sei die Lektüre angelegentlich empfohlen und darüber hinaus jedem theologisch-kirchlich Interessierten.

Passau *Karl Mühlek*

PAX WOLFGANG, *Mit Jesus im Heiligen Land.* (144 S., 76 farb., 52 schwarzweiß Abb.) Paulinus-Verlag, Trier 1980. Ln. DM 24,80.

Prof W. E. Pax wirkt schon lange im Heiligen Land und kennt es sehr gut, ja es ist ihm zur Heimat geworden. Aber dieses Land sollte für jeden Christen echte Heimat sein, weil es die Heimat Jesu war. Wenn man Jesus auch überall in der Welt begegnen kann, im Heiligen Land ist er einem aber besonders nahe. Um uns Jesus noch näher zu bringen, schildert uns der Verfasser die wichtigsten Stätten im Leben Jesu: Bethlehem, Nazaret, Jordan, Wüste, Jericho, Galiläa, Jerusalem, die durch herrliche Bilder illustriert sind. Letztlich will uns dieses Buch helfen, in das Geheimnis Jesu und in das Geheimnis des Heiligen Landes einzudringen.

Linz *Siegfried Stahr*

KEMMER ALFONS, *Gleichnisse Jesu.* Wie man sie lesen und verstehen soll. (128.) (Herderbücherei 875) Freiburg 1981. Kart. lam. DM 5,90.

Jesus hat am liebsten zu seinen Hörern in Gleichnissen gesprochen, denn so haben sie auch am besten seine Botschaft verstanden. Als diese Gleichnisse aber anderen Menschen anderer Kulturen verkündet werden sollten, mußten sie dieser anderen Situation angepaßt, erläutert und gedeutet werden. Die moderne Bibelwissenschaft macht es aber möglich, den ursprünglichen Sinn der Gleichnisse wieder zu erschließen. Man muß daher fragen, was hat Jesus wirklich mit den einzelnen Gleichnissen gemeint, was ist also ihr eigentlicher Sinngehalt? Diese Frage versucht der Verfasser zu beantworten, indem er verschiedene Gleichnisgruppen zusammenstellt und zwar nach den Gesichtspunkten: Die Kraft des Evangeliums, Gegenwart des Heils, Gottes Erbarmen mit den Sündern, wahre Jüngerschaft, Hoffnung auf Gottes Stunde, Ernst der Stunde, letzte Gnadenfrist, entschlossenes Handeln, das vollendete Reich, und sie dann durchgeht. Am Anfang in der Einführung wird nach dem Was und Wozu der Gleichnisse gefragt und über ihre Bedeutung gehandelt und am Schluß über das Gottesreich in den Gleichnissen. Alles aber steht im Dienst zur Hinführung zum Wort Jesu.

Linz *Siegfried Stahr*

GUARDINI ROMANO, *Johanneische Botschaft.* Meditationen über Worte aus den Abschiedsreden und dem Ersten Johannesbrief. (126.) (Herderbücherei 886), Freiburg 1981. Kart. lam. DM 5,90.

Guardini will hier nicht Exegese über Worte aus den Abschiedsreden Jesu und dem 1. Johannesbrief uns vorlegen, sondern in seiner dichterischen Sprache gefaßte Meditationen, die zu den Tiefen der Liebe näher hinführen wollen. Von den Abschiedsreden wählt er u. a. aus: Den Letzten Abend, die Fußwaschung, das Gleichnis vom Weinstock, den Frieden Christi und des Vaters Epiphanie in Christus. Und aus dem 1. Johannesbrief, dem Brief der Liebe: Die Liebe Gottes, Licht der Liebe, Gottesliebe und die Wirrnis der Welt, die Vollendung der Liebe. Dieses Buch will auch heute noch zur geistigen Orientierung beitragen und uns allen zur Metanoia, zur Lebensänderung, helfen.

Linz *Siegfried Stahr*

PLÜGER JOSEF G. / KNOCH OTTO (Hg.), *Einheit im Wort.* Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. (150.) Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1979. Brosch. S 102,60.

„Die Fertigstellung der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift nach achtzehnjähriger Arbeit stellt ein Geschehen dar, das es verdient, durch eine eigene Dokumentation über Anlaß, Zielsetzung, Verlauf, Eigenart und Bedeutung des Unternehmens vorgestellt werden. Es bedeutet wirklich ein Ereignis für die katholische Kirche der deutschsprachigen Diözesen in Europa, daß alle Bischöfe dieses Gebietes sich dazu verständigten, eine einheitliche Übersetzung aus den Urtexten der Bibel für den kirchlichen Gebrauch im Gottesdienst und religiöser Unterweisung schaffen zu lassen und daß dieses Unternehmen trotz vieler Schwierigkeiten zu einem guten Abschluß gelangte" (Vorwort).
Zunächst werden wir über die Erarbeitung, der Einheitsübersetzung des AT und NT, über Zielsetzung, Geschichte, ökumenische Mitarbeit, Erprobung, Revision und Bedeutung informiert und dann über die Entwicklung der Einheitsübersetzung. Auch das ökumenische Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien ist enthalten. Ein weiterer Abschnitt handelt dann über die Sprachgestalt der Einheitsübersetzung. Dann sind noch die Verträge und Beschlüsse zur Einheitsübersetzung abgedruckt und die kirchlichen Aussagen über die Heilige Schrift.
Als Sinnziel hat sich diese Einheitsübersetzung gestellt, Gottes Wort für die Menschen unserer deutschen Muttersprache neu zum Leben und Leuchten zu bringen. Es wäre nur zu wünschen, daß dieses Ziel auch erreicht wird!

Linz *Siegfried Stahr*

DAS NEUE TESTAMENT, *Großdruck.* Einheitsübersetzung. (678.) Kath. Bib.-Werk, Stuttgart 1980, Kln. DM 28.–.

Für diese Ausgabe des Neuen Testamentes in der Einheitsübersetzung in Großdruck werden besonders ältere Leute dankbar sein. Man kann sie aber auch als Vorlesebibel verwenden.

Linz *Siegfried Stahr*

VÖGTLE ANTON, *Das Buch mit den sieben Siegeln.* Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet. (188.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 22.–.

Die ,,Offenbarung des Johannes" ist vielleicht das rätselvollste Buch der ganzen Bibel. Darum ist es auch wie kaum ein anderes bis in unsere Zeit mißverstanden und mißbraucht worden. Wenn es auch das ,,Buch mit den sieben Siegeln" ist, so ist es doch nicht unverständlich. Und es war auch nicht nur aktuell in den Verfolgungszeiten der frühen Christengemeinden, sondern es ist auch aktuell in der Glaubenssituation der gegenwärtigen Christenheit. Denn diese einzige apokalyptische Schrift des Neuen Testamentes will uns auch heute Lebenswichtiges geben: Hoffnung gegen die Resignation, Trost in aller Bedrängnis, Mahnung zur Glaubenstreue angesichts der verführerischen Mächte in dieser Welt, Siegeszuversicht anstelle von Kleinmut. So will diese Sinnerschließung der Johannes-Apokalypse nichts anderes, als dem Glauben der Christen dienen.

Linz *Siegfried Stahr*

ALBRECHT WILHELM / BODEM ANTON / LONA HORACIO, *Die Osterbotschaft in der Theologie und im Religionsunterricht.* (150.) Auer, Donauwörth 1981. Kart. DM 19,80.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten behandelt der Neutestamentler Horacio Lona von der Hochschule der Salesianer in Benediktbeuern das Thema: ,,Die Auferstehung der Toten im Frühjudentum und die christliche Osterbotschaft". Der Vf. zeigt sehr gut das Anwachsen des Unsterblichkeitsglaubens im Judentum auf. Während die Griechen aus ihrer dualistischen Weltanschauung nur an eine Unsterblichkeit der Seele glauben konnten, vertritt die jüdische Anthropologie eine untrennbare Einheit des Menschen. Der Tod bedeutet dann das Ende dieser erfahrbaren Einheit. Die Konkretheit des semitischen Denkens läßt da zunächst an kein jenseitiges Leben glauben und alles muß innerweltlich verrechnet werden: die Guten belohnt und mit Gütern gesegnet, die Bösen bestraft. Und wenn der Mensch stirbt, stirbt der ganze Mensch. Und trotzdem kann sich das jüdische Denken mit der Verfallenheit ins Nichts nicht abfinden. Man fragt sich: War die Macht des Todes größer als die Macht Gottes? So darf der Gerechte auf eine Rettung vom Tod hoffen, auch wenn er sich über das Wie zunächst nicht klar wird. Erst im 2. Jh. v. Chr., in der Begegnung mit dem Hellenismus und dem Aufkommen der Apokalyptik, lassen sich Ansätze für eine neue Antwort auf die Herausforderung des Todes feststellen. 2 Modelle von Jenseitsvorstellungen zeigen sich: Eine Vorstellung ist die der Unsterblichkeit, eine andere die der Auferstehung der Toten. In der Zeit der makkabäischen Kämpfe wird die Frage nach der Gerechtigkeit und Macht Gottes drängend. Man kann an eine innergeschichtliche Rettung nicht mehr glauben. Auch die Messiasvorstellungen wandeln sich, das davidische Königshaus ist ja praktisch untergegangen. Die Rettung des Menschen in einer neuen Welt wird teils mit dem Kommen eines Messias verbunden, teils losgelöst von ihm als Rettungstat Gottes gesehen. Nach dem Buch Daniel werden am Ende der Zeit die Guten auferstehen zum ewigen Leben. In den Makkabäerbüchern kommt der Auferstehungsglaube des AT am klarsten zum Ausdruck. Der Vf. behandelt diesen Glauben auch in der außerkanonischen Literatur, in den Qumrantexten und den rabbinischen Schriften. Eine kurze Besprechung kann darauf nicht eingehen.

Der Vf. wendet sich dann der urchristlichen Osterbotschaft zu. Das älteste Zeugnis des Osterglaubens sind kurze Glaubensformeln, wie sie in der Apg. und in den Briefen zu finden sind. Dazu kommen später die Erzählungen von der Entdeckung des leeren Grabes und den Erscheinungen des Auferstandenen. Der Vf. bespricht die Texte der 4 Evangelien und wendet sich dann dem kritischen Fragen moderner Exegese zu: ,,Wie ist der Osterglaube entstanden?" Das Auferstehungskerygma in 1 Kor 15,3b – 5 ist nicht das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu, wohl aber das älteste Zeugnis für die Entstehung des Osterglaubens. Wenn von Erscheinungen gesprochen wird, dann geht es vor allem um die Deutung des griech. Wortes ,,ophthe" (= er ließ sich sehen). Da setzt der Streit der Exegeten ein. Mehr darüber im 2. Teil, auch hinsichtlich der Fragen, ob das Grab leer war und was seine Aussage ist.

Der Dogmatiker Anton Bodem, an der gleichen Ordenshochschule, schreibt zum Thema: ,,Die Auferweckung Jesu in der Glaubenslehre der Gegenwart". Er zeigt zuerst, daß die herkömmliche Dogmatik der Auferstehung Jesu viel zu wenig Augenmerk geschenkt hat und dieses zentrale Thema der Fundamentaltheologie überließ. Der Vf. untersucht zuerst die Frage der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu. Die ,,radikale Geschichtsindifferenz" von Rudolf Bultmann, seine ,,existentielle Interpretation der Osterbotschaft" hat weithin die Osterbotschaft in ,,anthropomorphe Subjektivismen" aufgelöst (S. 71). Wie kam es aber zum Auferstehungsglauben? Worin bestand die ,,Ostererfahrung" der Jünger? Waren die ,,Erscheinungen" ein ,,Sehen" welcher Art immer oder nur subjektive Interpretements? Es kann hier nicht den einzelnen Aussagen nachgegangen werden. Der Vf. gibt doch den objektiven Deutungen das stärkere Gewicht und man möchte bescheiden hinzufügen: Keine Wissenschaft kann beweisen, wie das ,,Sehen" genau beschaffen war. Es wäre höchst unklug, den subjektiven Deutungen den Vorzug zu geben, denn der Weg von einem gläubigen Interpretement bis zur Behauptung einer subjektiven ,,Einbildung" ist nicht weit, und das untergräbt die Fundamente des Glaubens. Ähnliches ist zu sagen, wo es um die Faktizität und die Bedeutung des leeren Grabes geht. Ein geschichtlicher Beweis pro oder contra ist auch hier nicht möglich. Fest steht, daß ein leeres Grab mehrdeutig ist und nicht glaubensstiftend sein kann. Nur gläubiges Sehen konnte Glauben wecken

(vgl. Jo 20,8). Sehr weitgehend wird die Zeichenhaftigkeit des leeren Grabes betont. Die Rede von einem Zeichen wird dafür hinfällig, wenn das Grab nicht leer war. Es bleibt nur ein Gleichnis, ein rein sprachlicher Symbolismus. Das leere Grab hat auch eine starke theologische Akzentuierung: Schon im markinischen Bericht wird das Grab, das sonst eine Stätte des Todes ist, zur Stätte der Gottesoffenbarung.
Im 3. Teil behandelt Wilhelm Albrecht, Mitarbeiter im RPZ München: ,,Die Osterbotschaft in der Schule". Der Auferstehungsglaube ist eine Provokation. Er steht allen harten menschlichen Tatsachen entgegen. Ostern wird zum Prüfstein des Glaubens. Das zeigt sich auch im RU der Schule. Die Botschaft von der Auferstehung Jesu trifft in unseren Landen auf eine nie gekannte Saturiertheit im materiellen Güterbereich. So geschah eine lautlose Verschiebung dessen, was man in unserer Welt noch als ,,wirklich" ansieht. Wer von Auferstehung redet, meint ein innerweltlich Vergleichloses. So entsteht eine Sprachnot. Im Grundschulalter besteht noch eine grundsätzliche Bereitschaft. Es gilt allerdings die konkurrierenden Symbole von erwachender Natur, Osterhasen und Eiervorstellungen zu transzendieren. Im Hauptschulalter kommt die kritische Distanzierung. Der Vf. sagt zuerst dem Lehrer einiges, wie er sich zu den Aussagen der Exegese verhalten soll: Nicht einfach übersehen, aber kritisch prüfen. Und er bringt dann Aussagen von Theologen, wie man aus dem Erfahrungsbereich des Menschen Anknüpfungspunkte schaffen könnte: Die Auferstehung als das Stärkersein der Liebe gegen den Tod, als die Vollendung der Liebe, als eine Hoffnung über den Tod hinaus, als eine radikale Offenheit für die Zukunft usw. Alle diese Ansätze kreisen um einen letzten Sinn des Daseins, der mit den Schülern reflektiert werden müßte. Anschließend werden didaktisch-methodische Impulse zu den verschiedenen Altersstufen geboten und Vorschläge für eine Unterrichtsgestaltung.
Ein Wort zum Schluß: Das Buch ist eine sehr wertvolle Behandlung der Osterbotschaft, die dem Prediger und Religionslehrer eine große Hilfe sein kann, aber auch vom Nichtfachmann ohne Schwierigkeit lesbar ist. In bezug auf Druckfehler wünschte man sich eine bessere Korrektur.

Linz *Sylvester Birngruber*

KIRCHENRECHT

GHIRLANDA GIANFRANCO, *,,Hierarchica Communio". Significato della formula nella ,,Lumen Gentium".* (Analecta Gregoriana, Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita, Vol. 216. Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio A, n. 9) (653.), Università Gregoriana Editrice, Roma 1980.

Zu den grundlegenden Zielsetzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehörte die Absicht, die Primatslehre des Ersten Vatikanums, ,,die auf Grund der von den äußeren Umständen erzwungenen vorzeitigen Schließung des Konzils wie ein einsamer Torso des geplanten größeren Gebäudes einer umfassenden Ekklesiologie stehen geblieben war" (J. Ratzinger), durch die Lehre über den Episkopat zu ergänzen. Das dritte Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche hat sich bekanntlich dieser Aufgabe gestellt und dabei als Leitidee die kollegiale Struktur des Bischofsamtes herangezogen. Diese ist in der Sakramentalität der Bischofskonsekration grundgelegt, bedarf aber zu ihrer rechtlichen Konstituierung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft außerdem der hierarchica communio mit Haupt und Gliedern, ohne die eine Zugehörigkeit zum Bischofskollegium (LG 22a) und eine Ausübbarkeit der sakramental verliehenen munera docendi et regendi nicht gegeben sind (LG 21b). Dadurch wird die ,,hierarchica communio" zu einem Schlüsselbegriff für die Lehre des II. Vatikanums über die Verfaßtheit der Kirche im allgemeinen sowie über die Struktur des Bischofskollegiums bzw. über das Verhältnis von Episkopat und Primat im besonderen. Die vorliegende Promotionsschrift des inzwischen an der römischen Gregoriana lehrenden italienischen Jesuiten G. hat sich das Ziel gesetzt, die Verwendung dieser Formel in der Konstitution ,,Lumen Gentium" zu untersuchen und den mit ihr verbundenen Sinn unmittelbar aus den Konzilsakten zu erheben. Dabei wird die nachkonziliare Diskussion dieser für Ekklesiologie und Kanonistik zentralen Frage bewußt ausgeklammert.
Im 1. Teil (S. 5 – 99) seines umfangreichen Werkes trägt G. die Aussagen über die Kirche als Gemeinschaft, über das Wesen des Bischofsamtes, über die Vollmacht der Bischöfe und ihr Verhältnis zum päpstlichen Primat aus der Vorbereitung des Konzils (Antepraeparatoria und Praeparatoria) zusammen und kommt zu der Feststellung, daß in den Voten der künftigen Konzilsväter, der theologischen Fakultäten und der römischen Kurie zwar noch nicht der Begriff ,,hierarchica communio" begegnet, wohl aber bereits die Idee der kollegialen Verbundenheit aller Bischöfe untereinander und mit dem Papst sowie ihrer gleichzeitigen Unterordnung unter dessen Primat (S. 31 ff), während die ersten Entwürfe der Vorbereitungskommission hinter diesem Ansatz zurückbleiben, insofern sie Formulierungen aufweisen, die die rechtliche Stellung des Papstes außerhalb des Kollegiums ansiedeln (S. 96 – 99).
Der 2. Teil (S. 101 – 429) verfolgt eingehend die Genese der Texte des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution über die ,,hierarchica communio" und schildert die Faktoren, die während der ersten drei Sitzungsperioden darauf eingewirkt haben, um durch Aufweis der inneren und äußeren Entwicklung der einschlägigen Texte die Voraussetzung für deren objektive Interpretation zu schaffen und selbst einige theologische Schlußfolgerungen zu ziehen, die zwischen den Konzilsaussagen und der vor dem II. Vatikanum vorherrschenden diesbezüglichen Theorie zu vermitteln suchen. Das Ergebnis dieser sorgfältigen Untersuchung bestätigt einerseits den Fortschritt in der amtlichen Lehre, den das II. Vati-

kanum durch die Aussage von der Sakramentalität des Episkopats und die sakramentale Mitteilung auch der munera docendi et regendi gebracht hat; es deckt aber auch die Grenze sowie die Offenheit und Unbestimmtheit der Konzilsaussagen über Ursprung und Ausübung der bischöflichen Vollmacht auf, zumal diese in der dogmatischen Konstitution nicht im Zusammenhang mit der Frage nach der päpstlichen Vollmacht und ggf. auch der kirchlichen Vollmacht von Laien und Religiosen, sondern isoliert dargestellt ist (S. 410).
Zwei Vorzüge zeichnen das Werk aus: a) Die umfassende Dokumentation aus den Quellen (s. a. den Anhang: S. 431–653!), die trotz ähnlicher Arbeiten über den Werdegang des 3. Kapitels der Kirchenkonstitution (z. B. die von U. Betti, H. Schauf u. a.) neues Material zu veröffentlichen vermag, das zum Verständnis wichtiger Konzilsaussagen, etwa der berühmten Nota explicativa praevia (S. 388 mit Anm. 445), unerläßlich scheint; b) die zuverlässige Analyse der Texte, die mit bewundernswürdiger Geduld allen Textveränderungen nachgeht und mit größter Gewissenhaftigkeit und Akribie auch kleinsten Nuancierungen Rechnung trägt. – Der weiteren Diskussion über die geistliche Vollmacht in der Kirche auf dem Boden der Lehre des II. Vatikanums ist durch die kritische Untersuchung von G. ein guter Dienst erwiesen!

Bonn *Hubert Müller*

KIRCHENGESCHICHTE

SEELIGER HANS REINHARD, *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft.* (292.) Patmos, Düsseldorf 1981. Ppb. DM 36.–.

Die vorliegende Arbeit entstand bei Professor Johann Baptist Metz und wurde im Wintersemester 1979/80 vom Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster als Dissertation angenommen. Sie versucht vor allem den ,,wissenschaftstheoretischen Rückstand" der Kirchengeschichte aufzuarbeiten und eine Neudefinition des Begriffes Kirchengeschichte als theologischer Disziplin zu entwickeln. Nach dem Vf. ergaben sich die Arbeitsbereiche dieser Untersuchung zwangsläufig. Er widmet sich zunächst der Darstellung der unter den Kirchenhistorikern selbst geführten Grundlagendebatte, dann behandelt er die in der systematischen Theologie entwickelten Theorien über Geschichte und schließlich setzt er sich mit der profanen Theorie der Geschichtswissenschaft auseinander. In diesem Teil ist der Vf. besonders der Arbeit von Arthur C. Danto ,,Analytical Philosophy of History" verpflichtet, die es ihm ermöglicht, eine Antwort auf seine Fragestellung zu finden. Nach S. definiert sich die Kirchengeschichte nicht hinreichend durch ihr Objekt, sondern durch ihren Adressaten. Sie heißt Kirchengeschichte, nicht weil sie von der Kirche handelt, sondern weil sie im Kommunikationszusammenhang ,,Kirche" stattfindet. Sie wird nicht topisch, sondern pragmatisch definiert.

Eine Schwäche der Arbeit ist, wie der A. selbst zugibt, eine besonders für den Nichtfachmann unerfreuliche ,,Xenologie" (B. Kötting), der sich der Vf. bedient. Viel eher verzeiht man dem A., daß er das Kirchenbild der von ihm besprochenen vorkonziliaren Theorieansätze in der Kirchengeschichtsschreibung kritisiere, an dessen Stelle aber kein anderes setze. Die Literatur, die dem Vf. während der Drucklegung bekannt wurde, hat er in einem Anhang zur Bibliographie zusammengefaßt. Leider konnte er die Ergebnisse eines internationalen Symposiums über die ,,Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute", das in Rom vom 24. bis 27. Juni 1981 stattfand, nicht mehr berücksichtigen. Die Zahl der Druckfehler ist äußerst gering. Auf S. 35, Anm. 94, muß es statt storica storia heißen. Alles in allem muß man dem Vf. überaus dankbar sein, daß er sich diesem nicht gerade leichten Thema gewidmet, das ,,Theoriedefizit" abgebaut und einen eigenständigen Lösungsvorschlag zum Status der Kirchengeschichte als Geschichtswissenschaft im Rahmen der Theologie geboten hat.

Brixen *Josef Gelmi*

POUPARD PAUL, *Wozu ein Papst?* Von Petrus zu Johannes Paul II. (256.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Kart. DM 26,80.

Da der A. dieses Buches unter den Pontifikaten von Johannes XXIII. und Paul VI. über 12 Jahre in der französischen Sektion des Staatssekretariates tätig war, konnte er tief in die Atmosphäre des Vatikans eindringen. 1972 wurde er Rektor des Institut Catholique in Paris, und in dieser Eigenschaft hat er sein Buch geschrieben. Kürzlich berief ihn Johannes Paul II. als Nachfolger von Kardinal König zum Präsidenten des Römischen Sekretariates für die Nichtglaubenden wieder in die Ewige Stadt. Durch die Person des Verfassers verdient das Buch sicher ein besonderes Interesse.
Den 1. Teil dieser Arbeit bilden exegetische und historische Überlegungen über das Papsttum. Im 2. Teil beschreibt der A. eher etwas farblos die römische Kurie und im 3. Teil behandelt er dann sehr engagiert Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul I. und Johannes Paul II., indem er bei jedem dieser Päpste charakteristische Gesichtspunkte besonders hervorhebt. So geht er z. B. bei Pius XII. vor allem auf den Vorwurf ein, der Papst hätte in der Judenfrage zu sehr geschwiegen. Wer dieses Buch liest, wird sogleich merken, daß es mit größter Begeisterung für das Papsttum geschrieben worden ist. Sowohl im Inhalt als auch im Stil erweist sich der A. nicht nur als geschulter Exeget und Historiker, sondern auch als vortrefflicher Diplomat und Journalist.
Leider haben sich in der Hitze des Gefechtes auch einige Ungenauigkeiten und Fehler eingeschlichen. So spricht man nicht mehr von einem Mailänder Edikt im Jahre 313, sondern von einer Mailänder Konvention (S. 27); Gregor VII. wird im allgemeinen der Beiname ,,der Große" nicht

gegeben (S. 30); Leo I. hat nicht 552 vor den Mauern Roms, sondern 452 bei Mantua Attila zur Umkehr bewogen (S. 34); nicht Kaiser ,,Konstantinus", sondern Kaiser Konstantius schickte Papst Liberius ins Exil (S. 34); die Enzyklika ,,Quanta cura" wurde nicht 1846, sondern 1864 veröffentlicht (S. 50); die Konstitution ,,Pastor Aeternus" geht nicht auf den 18. Juli 1817, sondern auf den 18. Juli 1870 zurück (S. 51). Auf S. 96 ist zu sagen, daß die Konsistorialkongregation die Geschäfte meist selbst erledigte. Die Unterzeichnung der Lateranverträge fand nicht am 12. 2. 1929, sondern am 11. 2. 1929 statt (S. 124). Auf S. 210 sollte es wohl Alto Adige statt Albo Adige heißen, aber auch dies ist falsch, denn der hl. Romedius hauste nicht in Südtirol, sondern im Trentino. Trotz dieser und anderer kleiner Ungenauigkeiten kann das Buch sicher von vielen mit Nutzen gelesen werden.

Brixen *Josef Gelmi*

ANDRESEN CARL, *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II.* (367.) Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Ln. DM 79.–.

Mit Recht macht der Herausgeber in seiner magistralen Einführung darauf aufmerksam, daß sich das Forschungsgespräch über Augustin von ähnlich großen, wie denen über die Texte vom Toten Meer oder die gnostische Bibliothek von Nag Hammadi mit ihren Bibliographien und Fachzeitschriften, in einem unterscheidet, durch die Autorität des Angesprochenen. Augustins Ausstrahlungskraft kommt daher, daß er im wahrsten Sinn des Wortes ,,gefragt" ist. A. beklagt, daß seit dem Augustin-Kongreß von 1954 die Forschung ungeheuer, vor allem quantitativ intensiviert wurde, sich zudem stark zersplittert hat. Vor- und Nachteile: Die Breitenwirkung der Augustin-Forschung kam oft gerade daher, daß unterschiedliche Gesprächspartner mit einem bestimmten, disparaten Vorverständnis die Diskussion antrieben, während die Spezialisten bei ihrer Homogenität und ihrem genormten Vorverständnis Einseitigkeit nicht immer vermeiden können, so effektiv ihre Forschung sein mag. A.'s souveräner Überblick unterrichtet vorzüglich bis in die neu aufgenommenen Fragen des manichäischen Einflusses auch noch auf den Theologen Augustin, oder der modernen Erfassung seines Wort- bzw. Begriffssschatzes.
Sehr wesentliche Themen augustinischer Theologie werden durch die ausgewählten Beiträge beleuchtet. R. Lorenz, namhafter ev. Patristiker zeigt, daß Augustin sich Zeit seines Lebens mit philosophischen Grundfragen herumschlug, aber kein philosophisches System gebildet, sondern alle Fragen auf die Grundfragen zurückgeführt hat, um sie als christlicher Theologe beantworten zu können. Aus dem Augustinus-Buch von P. Brown werden einzelne bezeichnende Kapitel wiedergegeben, etwa das über das ,,Volk Gottes", wie Augustin mit seinen Zuhörern umgeht, das weitere über christliche Lehre und Gelehrsamkeit. Schließlich (einige Hinweise müssen genügen) liest man Solides über Augustins sozialpolitische Anschauungen (P. Brown), seine ,,civitas"-Lehre (U. Duchrow), spirituelle Armutslehre (J. F. González) und Erbsündenlehre (W. Simonis, P. Ricoeur).
Abzulehnen ist Browns verächtliches Urteil über Augustins Konkubinat (131), denn ein solches monogamisches Konkubinat (Aug. hat dieser Frau fast 15 Jahre die Treue gehalten) unterschied sich von einer legitimen Ehe nur durch die Standesungleichheit der Frau, durch die Formlosigkeit des Beginns und die willkürliche Lösbarkeit des Verhältnisses, sowie durch die beschränkte Erbfähigkeit der im entsprungenen (nicht: ,,unehelichen", sondern:) ,,natürlichen" Kinder und ist auf dem Konzil von Toledo 400 gebilligt worden (vgl. Loofs, Realenc, prot. Theol. ^{3}2, 1897, 261).
S. 27 Anm. 40 lies 222 statt 122; S. 137 Anm. 84 lies S. 148 ff; S. 163 Anm. 3 harmonistisch statt harmonisch; S. 176 beschrieben statt beschreiben.

Graz *J. B. Bauer*

MARROU HENRI-IRÉNÉE, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung.* (XXIII, 601.), Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1982. Ln. DM 88.–.

Wenn ca. 45 Jahre nach dem Abschluß des Manuskriptes das Erstlingwerk des anerkannten Historikers der antiken Bildung in einer deutschen Übersetzung vorliegt (J. Götte), die zugleich den Esprit des französischen Originals wahrt, zeugt das bereits davon, daß es sich hier um ein ,,opus magnum" handeln muß. Der Übersetzung liegt die 4. Auflage 1958 zugrunde, ergänzt durch alle Berichtigungen und Erweiterungen, die Vf. bis zu seinem Tod (12. 4. 1977) in echt augustinischer Weise an einem Frühwerk vorgenommen hat.
Die Sicht Augustins als Gebildeter der Verfallszeit der römischen Kultur – in der Entstehungszeit der Untersuchung durch Vorentscheidung soziokultureller Art mitbestimmt – wird dargestellt in seinem Bildungsgang, in seiner Stellung zur Philosophie, aber auch in seinem Entwurf einer christlichen Bildung in ,,de doctrina christiana" (ausführliche Inhaltsangabe und Würdigung des Originals z. B. durch B. Altaner, Theol. Revue 38 [1939] 381–386). Die Erkenntnis des sozio-kulturellen Paradigmas in der Wertung der ausgehenden Antike und damit auch Augustins führte Vf. zu einer Revision, dargestellt in der erstmals 1948 beigegebenen *Retractatio* (483–548). Nicht mehr die décadence der ausgehenden Antike, in der die Bildung einerseits im Formalismus erstarrt, andererseits in der ,,curiositas" nach allem Absonderlichen gierig sucht, sondern der Keim einer neuen Renaissance, die durch die Wirren der Völkerwanderungszeit nur gebrochen weiterleben konnte, bildet jetzt das Erklärungsschema. Vielleicht wäre heute auch dieses Schema, durch die reiche, dankenswerterweise im 2. Literaturverzeichnis ergänzte Einzelforschung der Zwischenzeit veranlaßt, in einer ,,Retractatio retractationis" neu zu bedenken (vgl.

etwa die Forschungen H. Blumenbergs zur „Curiositas"). Doch ist es ein nicht geringes Verdienst der Selbstkritik des Vfs., unsere Urteile hinsichtlich der Unterscheidung von Altertum und Mittelalter, die nur allzuleicht Werturteile sind, zu verunsichern.
Trotz der zeitlichen Differenz zur Entstehungszeit wird auch heute noch kein Wissenschafter oder Student, der sich mit Augustinus auseinandersetzt, an dem „großen Wurf" (B. Altaner) des Vfs. vorbeigehen können, was ihm durch ein sorgfältiges und detailliertes Registerwerk sehr erleichtert wird.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

Severin und die Vita Severini. 3. Lorcher Symposion, 22. Oktober 1981, hg. vom Landesinstitut für Volksbildung und Heimatpflege in Oberösterreich, Linz 1982, 56 Seiten (= Sonderdruck aus Oberösterreichische Heimatblätter 36 [1982], Heft 1/2).

Mit dieser Broschüre liegen die Referate vor, die am 3. Lorcher Symposion zur Vorbereitung auf die 1500. Wiederkehr des Todestages des hl. Severin am 8. 1. 1982 vorgetragen worden sind, denn aus diesem Anlaß sollten Leben und Werk dieses bedeutenden Heiligen im Gedenkjahr 1982 landesweit bekanntgemacht und auch im Bewußtsein des Volkes verankert werden. Dieser Intention entsprechend findet man in dieser Publikation nicht sensationelle neue Forschungsergebnisse, sondern die knappe und allgemein informative Zusammenfassung des gegenwärtigen Forschungsstandes.
Im Gegensatz zu anderen Ländern (etwa der Schweiz) und Landesteilen (etwa des Elsaß) ist in Österreich die Kenntnis der eigenen Landesgeschichte einigen Spezialisten vorbehalten, in der Öffentlichkeit aber sehr wenig verbreitet. Allerdings ist heute gerade auf diesem Gebiet ein neu erwachendes breites Interesse festzustellen, das sich auch im starken Besuch zahlreicher Ausstellungen ausdrückt. Diesem Interesse kommt die vorliegende Publikation in hervorragender Weise entgegen, denn die Autoren der Beiträge sind nicht Popularwissenschaftler, die die Ergebnisse der gelehrten Forscher für das Volksverständnis ummünzen, sondern die Forscher selbst fassen hier zusammen, was sie in großen Monographien für nur wenige Spezialisten erreichbar und lesbar bereits publiziert haben oder eben publizieren. Dies gilt besonders für die Beiträge von R. Zinnhobler: Zum gegenwärtigen Stand der Severinforschung, L. Eckhart: Die Heiligen der Lorcher Basilika und die Archäologie, und P. Stockmeier: Die Vita Severini im Lichte der Archäologie. Hier gewinnt auch der bisher uninformierte Leser zusammenfassende und gut abgesicherte Informationen.
Etwas anders verhält es sich mit dem Beitrag von K. Gamber: Liturgiegeschichtliche Aspekte der Vita Severini. Die Frühgeschichte der nicht-römischen lateinischen Liturgien ist noch immer weitgehend unerforscht, und dies gilt in besonderer Weise für die Kirche der Provinzen Pannonien, Illyrien und Norikum an den Einfluß- und Zuständigkeitsgrenzen zwischen Aquileia und Sirmium, und das heißt zwischen Westen und Osten von Reich und Kirche, es gilt aber auch für die Kirche in Rätien mit der unklaren Abgrenzung zwischen Aquileia und Mailand.
Da nun Severins Wirken sich über alle diese Gebiete erstreckt hat, gilt es seit langem als ein Desiderat der Liturgiewissenschaft, nichtliturgische schriftliche Quellen, wie die Vita Severini, auf ihre liturgiegeschichtlichen Daten und Hinweise zu untersuchen. Klaus Gamber ist auf Grund seiner Forschungen und Publikationen sicher der prädestinierte Experte für die Lösung der anstehenden Fragen, und sein Beitrag enthält wichtige Ergebnisse und auch Argumentationsketten, denen man mit Interesse folgt. Dort freilich, wo Gamber ungesicherte Hypothesen, die er selbst in anderen Büchern zur Diskussion stellt (v. a. K. Gamber, Sakramentarstudien und andere Arbeiten zur frühen Liturgiegeschichte, Regensburg 1978 [= Studia patristica et liturgica 7]), als Ausgangspunkte oder Halteglieder neuer Argumentationsketten heranzieht, können auch die erschlossenen Ergebnisse nur die Sicherheit neuer Hypothesen haben.

Graz *Philipp Harnoncourt*

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Der heilige Nikolaus.* Die Wahrheit der Legende. (158.) Herderbücherei Bd. 897, Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 7,90.

Der hl. Nikolaus ist wohlbekannt und hochverehrt, nicht nur von den Kindern als vorweihnachtlicher Gabenbringer, sondern auch als Patron der Kaufleute, Schiffer, Bäcker, Schüler und Gefangenen. Sein Leben ist freilich von Legenden stark umrankt. Legenden sind aber nicht nur Ergebnisse dichterischer Phantasie, sie haben vielmehr einen inneren Kern der Wahrheit. Den Vfn. geht es darum, etwas von der „Wahrheit der Legende" am Beispiel des hl. Nikolaus sichtbar zu machen; dazu kommt sein Weiterleben und gleichsam eine Geschichte seiner Verehrung in Liedern, Hymnen und vor allem in der nächtlichen „Ostkirchlichen Vigilfeier zum Fest des hl. Nikolaus" in der Nikolaus-Kapelle der byzantinischen Mönche in Niederaltaich.

Linz *Peter Gradauer*

GOTTSCHALK JOSEPH, *Hedwig von Andechs – Herzogin von Schlesien.* Eine Botin des Friedens. (96, darunter 32 Farbseiten u. 14 SW-Bilder.) Herder, Freiburg 1982, Ppb. DM 24.–.

Das Land Polen und das Grenzgebiet gegen Deutschland stehen derzeit stark im Interesse der Weltöffentlichkeit. In dieser immer von Spannungen geladenen Region rang eine große Frau um die Palme der Heiligkeit: Hedwig von Andechs. Ihr ist eine neue Bildbiographie gewidmet; der Autor schreibt einleitend: „Das vorliegende Buch will sich durch 3 Eigenschaften von allen bisherigen Hedwigbüchern abheben: einmal soll es ein Bilderbuch in Farbe sein; zum

anderen wird es stärker als bisher die Umwelt und die Spannungen ihrer Zeit verdeutlichen, und schließlich sind sehr viele Zitate aus den Quellen des 13. Jhs. in den Text eingearbeitet, um zu zeigen, wie ihre Zeit diese große Frau in Welt und Kirche sah." Dies ist dem Autor vollauf gelungen; er erweist sich dabei als vorzüglicher Historiker und Kenner der Hedwig-Vita und des gesamten historischen Umfeldes. Hedwig stammte aus Andechs in Bayern; fast noch ein Kind, kam sie nach Schlesien, bestimmt als Gattin für Herzog Heinrich I. Als Ehefrau, Mutter von 7 Kindern und Herzogin stellte sie ihr Leben und Wirken in den Dienst christlicher Nächstenliebe; im 13. Jh. war sie als Wohltäterin des polnischen Volkes eine Botschafterin des Friedens zwischen Ost und West. Nach ihrem Tode 1243 wurde sie bereits 1267 heiliggesprochen. Polen und Schlesier, die damals miteinander siedelten und gemeinsam die Mongolen abwehrten, verehren sie in gleicher Weise als Patronin.
Das Buch erhält einen besonderen Reiz durch die farbigen Reproduktionen des 1353 entstandenen Hedwig-Codex. Zu den Illustrationen möchte man sich vielleicht noch einige Ansichten der Klosterkirche Trebnitz wünschen. Der Autor geht auch der Geschichte der Hedwig-Verehrung nach: In ihr spannt sich ein weiter Bogen von der Heiligsprechung 1267 bis 1980, d. i. zum Besuch der deutschen Bischöfe am Grab in der Kirche von Trebnitz, bis zum heutigen Papst Johannes Paul II., der am Hedwigtag, 16. Oktober 1978, zum höchsten Amt in der Kirche gewählt wurde, der diese Botin des Friedens darum auch bei seinem Besuch in der polnischen Heimat gebührend würdigte.
Dieses Buch ist geeignet, die Gestalt der versöhnenden Mittlerin zwischen Deutschen und Polen in ansprechender und gewinnender Form allen Freunden und Interessierten nahezubringen.
Linz *Peter Gradauer*

SCHIPPERGES HEINRICH, *Hildegard von Bingen.* Ein Zeichen für unsere Zeit. (168.) Knecht, Frankfurt a. M. 1981. Geb. DM 39,80.

Das Jahr 1979 war dem Gedenken an die 800. Wiederkehr des Todestages der hl. Hildegard von Bingen gewidmet gewesen. Es hatte eine Reihe von religiösen Feiern und wissenschaftlichen Publikationen zur Folge. Die Äbtissin auf dem Rupertsberg war ja auch als Ärztin, Politikerin und Mystikerin hervorgetreten, also eine ungemein zeitgemäße Gestalt. Schon damals war ihr Weltbild und das von diesem bestimmte Handeln auf eine natürliche, dem Gesundheitsbewußtsein des modernen Menschen entsprechende Lebensweise ausgerichtet. Der Naturheilkundigen von damals waren die Probleme des Stoffwechsels und des Kreislaufes schon bekannt. Sie machte sich schon Gedanken und Sorgen um die Umweltverschmutzung und um eine mit dieser zusammenhängenden kosmischen Katastrophe. Der Autor, Direktor des Instituts für Medizin in Heidelberg, ging den medizin-wissenschaftlichen Gedanken und Überlegungen dieser außergewöhnlichen Frau aufmerksam nach und schuf damit ein Hildegard-Buch ganz eigener Art. Entsprechend der geistigen Einheit des mittelalterlichen Menschen mündet das naturwissenschaftliche Denken in eine Harmonisierung mit dem Glauben an den lebendigen Gott und seinen Heilsplan.
Zahlreiche, z. T. farbige Abbildungen aus mittelalterlichen Codices illustrieren aufschlußreich und einprägsam die Beobachtungsergebnisse und Visionen dieser vielseitig begabten Ordensfrau. Kenner und Interessenten der Geistesgeschichte des Mittelalters können aus diesem Buch reichen Gewinn schöpfen.
Linz *Peter Gradauer*

HOGG JAMES (Hg.), *Die Kartäuser in Österreich* (Analecta Cartusiana 83, Bd. 1 – 3) (236, 308 und 215 Seiten, zahlreiche Abb.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1981 u. 1982. Brosch.

Die drei stattlichen und vorzüglich illustrierten Bände im Din A4-Format schöpfen ihr Material vornehmlich aus den Referaten einer Tagung, die 1980 zum Gedenken an die Gründung der Kartause Aggsbach an diesem Ort abgehalten wurde. Obwohl der thematische Rahmen des dem Werk gegebenen Titels mehrfach gesprengt wird, ist er durch die überwiegende Mehrzahl der Beiträge gerechtfertigt. Nur auf diese möchte der Rezensent im folgenden eingehen.
M. Mairold, die hervorragende Kennerin mittelalterlicher Hss., handelt über die Bibliotheksgeschichte von Seitz, *W. Neuhauser* über jene von Schnals (Südtirol). Beide Arbeiten erweisen eine hohe Klosterkultur, während sie der ,,aufgeklärten Geisteshaltung" des Josephinismus kein gutes Zeugnis ausstellen können. *S. Klein* geht dem Schicksal der Kartausen Mauerbach, Aggsbach und Gaming in der Zeit nach ihrer Aufhebung durch Josef II. nach. Auch hier heben sich interessante Zusammenhänge ab, etwa den ,,Klosterverkauf" betreffend, der die Kasse des Religionsfonds auffüllen sollte. Die positiv gewürdigte Leistung der Pfarrenerrichtungen aus dem Religionsfonds (182) wäre nach neueren Erkenntnissen allerdings etwas zu relativieren, da in den meisten Fällen auf schon vorhandene Kirchen und Filialsprengel zurückgegriffen werden konnte, das Mittelalter also auf diesem Gebiet nicht in dem Maße versagt hat, als es oft behauptet wurde. Die bewegte Geschichte der Kartause Gaming nach dem Zweiten Weltkrieg (Russenbesetzung und Restaurierung durch Melk) schildert *R. Zupancic. J. Hogg* publiziert eine Sammlung von Gemälden in Klosterneuburg über ehemalige Kartausen (nicht weniger als 35!), wodurch sich die Möglichkeit zu aufschlußreichen Vergleichen ergibt. Zwar dominiert bei allen Anlagen das Rechteck, innerhalb dieses Grundschemas aber gibt es zahlreiche Varianten. *H. Feigl* legt eine beachtliche Studie über die wirtschaftlichen Hintergründe der Aufhebung

der nö. Kartausen vor, wobei gezeigt wird, daß sich damals nur Aggsbach und Mauerbach in einer kritischen Situation befanden, Gaming hingegen prosperierte. Es wird deutlich, daß der Klostersturm auch durch Änderungen des Wirtschaftssystems (von der feudalen Grundherrschaft zur kapitalistischen Rentenwirtschaft) motiviert war. Einer der aufschlußreichsten Beiträge ist *F. Stöhlkers* Aufsatz über „Visitationsdokumente aus der oberdeutschen Provinz", der einen Zugang zu neuen Quellen vermittelt. Die österreichischen Kartausen erhalten bei den Visitationen von 1656 und 1686 eine vorwiegend positive Beurteilung. *W. Baier* behandelt die Aggsbacher Marienklage, die in Wirklichkeit wohl aus Prag stammt. Vor allem die allgemeinen Erkenntnisse über diese typische Form mittelalterlicher Dichtung sind von Bedeutung und führen teilweise über W. Lipphardt hinaus. *G. Hayer* und *J. Wharton* übersetzen diesen mittelhochdeutschen Text ins Neuhochdeutsche bzw. Englische. *K. Gärtner* wendet sich dem Marienleben des Philipp von Seitz zu, einem im 14. Jh. weit verbreiteten, später aber stark vernachlässigten Werk, das seinen Stoff aus den Apokryphen bezieht. Mit Notizbuch und Kamera folgte *E. Wellner* den Spuren der Kartäuser in NÖ. Das Ergebnis ist ein bunter Bilderbogen, der wertvolle Beobachtungen vor der Vergessenheit bewahrt. Die Arbeit von *J. Ganz* über die Kartäuserkirchen in der Barockzeit berücksichtigt auch die Klöster des Ordens in Niederösterreich und wirft interessante Fragen auf, etwa jene nach der Vereinbarkeit von Ordensregel und Prachtentfaltung bei der Kirchenausstattung. Mit viel Liebe zum Detail haben *James* und *Ingeborg Hogg* eine fotografische Bestandsaufnahme der Kartause Mauerbach erstellt. *H. Rossmann* präsentiert nach einem einleitenden Überblick über die Geschichte der Kartause Aggsbach Leben und Schriften des Vinzenz von Aggsbach († 1464); dessen Werke betreffen vor allem die mystische Theologie und (in Briefform) die damals so aktuelle Konzilsproblematik. Vinzenz war ein Anhänger des Konzils von Basel, auch dann noch, als dieses schismatisch geworden war. Die Studie von *G. Jaritz* über die Sachkultur nö. Kartausen im Spätmittelalter geht im Gefolge von H. Kühnel der Lebensweise der Mönche nach, wie sie sich in Nahrung, Kleidung und liturgischem Vollzug äußert. *F. Klos* skizziert die Anfänge österreichischer Kartausen, wobei er Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten aufdeckt. Den Schwerpunkt seiner Ausführungen legt er auf die Kartause Mauerbach. Eine reichhaltige fotografische Dokumentation von *James* und *Ingeborg Hogg* über Aggsbach und Gaming beschließt den 3. Band. Diese knappen Hinweise lassen den Materialreichtum des Werkes erkennen. Wir sind absichtlich der Reihenfolge der Beiträge gefolgt. Dadurch wird ein Mangel der Publikation erkennbar. Bei der großen Fülle sehr verschiedener Themen wäre eine straffere Redaktion (Ordnung nach Schwerpunktgruppen) unbedingt erforderlich gewesen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SCHWENGEL GEORGIUS, *Apparatus ad annales Cartusiae Paradisi B. M. V. Pars I-II* (Analecta Cartusiana 90:10, hg. v. HOGG JAMES, eingeleitet von BRAUER WILHELM) (XLI und 444 in 2 Bänden.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1982, Brosch.

Anläßlich des Erscheinens von „Propago Sacri Ordinis Cartusiensis per Germaniam Pars I" haben wir in dieser Zeitschrift angemerkt (130 [1982] 184), daß die Chance leider verpaßt wurde, auch etwas über den Autor und sein Werk mitzuteilen. Das wird im vorliegenden Band durch *W. Brauer* dankenswerterweise nachgeholt. *G. Schwengel* (1697–1766), Prior des Klosters Marienparadies (gegründet 1381 in der späteren Stadt Karthaus bei Danzig) und Historiker aus Leidenschaft, erwarb sich große Verdienste um die Sammlung geschichtlich relevanter Daten für seinen Orden und besonders für sein eigenes Kloster. Mit 18 Jahren in den Orden aufgenommen, wurde er 1720 zum Priester geweiht und rückte 1735 zum Amt des Priors auf, das er bis zu seinem Tod bekleidete.
Neben den acht Bänden zur Geschichte seines Ordens („Propago") hat Schwengel ein Werk seinem eigenen Kloster („Apparatus"), zwei Bände der Aufzeichnung von Urkunden zur Ordensgeschichte („Diplomata") und eine weitere Quellenschrift den Schutzbriefen von Marienparadies („Privilegia") gewidmet, wozu noch andere, kleinere Arbeiten kommen.
Brauer hat darauf hingewiesen, daß auch unser „Apparatus" sehr wertvolles Material „für eine zu schreibende Gesamtgeschichte des Ordens" enthält. Man ist daher sehr dankbar, daß das Werk (nach Ms. Add. 17.093 der British Library) hiermit als Faksimiledruck veröffentlicht wird, bedauert es aber gleichzeitig ein wenig, daß die Ausgabe nicht wissenschaftlich erschlossen wurde, auch nicht durch ein modernes Register, das zwar viel Arbeit bedeutet, den Band der fruchtbaren Benützung aber erst wirklich zugänglich gemacht hätte.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HOGG JAMES, Kartäusermystik und -mystiker. Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -spiritualität, 3 Bde. (238/226/198), (Analecta Cartusiana 55). Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik, Salzburg 1982. Kart.

Die Beiträge des vom 3. bis 6. 9. 1981 in der Kartause Tückelhausen (Diöz. Würzburg) abgehaltenen Kongresses zeigen sowohl die Voraussetzungen wie die Mannigfaltigkeit der Kartäusermystik des Mittelalters auf. Den historischen Hintergrund erhellen vor allem die Beiträge von *L. Grill* über Reichsburg und die Kartäuser in der Zeit Friedrich Barbarossas und Ottos von Freising (I, 103 – 141), von *F. Hendrickx* und *J. de Grauwe* über die Geschichte und Spiritualität der Kartäuserinnen (III, 167 – 180, 186 – 192), sowie verschiedene Beiträge zur Geschichte der fränkischen Kartausen (*M. Froh* zum Chorgestühl von Tückelhausen I, 142 – 159; *K.-P. Büttner* zu den

unterfränkischen Kartausen II, 56 – 92; *J. Hogg* zu Grünau II, 192 – 204).
Die Vielfalt der Kartäusermystik wird repräsentiert durch den fälschlicherweise unter die Werke Bonaventuras aufgenommenen Traktat ,,Mystica Theologia" des Hugo von Balma (Prior v. Meyriat 1289 – 1304), der eine hochstehende Theorie der Mystik mit eindeutig affektiver Ausrichtung bietet (*F. Ruello*, Statut et rôle de l'intellectus et de l'affectus, I, 1 – 46), durch den sehr stark an den Viktorinern orientierten, in seinem mystischen Aufstieg durchaus an den Sinnen interessierten Gigo du Pont († 1297), dargestellt durch *Ph. Dupont* (I, 47 – 80), durch die kühnen Bilder und Visionen der Kartäuserin Margarita d'Oingt († 1310), deren Sicht Christi als Mutter gerade für die heutige Diskussion im Rahmen sog. feministischer Theologie nicht uninteressant ist (*R. Maisonneuve* I, 103 – 141), sowie durch den spätmittelalterlichen Trierer Mystiker Dominikus von Preußen († 1460), dessen ,,Libri experientiae" *K. J. Klinkhammer* analysiert (II, 34 – 55).
Die Mystik der englischen Kartäuser, die sich vor allem mit der sehr stark sinnlich betonten Mystik des Richard Rolle von Hampol († 1349) auseinandersetzt (*M. Sargent* I, 160 – 187), dessen Werke über Böhmen auch den Weg nach Österreich fanden (Schlägl Cpl. 80; vgl. *A. I. Doyle* II, 109 – 120), wird repräsentiert vor allem durch Richard Methley, dessen mystische Werke ,,Refectorium salutis" (I, 208 – 238), ,,Experimentum veritatis" (II, 121 – 138) und ,,Scola amoris languidi" (II, 138 – 165), von *J. Hogg* und *M. G. Sargent* transskribiert werden.
Die Bedeutung der Kartäuser für die Spiritualität der Spätscholastik wird greifbar in den Übersetzern Heinrich Haller von Allerengelsberg in Schnals (*E. Bauer* III, 147 – 166) und Ludwig Moser von Basel (*J. Hogg* III, 193–198) sowie in dem mit Johannes Gerson in Briefwechsel stehenden Oswald von Corda aus der schwäbischen Kartause Christgarten bei Nördlingen (*J. Hogg* III, 181 – 185).
Die biblische Grundlage der frühmittelalterlichen Mystik zeigt *J. Delesalle* anhand des 1. Gesangs der ,,Expositio super Cantica Canticorum" des Wilhelm v. St. Thierry auf (III, 1 – 145). Dieser sehr wichtige Beitrag könnte durch eine Untersuchung der jeweiligen Argumentationsfunktion der Bibelzitate ebenso weitergeführt werden wie durch die Untersuchung der sehr positiv gesehenen Funktion von ,,ratio" und ,,scientia" im Rahmen der Mystik dieses Freundes Berhards von Clairvaux. Grundgedanken zur Theologie christlicher Mystik und zur gegenwärtigen Mystikforschung vermitteln die Beiträge von *J. Sudbrack* (II, 1 – 19) und *W. Baier* (II, 20 – 33), sowie die Predigt von *R. Schömig* (II, 205 – 212). Eine reiche Fotodokumentation der Kartausen Tückelhausen, Astheim und Grünau vervollständigen und beleben die Bände, die geeignet sind, eine oftmals zu Unrecht übersehene Richtung mittelalterlichen Denkens in ihrem Wert neu erkennen zu lassen.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

TEMMEL LEOPOLD, *Evangelisch in Oberösterreich*. Werdegang und Bestand der Evangelischen Kirche (277.) OÖ. Landesverlag, Linz 1982. Ln. S 398.–.

Der emeritierte evangelische Superintendent T. wollte mit diesem Band ein ,,Hausbuch für den evangelischen Oberösterreicher" schreiben, das diesen über die Geschicke seiner Kirche im Lande informiert. Das ist dem Vf. ohne Zweifel gelungen. Trotzdem sehe ich die Bedeutung des Werkes weniger in dem geschichtlichen Überblick (11 – 68), der nicht immer die neueste Literatur eingearbeitet hat, als in der erstmaligen Erfassung der vierzig Einzelgemeinden, ihres Werdens, Wachsens und Wirkens (111 – 254). Nicht genügend loben kann man den hervorragenden Bildteil, der mitunter mehr sagt als manche Seite Text. Es sei etwa hingewiesen auf den ,,Kanzelaltar" von Vöcklabruck als sprechendes Zeugnis für die Konzentration auf das Wort, das erste Linzer ,,Bethaus" als Dokument für die Auswirkung der josephinischen Gesetzgebung oder die Pfarrkirche in Wels als erstes Beispiel für ein evangelisches Gotteshaus mit Turm.
Das Bemühen um eine versöhnliche Sprache ist deutlich erkennbar und das Erscheinen in einem katholischen Verlag ein schönes Zeichen für das gegenwärtige ökumenische Klima in Oberösterreich. Das Buch wird auch über die Konfessionsgrenzen hinweg dankbare Benützer finden. Leider blieben viele Angaben ohne Belege, was besonders für den zünftigen Historiker einen gewissen Mangel darstellt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken*, Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. (162 + 20 Bildtafeln.) Bd. XXIII/ 1981. Verein für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1981. Kart. DM 28.–.

Eingangs präsentiert in einer eingehenden Untersuchung *Hartmut Wolff* ,,Inschriftenfunde in Passau", die 1981 bei Bauarbeiten zum Vorschein gekommen waren und die die spärlichen Zeugnisse aus Passau bereichern.
Aus Anlaß der Feier des 1250jährigen Bestehens der Abtei Niederaltaich, des ältesten Benediktinerklosters im ostbayerischen Raum, kommt ein Aufsatz von *Bonifaz Pfister* zum Wiederabdruck, in dem er sich mit der Gründungszeit des Klosters (731 oder 741), dem Zweck der Gründung und der Quellenlage auseinandersetzt. Dem Abdruck eines Vortrages zur ,,Häresie und Inquisition im Bistum Passau im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert von *Peter Segl* liegt dessen im Druck befindliche Habilitationsschrift ,,Ketzer in Österreich" im genannten Zeitraum zugrunde. In die für Oberösterreich besonders interessante Abhandlung wurde auch eine Liste (aus 1266 bzw. 1274) von 42 Pfarren des Passauer Anonymus graphisch eingebracht, aus der eine gewisse ,,Dichte" von Ketzern zwischen den Flüssen Traun und Ybbs, jeweils südlich der Donau, zu entnehmen ist. Wenngleich der Autor den Missionierungsstil der Ketzer sowie deren Lebens-

führung etc. als ,,Merkmal" auszuweisen versucht, so bleibt dennoch die Zuordnung – ob Katherer ob Waldenser – in Hinblick auf die Ergebnisse der Dissertation von Martin Schneider, Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert, Berlin 1981, offen bzw. kontrovers.
Daß der Begriff ,,Donaustil" (1892 geprägt) eher zögernd aufgenommen wurde, weist *Helmut Schindler* in seinem Vortrag ,,Albrecht Altdorfer und die Anfänge des Donaustils" hin. Er bespricht einzelne Hauptwerke, charakterisiert deren Künstler und diskutiert ihre Zuordnung. Die Entwicklung des reichsunmittelbaren Territoriums des Hochstiftes Passau – hier vor allem im 18. Jahrhundert – bis zur Auflösung des Fürstentums skizziert knapp *August Leidl*.
Er würdigt die Bedeutung der Unternehmungen Firmians bezüglich des Hochstiftsgebietes, dem durch den Vertrag von 1765 die völlige Abrundung des unmittelbaren Territoriums gelang, wobei ihm die Haltung der Kaiserin Maria Theresia entgegenkam. Dies bildete die Voraussetzung für eine moderne Verwaltung, die auch gelang, aber bereits 1803 mit der Auflösung des Fürstentums ihr Ende fand. Die von *Rudolf Zinnhobler* verfaßte Studie ,,Der Passauer Kardinal Leopold Ernst Graf von Firmian (1763 – 1783) und die religiöse Toleranz" gilt dem Gedenken an das Toleranzpatent, wenn man vereinfacht sagen darf, *dem* kirchenrechtlichen Ereignis vor 200 Jahren. Erfreulicherweise fanden hier Situationsaufnahmen aus dem oberösterreichischen Raum (Pfarre Gaspoltshofen, Wallern, Wels) Eingang, die die Toleranz in der damaligen Praxis gut beleuchten. Nicht nur das im Anhang abgedruckte Generale Firmians (14. 11. 1781) zur Toleranzgesetzgebung, sondern auch sein Verhalten – der 1. Linzer Bischof Herberstein handelte ähnlich – zeigen, daß es Firmian bei voller Glaubenstreue gegenüber der katholischen Kirche ernst meinte mit der religiösen Toleranz.
Es folgen Beiträge über das ehemalige ,,Schloß Klebstein" und seine Besitzer (*Hermann Neumann*), über ,,die fotografische Entdeckung des Böhmerwaldes" (*Paul Praxl*) und über das Stadtarchiv Passau, das 1496 erstmals erwähnt ist (*Gerhard Glück*).
Franz Kuchlers Vortrag ,,Zum 100. Geburtstag des niederbayerischen Schriftstellers und Dichters Franz Schrönghamer-Heimdal" gilt dem Gedenken eines Ehrenbürgers der Stadt Passau. *Peter Lechls* sonst gut belegter Beitrag zur Musikgeschichte der Stadt Passau bringt ,,Biographische Notizen zu Leonhard Päminger", einem Passauer Komponisten, der in enger Beziehung zur Wiener Hofkapelle stand, zeigt aber bei den Ausführungen über Leonhards jüngsten Sohn Sigismund oberflächliche bzw. falsche Ortsbezeichnungen (das Kloster Seitenstetten z. B. befindet sich nicht in der Steiermark, sondern in Niederösterreich).
Das vorliegende 23. Jahrbuch weist einen umfangreichen Bildteil auf, eine lebendige Ergänzung zur insgesamt sehr ansprechenden Gestaltung dieses Bandes.

Linz *Johannes Ebner*

EICHBERG HENNING / DULTZ MICHAEL / GADBERRY GLEN / RÜHLE GÜNTHER, *Massenspiele.* NS-Thingspiel, Arbeiterweihspiel und olympisches Zeremoniell (problemata fromannholzboog Bd. 58), (271.) Friedrich Fromann Verlag, Günther Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1977. Kart. DM 42.–.

Schon beim flüchtigen Blättern fallen immer wieder Termini wie ,,Kult", ,,Weihe", ,,Passion", ,,Erlöser", ,,Orden" u. ä., die der religiösen Sprache entnommen sind, auf. Diktaturen bedürfen offenbar religiöser Mittel, um die Massen zu bewegen. Das zeigt auch der vorliegende Sammelband sehr deutlich, der vor allem den paraliturgischen Spielen der NS-Zeit seine Aufmerksamkeit schenkt, aber auch Stücke der Arbeiterkulturbewegung einbezieht. Es ist bezeichnend, daß das bedeutendste Thing-Spiel der NS-Zeit, ,,Das Frankenburger Würfelspiel" (1936), in hohem Maße der sakralen Kunstform des Oratoriums verpflichtet ist.
Das Buch, das neben den literarhistorischen und psychologischen Aspekten auch die ,,religiösen" Momente entsprechend ausführlich berücksichtigt, stellt eine wichtige Publikation dar. Schade, daß die gut ausgewählten Abbildungen nicht auf besserem Papier gedruckt wurden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PASTORALTHEOLOGIE

FRANKEMÖLLE HUBERT, *Kirche von unten.* Alternative Gemeinden. Modelle, Erfahrungen, Reflexionen. (320.) Grünewald-Kaiser, Mainz–München 1981. Kart. DM 32.–.

,,Kirche von unten", ,,alternativ", ,,Gemeinde", solche Begriffe prägen das Denken über Modelle und Erfahrungen mit Neuansätzen kirchlichen Lebens.
Das Fach Katholische Theologie an der Universität, Gesamthochschule Paderborn, griff diesen Problemkreis in einer Ringvorlesung auf. Die Vorträge im Rahmen dieser Veranstaltung wurden in der nun vorliegenden Veröffentlichung gesammelt.
Zwei Ziele setzen sich die Veranstalter: theologische Reflexion und Erfahrungsbericht.
Kirche und Gesellschaft sind nicht mehr dekkungsgleich. Ob es nun zu einem billigen ,,Arrangement" kommt oder ,,produktive Differenz" das gegenseitige Verhältnis bestimmt, ist die Ausgangsfrage für N. Mette in seinem Beitrag.
Der Herausgeber H. Frankemölle stellt sich die Frage, ob die Jesusbewegung als Basisgemeinde bezeichnet werden kann. In seiner Antwort weist er auf die verschiedenen historischen Schichten der neutestamentlichen Texte hin, die eine Antwort auf die gestellte Frage erschweren. Schon zur Zeit der Entstehung des Neuen Testaments gab es alternative und bürgerliche Modelle.
P. Eicher geht in seiner Frage nach unserer Zeit

als Zeit der Basisgemeinde von der Feststellung aus, daß Freizeit und Arbeit zwei getrennte Lebensbereiche geworden sind. Ist die Aufgabe der Kirche nun, als Freizeitgesellschaft diese Trennung zu unterstützen?
Kritisch setzt sich A. Klönne mit den Motiven alternativer Gruppen auseinander.
Im Anschluß an diese theologischen Reflexionen werden Erfahrungsberichte gegeben, die in ihrer Vielfalt sehr informativ sind. Besonders interessant ist der Bericht über katholische Basisgruppen in Ungarn, da dort die Gefahr der staatlichen Umarmung für die Kirche besonders drohend wird und Basisgruppen der Versuch sind, sich aus dieser Umarmung zu befreien.
Einige grundsätzliche Überlegungen zu „Gemeindekatechese und Basisgemeinde" von G. Baudler, ein Aufruf, die prophetische Sendung des Christentums wahrzunehmen, von J. Thiele und einige Thesen zur kirchlichen Gemeinde als „Voraussetzung für das Überleben von Kirche" von N. Greinacher schließen die Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen ab.
Mit diesem Buch wird eine informative und kritische Darstellung von Chancen und Grenzen der Modelle einer „Kirche von unten" gegeben, die (vgl. Mette, 34) nicht durch Mystifikation den Mut zur Initiative erschlägt.

Linz *Hubert Puchberger*

GÖPFERT MICHAEL / MODEHN CHRISTIAN, *Kirche in der Stadt.* (160.) (Urban-TB, T-Reihe, Bd. 652.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. DM 18,80.

Das Taschenbuch berichtet von der pastoralen Situation in einer Reihe von europäischen Großstädten und von Erfahrungen mit zum Teil neuen Modellen, den Menschen menschlich und religiös zu helfen. Das Büchlein ist weniger wegen der grundsätzlichen Reflexionen lesenswert als wegen der Berichte über gelungene und vielleicht auch mißlungene kirchliche Einrichtungen. Einige Gruppierungen handeln nicht mehr im Rahmen der Verantwortung eines Bischofs. Drei Arten von Initiativen können vor allem genannt werden:
1. Die Gruppe (Basisgruppe), die sich vor allem an bestimmte Schichten von Menschen wendet, einzelne animiert und über ihren Kreis ausstrahlt.
2. Eine Art von Restaurantbetrieb als Oase für alle Einsamen und nach einem Gespräch Suchenden.
3. Kirchen mit besonders gestalteter Liturgie oder religiöse Gemeinschaften, die ein Angebot zur Stille, Sammlung und Meditation machen.
Es kommt dabei auf die charismatisch begabten Initiatoren oder ihre Nachfolger an, die den Elan durchhalten; auf die nötige Großzügigkeit und auf das Wohlwollen der kirchlichen Autoritäten gegenüber neuen Versuchen; schließlich auch auf die Sorge der Gruppe, mit der Großkirche in Kontakt und im Gespräch zu bleiben.

Linz *Eduard Röthlin*

ILLIES JOACHIM, *Auf dem Wege zum neuen Menschen.* (158.) Herderbücherei Bd. 919. Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 6,90.

Nach dem Verlagstext „Über das Buch" überschreitet Vf., ein Biologe – Professor für Zoologie an der Universität Gießen –, bewußt die Grenzen seines Fachs, um den Menschen als ganzen in den Blick zu nehmen. In diesem Sinn behandelt er die Frage nach dem Beginn des Lebens, nach dem Sinn der Sexualität, nach den Ursprüngen der Brüderlichkeit, nach der Erwartung an den Vater, nach einer neuen Hoffnung mitten in der Weltkrise. Der Leser begegnet in diesem Buch einem Autor, der viel weiß und seine Kenntnisse aus den verschiedensten Fachgebieten geschickt verwendet. Seine besondere Liebe gilt der Theologie. Die einzelnen Kapitel sind über weite Strecken im Stil der alten, guten Fastenpredigt der Vorkriegszeit geschrieben: „. . . es geht in der Tat um den Kampf zwischen Glauben und Unglauben, zwischen hellen und dunklen Kräften in uns und um uns . . .!" (73) Die Zielsetzung liegt offensichtlich darin, daß der Leser dieses katholischen Taschenbuches in der Überzeugung gestärkt werden soll: Die guten, alten Aussagen des katholischen Glaubens sind doch der bessere Grund für eine Weltanschauung. Bei diesem Bemühen wird gelegentlich des Guten zuviel getan, wenn zum Beispiel im Kapitel „Erwartungen an den Vater", Entwicklungen der letzten Jahre, die es Männern ermöglicht haben, sich ihren kleinen Kindern zärtlich zuzuwenden, beiseitegewischt werden, indem das traditionelle „starke" Vaterbild als einzige Möglichkeit für Christen dargestellt wird. Daß Vf. überzeugt ist, eine bessere Theologie zu vertreten als viele Fachtheologen, zeigt sich in bissigen Bemerkungen wie „. . . verzweifelt spitzfindigen Ansicht, . . . von moraltheologischer Seite . . ." (24) oder „. . . die verängstigten Theologen . . ." (57). Im Vordergrund steht aber immer die Überlegenheit des im traditionellen Sinn Gläubigen gegenüber jenen Kräften, die als Vertreter des Unglaubens gelten können, weshalb der Autor zum Beispiel Freud als „heillos depressiven Kopf" (58) kennzeichnet. Wer die Positionen des Verfassers einigermaßen teilt, kann sich von dem Büchlein eine vergnügliche Lektüre erwarten.

Linz *Bernhard Liss*

KAEFER HERBERT, *Aktion und Feier der Buße. Neue Bußgottesdienste.* (128.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 16,80.

In der Advents- und Fastenzeit stauten sich früher die Menschen vor den Beichtstühlen; dann kamen Bußgottesdienste bei vollen Kirchen, inzwischen läßt deren Besuch schon wieder nach; manchmal wurden sie wohl allzu intellektuell, zu wenig anschaulich gehalten; wenn das gesprochene Wort überwiegt, fühlen sich viele Teilnehmer nicht angesprochen und zu keinem emotionalen Miterleben geführt.
Der römische Ordo paenitentiae empfiehlt jedoch Bußgottesdienste als Hinführung zum Sa-

krament der Buße; er zeichnet ihnen zwar eine gewisse Struktur vor, läßt aber sonst einen weiten Spielraum. ,,Aus der Praxis für die Praxis" legt hier ein Stadtpfarrer als Anregung, Hilfe und Modell 12 Bußgottesdienste vor, die in den Pfarren von Aachen-Nord und auch in anderen Gemeinden schon gefeiert wurden: 5 für die Adventszeit mit den Themen: Unser Schuldschein wurde am Kreuz getilgt, Abfall, Mauern, Osterkreuz, Unsere Zeit in Gottes Händen; 5 für die Fastenzeit mit den Themen: Rechenschaft geben, Vater unser, Jesus begegnet Menschen, im Spiegel der Bergpredigt, alltägliche Erinnerungen; dazu kommt je eine Bußfeier mit den Familien der Erstkommunionkinder und bei Wallfahrten. In Sinnbild-Beispielen wird darin Buße getan und erlebt, wird Unsichtbares wie Trennung und Haß, Liebe und Verzeihung erfahrbar, wenn z. B. Schuldscheine tatsächlich an einem Kreuz verbrannt werden oder eine Mauer abgebaut wird. Unschwer können manche auch als Vorlage zu einem Wortgottesdienst herangezogen werden, da gewisse Teile wie in einem Baukasten nach Bedarf und Notwendigkeit zusammengefügt werden können. Durch ihre anschauliche Gestaltung und lebendige Sprache werden diese Gottesdienste, die Aktion und Feier der Buße miteinander verbinden, zu einem intensiven Miterleben der Teilnehmer führen: ein bescheidenes, handliches Buch mit wertvollen Anregungen für alle, die nach neuen Gestaltungsideen und -materialien suchen.

Linz *Peter Gradauer*

KOCH GÜNTER / BREUNING WILHELM, *Die Ehe des Christen.* Lebensform und Sakrament. (Buchreihe: Theologie im Fernkurs, Bd. 9) (141.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 18,80.

An Büchern über die Ehe fehlt es wahrlich nicht; die Ehe, einst etwas Selbstverständliches im Menschenleben, ist zum Problem auch unter Christen geworden. Die Institution Ehe wird heute von verschiedenen Seiten durchleuchtet: exegetisch, kirchenrechtlich, pastoral, psychologisch. Dieses Buch ragt aus der Menge der heutigen Eheliteratur eindeutig heraus. Der Vf. des Hauptteiles, Dogmatik-Professor und Leiter der Domschule Würzburg, ein Laientheologe, der selber eine Ehe führt, bietet in erster Linie nicht eine geschichtliche und kirchenrechtliche Erörterung der Fragen und Probleme, sondern vielmehr in ansprechender und überzeugender Darstellung eine Entfaltung der Ehe als Sakrament, eine Anleitung zu einer tieferen Sicht im Hinweis auf die Lehre Christi, auf die Hl. Schrift und die Tradition der Kirche.
Von angehenden Eheleuten müssen Vorbereitungskurse und Seminare besucht werden, um über medizinische, juridische und psychologische Sachverhalte informiert zu werden. Dieses Buch gibt Antwort auf die religiösen, existenziellen und bedrängenden Lebensfragen, zeigt auf, was es heißt, eine Ehe in der heutigen Umwelt christlich zu leben und zu führen.

Der 2. Beitrag ,,Unauflöslichkeit der Ehe und Geschiedenenpastoral", verfaßt von einem Priester und Theologieprofessor, setzt sich mit dem Problem der wiederverheirateten Geschiedenen und deren Zulassung zu den Sakramenten auseinander. Zusammen mit einer Analyse der heute dafür geltenden Bestimmungen werden für Betroffene Hilfen und Wege in dieser Richtung aufgezeigt. Für Seelsorger und alle, die mit Eheleuten und ihren Problemen zu tun haben, bietet die Lektüre eine Bereicherung durch neue Aspekte und zugleich praktische Hinweise für die konkrete Arbeit, für die Beratung und Ehevorbereitung und die Hilfeleistung an Eheleuten, die in Schwierigkeiten geraten sind.

Linz *Peter Gradauer*

HERBERG JOSEF (Hg.), *Ehe auf Lebenszeit,* Die christliche Alternative. (80.) Herder, Freiburg 1982. Kart. lam. DM 10,80.

Drei Verfasser von Rundfunkvorträgen (Südwestfunk, September 1981) haben sich gut abgesprochen und das Thema aus ethischer, theologischer und psychologischer Sicht so behandelt, daß eine gute Ergänzung zustandekommt und der Leser auf 65 Seiten ein fast einheitliches Elaborat vorfindet. Es werden die bekannten heutigen Tendenzen zu eheähnlichen Verbindungen dargestellt und einsichtige Bedenken geäußert. Interessant der Hinweis auf eine amerikanische Untersuchung, die belegt, daß Ehepaare, die vor ihrer Trauung eine längere ,,Ehe auf Probe" geführt hatten, die gleiche Scheidungsrate aufweisen wie Paare, die vor ihrer Trauung das übliche Kennenlernen im Rahmen eines Verlöbnisses hinter sich hatten. Die theologischen Aussagen können Seelsorgern, die sich in besonderer Weise mit der Ehepastoral befassen, eine gute Orientierung bieten. Hier gibt es keine Übertreibungen, sondern Feststellungen, die sich mit den Erfahrungen unserer Zeitgenossen decken. Zum Beispiel: ,,Alle Menschen können die Erfahrung der Liebe machen. Das Besondere des christlichen Glaubens besteht jedoch darin, daß die Liebeserfahrung in Beziehung zu Gott gestellt wird" (43). Unterschieden wird die bürgerliche Ehe, die rechtlich motiviert ist, von der christlichen Eheauffassung, die von der Liebe ausgeht. Neben der Kritik modischer Strömungen, zum Beispiel ,,. . . typisches Unabhängigkeitsideal . . ., welches Angst vor Berührtsein verwechselt mit Selbständigkeit, Scheu vor Hingabe Ich-Stärke nennt, über Gefühle zu reden verwechselt mit Gefühle zu haben" (56), werden auch deutliche Hinweise gegeben, wie sich junge Menschen einstellen müßten, damit eine Ehe auf Dauer lebbar wird, etwa bei sich selbst anfangen, die Trennungsschmerzen in bezug auf Vater und Mutter bestehen, neben der Liebe zugleich auch Elemente des Hasses auf ein und dieselbe Person akzeptieren, nicht den anderen verändern wollen, sondern sich selbst, miteinander reden können und besonders hervorgehoben: das Gefühl einer Gleichwertigkeit beider Partner. Alles in al-

lem wird die Prognose ausgesprochen, daß Ehe und Familie auch in Zukunft bestehen bleiben.
Linz *Bernhard Liss*

BROOTEN BERNADETTE / GREINACHER NORBERT, *Frauen in der Männerkirche.* (Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche, 40) (264.) Grünewald/Kaiser, Mainz/München 1982. Kart. DM 32.–.

Das Themenheft „Frauen in der Männerkirche?" der Zeitschrift Concilium vom April 1980 war in kürzester Zeit zweimal vergriffen. Die vorliegende Buchausgabe verzichtet auf das Fragezeichen im Titel, druckt neun der insgesamt zwölf Artikel des Conciliumheftes nochmals ab, läßt die Beiträge von Alcala, Haughton und Brennan entfallen und enthält acht neue Artikel, die laut Vorwort der Herausgeber „ein noch breiteres Spektrum heutiger Theologie zur Frauenfrage" (S. 7) dokumentieren sollen.
Die Buchausgabe ist grundsätzlich zu begrüßen, weil sie „theologische Aufklärungsarbeit" (Vorwort S. 7) in einer offensichtlich als bedrängend empfundenen Frage in breitere Kreise hineinträgt, als dies einer wissenschaftlichen Zeitschrift möglich ist. Über die Entscheidung der Autoren, welche Beiträge beibehalten, weggelassen und neu aufgenommen wurden, kann man natürlich verschiedener Meinung sein. Diese Besprechung bezieht sich auf das ganze Buch, weil der Inhalt des Concilium-Heftes nicht einfachhin als bekannt vorausgesetzt werden kann.
Nochmals aufgenommen wurden folgende Beiträge: I. Raming, Von der Freiheit des Evangeliums zur versteinerten Männerkirche; F. Menne, Kirchliche Sexualethik und Geschlechterrollen in der Kirche; N. Foley, Zölibat in der Männerkirche; E. Carroll, Kann die Herrschaft der Männer gebrochen werden?; M.-A. Neal, Pathologie der Männerkirche; M. de Merode-de Croy, Die Rolle der Frau im Alten Testament; R. Laurentin, Jesus und die Frauen: eine verkannte Revolution?; C. Halkes, Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz; M. Agudelo, Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau. Für den Leser von Concilium scheint hier der übliche Aufbau eines solchen Heftes durch: Grundsatzartikel, Situationsanalysen, Bezüge zu AT und NT, Theologie und Pastoral. Die Grundtendenz ist klar: (heilsame) Provokation, Herausforderung zu Bewußtseinsänderung, mehr Diagnose als Therapie, Raum schaffen für die Sicht von Frauen. (Dieses letzte trifft für das ganze Buch zu. Von den 17 Beiträgen stammen nur drei von Männern: die Arbeiten von Menne, Laurentin und Küng). Die pointiertesten Analysen stammen von den drei nordamerikanischen Ordensfrauen Foley, Carroll und Neal, die südamerikanische Ordensfrau Agudelo kommt teilweise zu anderen Schlüssen. Die durch ihre kirchenrechtlichen Untersuchungen zur Stellung der Frau bekannte Autorin I. Raming stellt einige grundlegende Tendenzen und Aspekte dar, die zur „Männerkirche" geführt haben. Was Menne innerhalb seines Beitrags über „Versuche zur Frauenbefreiung in der Kirche: Ordination und feministische Theologie" (S. 30 – 32) äußert, zeigt leider, daß er von den *eigentlichen* Anliegen, die hinter beiden Wegen stehen, sehr wenig erfaßt hat. M. de Merode-de Croy untersucht alttestamentliche Dokumente über die Frau mit Bezug auf die bekannte römische „Erklärung über die Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt". R. Laurentin versucht, „positiv und kurz (zu) zeigen, ob und wie Jesus etwas Neues und Befreiendes für die Frauen unternahm." (S. 95) Beide Beiträge bringen auf je ihre Weise neue Aspekte in die Diskussion ein, wenn auch der Einwand von B. Brooten zu beachten ist, auf den unten noch eingegangen wird.
Neu hinzu kommen zunächst zwei exegetische Arbeiten: E. Schüssler Fiorenza behandelt „Die Frauen in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden", B. Brooten das Thema „Jüdinnen zur Zeit Jesu". D. Sölle ist vertreten mit der soeben (1981) im Themenheft „Gott-Vater?" erschienenen Arbeit „Vater, Macht und Barbarei". H. Küng veröffentlicht wieder einmal seine seit 1976 bekannten Thesen „Für die Frau in der Kirche". B. W. Harrison versucht in ihrem Beitrag „Die Macht des Zorns im Werk der Liebe" eine feministische Ethik zu entwickeln. J. Grant befaßt sich mit dem Thema: „Die schwarze Theologie und die schwarze Frau". Für die postchristliche Strömung innerhalb der feministischen Theologie stehen die Beiträge von N. R. Goldenberg, „Träume und Phantasien als Offenbarungsquellen: eine feministische Aneignung von C. G. Jung" und von J. Plaskow, „Das Kommen Liliths: Schritte zu einer feministischen Theologie".
Im großen und ganzen entsprechen die neu aufgenommenen Beiträge der Absicht der Herausgeber, „den Ansatz dieses Buches zu erweitern . . . und andere Aspekte des Frauenthemas in die theologische Diskussion ein(zu)bringen" (S. 7). Im einzelnen gibt es natürlich Qualitätsunterschiede und Fragezeichen. Eine echte Bereicherung des theologischen Gesprächs ist der sonst schwer zugängliche exegetische Fachartikel der jetzt in Amerika arbeitenden gebürtigen Deutschen E. Schüssler Fiorenza, an dem sich Methode und Ergebnisse einer feministischen Hermeneutik ablesen lassen. B. Brooten plädiert in ihrem (allzu kurzen) Beitrag gegen „die recht verbreitete Methode, Jesus dadurch von seiner jüdischen Umwelt abzuheben, daß man das Judentum pauschal negativ bewertet". (S. 141) Sie versucht an einigen Beispielen des Sammelbandes (Raming, Laurentin, Carroll, de Merode-de Croy) herauszuarbeiten, „inwiefern die genannte Methode sich von den Quellen gelöst und verselbständigt hat" (ebd.). Diese Frage – zu der übrigens K. Thraede eine Parallele für den griechisch-römischen Raum anmeldet (vgl. K. Thraede, Ärger mit der Freiheit. In: G. Scharffenorth – K. Thraede, Freunde in Christus werden . . . Reihe „Kennzeichen" Bd. 1. Gelnhausen 1977, Burckhardthaus-Laetare, S. 31 – 182) – ist auch unter Theologinnen noch

kontrovers (vgl. S. Sasso Eisenberg, dagegen H. Wolff), aber m. E. so wichtig, daß sie *beiderseits* von apologetisierenden Tendenzen freigehalten werden sollte. Für den (lesens- und bedenkenswerten) Artikel von Sölle stellt sich mir die Frage, ob es angemessen ist, ihn aus dem sachlichen Zusammenhang seiner Erstveröffentlichung (Themenheft Gott-Vater?) zu lösen. Obwohl Küngs Thesen noch weithin aktuell sind, hätte ich mir einen neueren Beitrag von ihm gewünscht, der z. B. seine inzwischen in Amerika gemachten Erfahrungen spiegelt. Die Richtung der neuen feministischen Ethik zeigt der sonst ebenfalls kaum zugängliche Artikel von B. W. Harrison. Sie nimmt an, ,,daß eine feministische Moraltheolgie aus der tiefgründigen Erfahrung des Lebenskampfes der Frau und aus dem Bewußtsein hervorgeht, das geweckt wird durch diesen Kampf, zu leben und eine Kultur aufrechtzuerhalten, die unser Leben zum Ausdruck bringt". (S. 192, Anm. 1) Befreiungstheologien sind keineswegs automatisch Theologien der *Frauen*befreiung. Für den Bereich der Black theology beweist dies die Hauptthese der Theologin J. Grant: ,,Die schwarze Theologie darf die schwarzen Frauen nicht weiterhin so behandeln, als ob diese unsichtbare Geschöpfe wären, die von außen in die schwarze Erfahrung, die schwarze Kirche und die schwarze theologische Arbeit hineinschauen. Sie wird sich in allen Aspekten mit der Gemeinschaft der Glaubenden als integralen Teilen der ganzen Gemeinschaft befassen müssen." (S. 231 f) In den Beiträgen von Goldenberg und Plaskow kommen endlich Autorinnen im deutschen Sprachraum *selbst* zu Wort, *über die* – z. B. im Conciliumheft ,,Gott-Vater?" – schon von Dritten geschrieben wurde, bevor man sich ein eigenes Urteil anhand von Originalartikeln der betreffenden Verfasserinnen bilden konnte. Goldenberg, bekannt durch ihre Kritik an Jungs Denkmodell von *anima* und *animus*, versucht hier konstruktiv ,,Aspekte der Jung'schen Theorie zu artikulieren, die sich für die feministische Arbeit an der Religion als anregend erweisen könnten". (S. 235) J. Plaskow legt Ergebnisse des Versuchs einer Frauengruppe vor, gemeinsam Theologie zu treiben. Unterscheidende Merkmale einer solchen feministischen Theologie scheinen ihr, daß diese ,,den Erfahrungen, die sie erzeugten, treu bleibt... Die feministische Theologie wird somit zumeist eine gemeinschaftliche Theologie sein, denn indem man sich an der theologischen Aufgabe gemeinsam beteiligt, haben Inhalt und Werdegang die Chance, sehr real zusammenzukommen". (S. 245)

Wer dieses Buch liest, muß den Mut aufbringen, vorurteilslos hinzuhören und sich herausfordern zu lassen. Hier spricht sich weithin die tiefe Verletztheit von Frauen aus, die so oft im Namen von Gott und Kirche festgelegt, eingeengt und zurückgewiesen werden. Dabei ist zu beachten, daß es bei solchen Themen keine Neutralität gibt. Jede(r) ist Partei, weil jede(r) Mann oder Frau mit seinen Rollenerfahrungen in Gesellschaft und Kirche ist. Provokation enthält allerdings auch ein Risiko: sie bewirkt, daß die positiven Ansätze eher übersehen werden.

Diese Buchausgabe dient beim Thema ,,Frauen in der Männerkirche" dem Anliegen, ,,zuerst zu differenzieren und erst dann zu integrieren", wie E. R. Schmidt anderswo[1] formuliert hat, oder beabsichtigt, wie E. Moltmann-Wendel sagt, ,,Erst die Wahrheit, dann die Einheit[2]". Liest man sie unter diesem Aspekt, wird man den Herausgebern für die differenzierte, repräsentative Auswahl danken.

Innsbruck *Herlinde Pissarek-Hudelist*

KATH. GLAUBENSINFORMATION FRANKFURT, *Helft den Menschen glauben*. Bd. IV: Glaubenszeugnis in Gruppe und Gemeinde. (120 S. m. Abb.) Knecht, Frankfurt/M. 1981. Brosch. DM 24,80.

Der Band enthält nichts besonders Neues. Die Mitarbeiter berichten von ihren Erfahrungen und geben einige Informationen, z. B. über die verschiedenen neueren spirituellen Gruppen. Hervorgehoben sei ein Tagebuch einer Firmhelferin.

Wels *Eduard Röthlin*

RELIGIONSWISSENSCHAFT – ÖKUMENIK

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.

Unbestritten gehört die Frage nach der Bedeutung des Christentums unter den Weltreligionen zu den bedeutendsten Überlegungen eines in dieser Zeit an Religion interessierten Menschen. Es ist jedoch gar nicht leicht, an die Lösung einer derartigen Aufgabe heranzugehen. Es ist zu entscheiden, ob man die verschiedenen Religionen mehr nach dem eigenen Verständnis darstellt oder ob man die Religionen durch ihre Vertreter zu Wort kommen läßt. Geht man dabei mehr von den verbindlichen Lehrsätzen der einzelnen Religionen aus – soweit es diese überhaupt gibt –, läuft man Gefahr, im Theoretischen steckenzubleiben, geht man jedoch von lebendigen Zeugnissen und aktuellen Interpretationen aus, erhebt sich die Frage, wieweit diese repräsentativ sind und allgemein Verbindliches aussagen können.

Die Herausgeber des vorliegenden Heftes sind sich dieser Problematik wohl bewußt und waren offensichtlich bemüht, damit fertig zu werden. Sie haben 206 Texte zusammengestellt. Es sind zum Teil offizielle Texte aus den großen Weltreligionen, zum Teil Texte von Vertretern dieser Religionen, die aktuelle Interpretationen vermit-

[1] Pastoraltheologische Informationen: Selbstverständnis von Frauen heute (Heft 1/1982). Hg.: Beirat d. Konferenz d. deutschsprach. Pastoraltheologen. (S. 151)

[2] Ebd.

teln. Dazwischen finden sich auch eigene Texte der Herausgeber, die Gegenüberstellungen und Einführungen bieten. Die Texte sind nach großen Themen geordnet (Gott, Christus, Mensch, Institutionen, Praxis), die nochmals entsprechend unterteilt sind. Sie werden ergänzt durch ein recht brauchbares Glossar für Fachausdrücke der Religionen, durch eine Liste mit weiterführender Literatur und durch Kurzangaben zu den Autoren, von denen die einzelnen Texte stammen.
Die Herausgeber weisen sich als gute Kenner der verschiedenen Religionen aus, sie haben eine fundierte und gut durchdachte Textsammlung herausgegeben, die dem Leser Zusammenhänge verdeutlichen und sein Wissen vertiefen kann. Allerdings ist bereits eine gewisse Vertrautheit mit der Thematik Voraussetzung. Das Heft ist gedacht als Grundlage für Bildungsarbeit (Oberstufenklassen und Erwachsenenbildung) und verlangt Auseinandersetzung; es handelt sich somit nicht einfach um eine interessante Lektüre. Wünschenswert wäre, wenn die Quellenangabe jeweils bei den Texten zu finden wäre; dadurch wäre ein ständiges Zurückblättern an den Schluß des Bändchens vermeidbar.

Linz *Josef Janda*

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Die Meister des Weges in den großen Weltreligionen.* (176 S.) (Herderbücherei Bd. 847) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 6,90.

Eine orientierungslos werdende Zeit hält wieder Ausschau nach der geradezu archetypischen Gestalt des Meisters, der trotz aller verschiedenen Ausformung letztlich einer zu sein scheint, weil er die Pilgerfahrt der Seele zur Erfahrung des Selbst und des Göttlichen führt. Unreflektiertes, spontanes Leben bedarf zu dessen Richtigkeit der Unterscheidung der Geister, bei der in allen Religionen Meister des Weges behilflich sind.
Die beiden Autoren entfalten zunächst deren verschiedene Ausformung. In der Vielfalt des Hinduismus ist es der Guru, der eine Art Inkarnation Gottes ist und „eine Art ‚Christus'-Funktion" (41) ausübt. Im japanischen Zen-Buddhismus ist es der Roshi, der ganz zu seinem Buddha-Wesen durchgedrungen ist und der anderen bei der Geburt des inneren Menschen Hebammendienst leistet. Der islamische Sufi-Scheich bringt die uns weniger vertraute mystische Innenseite des Islam zum Ausdruck. Beeindruckend an der Rolle des jüdischen Zaddik ist sein Tun der Wahrheit, so daß das ganze irdische Leben zum Medium der Erfahrung des Göttlichen wird. Den ostkirchlichen Starez zeichnet nicht nur seine Führerrolle gegenüber dem Schüler, sondern ebenso gegenüber dem ganzen Volke aus.
Der 2., u. E. bessere Teil gilt den christl. Wüstenvätern als der Wiege unseres Mönchtums. In konkreten Beispielen aus den Apophthegmata Patrum und ergänzenden Anmerkungen werden einige wesentliche Elemente ihrer Spiritualität hervorgehoben, so die Bedeutung der Arbeit an sich selbst und der darin gebotenen Ausdauer, die Wichtigkeit der Aszese in der Kampfbahn des Lebens, das Aushalten des Spannungsfeldes zwischen Engeln und Dämonen, zwischen guten und falschen „Gedanken", der vorweggenommene Tod und die Tugenden der Demut und des Gehorsams.
Die Autoren sprechen zwar einmal vom „deutlichen Trennungsgraben zwischen dem jüdischen, dem christlichen, dem islamischen Meister auf der einen Seite und dem hinduistischen oder buddhistischen auf der anderen" (86), doch dieser Trennungsgraben wird zu wenig aufgezeigt und herausgearbeitet. Die Darstellung der Meisterfunktion ist so in Gefahr, auf einer zu formalen Ebene zu bleiben, aber kann man sie ablösen vom weltanschaulichen Hintergrund und von der Tradition, in der sie wurzelt? Eine kurze Einführung kann dies zwar nicht alles bewältigen, doch in der Kürze liegt auch die Gefahr von Mißverständnissen. Zwar wird vor falschen Gurus gewarnt (42 – 44) und ein sehr lesenswertes Kapitel von Martin Kämpchen über die die Not des westlichen Menschen ausnützenden Gurus z. B. in Poona eingefügt (45 – 53), aber die für uns zentralen Fragen, ob der Hinduismus die Wirklichkeit letztlich dualistisch oder monistisch versteht und in welcher Beziehung die Erfahrung des Selbst und die Erfahrung des Göttlichen stehen, werden nur gestreift bzw. ausgeklammert. Die Auflösung des Ichs im hinduistischen Sinn ist zu wenig abgehoben vom Sterben im christlichen Sinn (150 – 155). Die Behauptung, „daß alles in etwa auf das hinausläuft, was im Evangelium ‚sich selbst verleugnen' genannt wird" (62), ist simplifizierend; der Vergleich von Satori und Durchbruch zur Liebe ist zumindest nicht selbstverständlich.
Es ist das Verdienst des Buches, die Bedeutung der persönlichen Führung und der Vorbildgestalten in allen Religionen aufzuzeigen, die Notwendigkeit geistlicher Beratung auch im Christentum zu betonen und einige sehr notwendige Haltungen aus der Tradition der Wüstenväter in Erinnerung zu rufen. Wir Christen dürfen freilich nie vergessen: Der geistliche Berater im Christentum ist kein Guru, „denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder" (Mt 23,8).

Linz *Walter Wimmer*

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.

Albert Raffelt / Karl Rahner: Anthropologie und Theologie
Gegenüber einer Vielfalt von Anthropologien aus dem Bereich der Philosophie und Humanwissenschaften wird die Theologie als positivkritische Instanz eingeführt. Positiv, insofern die Theologie den Menschen als Adressaten der christlichen Botschaft bedenkt, wodurch der Anschein einer heteronomen Unbezüglichkeit hinfällig wird. Kritisch, insofern selbst eine trans-

zendental-anthropologische Reflexion, die den Menschen als Wesen der Transzendenz erweist, erst im Ansprechen durch Gott zu einer ihr selbst unerreichbaren Klarheit kommt und damit jeder Endgültigkeitsanspruch partikularer Anthropologien abgewiesen wird.
Die Rahnersche Konzeption von Theologie, Transzendenz in ihrer immanenten Plausibilität aufzudecken und Immanenz in ihrer Offenheit auf Transzendenz freizulegen, kommt in diesem Beitrag exemplarisch an zentralen anthropologischen (Subjekt, Freiheit, Geschichte u. a.) und theologischen Aussagen (Christologie, Trinität, Eschatologie u. a.) zu einer konzentrierten Darstellung.
Ingolf U. Dalferth/Eberhard Jüngel: Person und Gottebenbildlichkeit.
„Person und Gottebenbildlichkeit als Grundkategorien christlicher Anthropologie" kommen hier als Proprium des Christentums und nicht in einer Analyse des Daseins zur Sprache. Der Rechtsgrund, das Dasein des Menschen als Person zu behaupten, ist Jesus Christus. Personwerdung ist so die Geschichte des Verhältnisses Gottes zum Menschen in der Bezugnahme als Schöpfer und Erlöser. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird allein sichtbar im Blick auf Gott, als dem sich zusprechenden Ur-Ich und nicht in der Unterschiedenheit des Menschen zu anderen Geschöpfen.
Weil Theologie ein Nach-denken der in Christus ergangenen Anrede Gottes ist, ist sie zu jeder profanen Anthropologie primär als kritisch-richtendes Wort angelegt.
Ist bei Raffelt/Rahner der Hintergrund des „katholischen" Analogieverständnisses spürbar, so ist bei Dalferth/Jüngel der Einfluß der Dialektischen Theologie nicht ohne Wirkung geblieben.
Jürgen Werbick: System und Subjekt
Philosophen, Psychologen und Gesellschaftsanalytiker haben Religion zunehmend als Funktion innerhalb eines Systems entdeckt und beschrieben. Zwar weigert sich das subjektive Bewußtsein des Gläubigen zunächst, seine tiefsten persönlichen Überzeugungen als funktionales Element innerhalb eines philosophischen (Hegel), psychologischen (Freud) oder sozialen Zusammenhanges (Durkheim u. a.) behandelt zu sehen, so darf aber doch die Theologie die Relevanz des Religiösen im Kontext systembildender Vorgänge immer weniger vernachlässigen. Das dynamische Verhältnis von Subjekt und System bezüglich des Glaubens liegt in der Dialektik von Inhalt und Funktion. Ein bloß funktionalisierter Glaube zersetzt sich, ein rein inhaltlicher Glaube verliert sich.
Wie jene fundamentale Spannung von System und Subjekt die Religion betreffend in der historischen und aktuellen Diskussion ausgetragen wird, legt dieser Beitrag auf prägnante Weise dar.
Graz *A. Kolb*

CORONESE STEFANO, *Una religione che muore.* La cultura delle Isole Mentawei nell'impatte con il mondo moderno. (148.) (Biblioteca scientifica/8) Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1980. Ppb. L 8000.

Der Autor verfolgt mit seinem Buch 2 Ziele: er möchte den italienischen Leser mit den religiösen Glaubensvorstellungen der Mentawai-Bevölkerung in Indonesien bekannt machen und den Missionaren, die jetzt auf jenen Inseln arbeiten, ein gewisses „Werkzeug" zur Verfügung stellen, damit sie die Denkart und die Weltauffassung der Menschen besser verstehen können, zu deren Wohl zu arbeiten sie sich entschlossen haben und denen sie die frohe Botschaft des Evangeliums von der Menschwerdung Christi zum Heile aller verkünden.
Das Buch hat 2 Hauptteile. Im 1. T. wird die mentawaische Kultur kurz dargestellt und ausgeführt, wie durch die zahlreichen Kontakte mit den benachbarten Völkern und mit der westlichen Welt der Verfall der traditionellen und autochthonen Religion verursacht wird. Im 2. T. werden die verschiedenen Aspekte und Möglichkeiten dieser traditionellen Religion hinsichtlich ihrer wesentlichen Züge analysiert. Dem Buch ist eine reichhaltige Bibliographie angeschlossen, und zwar sowohl in chronologischer als auch in alphabetischer Ordnung. Dabei wird den in chronologischer Ordnung aufgezählten Werken immer eine kurze Inhaltsangabe beigefügt, so daß man in sehr prägnanter Weise erfährt, was dem Leser in der jeweiligen Publikation geboten wird.
Das Weltbild der Mentawai wird dargestellt als ein bis ins letzte animistisches. Ob dieses tatsächlich so rein animistisch ist, ohne irgendein höheres oder höchstes Wesen, kann der Rez. nicht beurteilen. Er muß dem Autor glauben, der ja nicht nur die für die Mentawai in Frage kommende Literatur berücksichtigt hat, sondern der selbst als Missionar unter den Mentawai arbeitet. Auf alle Fälle sind die einzelnen Schilderungen der animistischen Riten und Kulte bis ins einzelne gehend gründlich dargestellt und bilden dadurch wertvolles Vergleichsmaterial hinsichtlich ähnlicher Kulturen in anderen Teilen der Welt. So wurde der Rez. in mehreren Fällen an Riten und Gebräuche erinnert, wie sie etwa in einem so weit entfernten Gebiet wie in der Gegend von Kwango-Kwilu in Zaire anzutreffen sind. Dort allerdings meist immer im Hintergrund, wenn auch manchmal sehr otios, ein höchstes Wesen, dem letzten Endes auch die Schöpfung der Welt zugeschrieben wird.
Es sei auch noch darauf hingewiesen, daß dem Buch eine Liste von mentawaischen Wörtern in phonetischer Schreibung und mit italienischer Übersetzung beigefügt ist. Als kleiner Mangel könnte angemerkt werden, daß im Text häufig Druckfehler vorkommen und daß eine geographische Skizze hinsichtlich der Wohngebiete der Mentawai fehlt.
Wien *Anton Vorbichler*

SCHAEFFLER RICHARD, *Was dürfen wir hoffen?* Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der refor-

matorischen Rechtfertigungslehre. (IX u. 333.) Wiss. Buchges., Darmstadt 1979.

Lange Zeit war das Thema der Hoffnung innerhalb der katholischen Theologie im moraltheologischen Traktat von den ,,drei göttlichen Tugenden" plaziert. Erst die Auseinandersetzung mit dem utopischen Denken E. Blochs und seinen Versuchen einer politischen Hermeneutik der Religion sowie das Solidaritätsangebot des Vaticanum II an die Welt, haben katholischerseits in einem stärkeren Maß eine Theologie der Hoffnung evoziert.

R. Schaefflers Buch untersucht ein Stück Weges dieser Theologiegeschichte, die zur gegenwärtigen Theologie der Hoffnung geführt hat. Das Incipit setzt er bei Kants Frage ,,Was dürfen wir hoffen?" in seiner ,,Kritik der praktischen Vernunft" an. Kant sieht von den Vernunftzwecken her die Hoffnung als Postulat des Sittengesetzes begründet, weil Sittlichkeit den Konnex zu Glück habe, und unverschuldeter Mangel an Glück in praktischer Hinsicht gegen die Vernunft sprechen würde. Die postulatorische Hoffnung mache das Wesen der Religion eines ,,postulierten" Gottes aus. Der Dialog der katholischen Theologie mit dem Denken der Neuzeit ist – wie Schaeffler zu zeigen sucht – durch ein Doppeltes gekennzeichnet: den Versuch des belgischen Jesuiten J. Maréchal (1878–1944), der den Kantismus im Kontext einer an Aristoteles orientierten Erkenntnis- und Seinslehre für die Neuscholastik zu adaptieren sucht (Menschliches Erkennen ist immer schon auf sinnliche Anschauung angewiesen und ,,Sinnlichkeit" ist die vom Geist vorgetriebene Empfänglichkeit seiner selbst), und andererseits durch die Rezeption und Umprägung der postulatorischen Hoffnung Kants bei E. Bloch und der evangelischen Theologie.

Auf diesem Hintergrund setzt sich Schaeffler mit J. B. Metz und dessen Entwürfen zu einer Theologie der Hoffnung auseinander. Der transzendentale Ansatz des neuzeitlichen Denkens ist nach Metz die philosophische Durchführung des biblischen, anthropozentrischen Seinsverständnisses (vgl. Metz ,,Christliche Anthropozentik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, 1962). In dieser theologiegeschichtlichen Reihe wäre aber die geistige Filiation von J. B. Metz an K. Rahner aufzuzeigen, was Schaefflers Studie außer acht läßt. Ausgangspunkt Rahnerschen Denkens ist die auf dem Boden der Transzendental- und Existentialphilosophie explizierte thomistische Erkenntnismetaphysik. Das die Transzendenz tragende Woraufhin der unendlichen Bewegung des menschlichen Geistes ist die dauernde und notwendige Bedingung seiner Erfahrung (vgl. K. Rahner, Geist in Welt, 1939). Der Mensch als Wesen der absoluten Transzendenz greift in den Akten des Erkennens und Wollens jeweils schon auf das ,,heilige Geheimnis", Gott, vor, der sich uns in Jesus Christus als unsere letzte Zukunft end-gültig zugesagt hat. Alle innerweltliche aktive Planung ist freigegeben zu jener tätigen und leidenden Eröffnetheit, für die die absolute Zukunft ankommen kann. In Auseinandersetzung mit Bloch, im Gespräch mit der evangelischen Theologie der ,,Säkularisierung" und mit der instrumentalen Rationalität und Logik der Industriegesellschaft entwirft Metz eine ,,politische Theologie" als Hermeneutik einer Veränderungsethik. Die politische Theologie versteht sich als ,,christliche Eschatologie unter den Bedingungen der Gesellschaft von heute" (S. 94), der Glaube wird als handlungsorientierte Verantwortung und Diakonie an der Hoffnung der Welt und der Menschen entfaltet. Die theologische Vernunft muß sich als kritisch-befreiende realisieren, und der ,,politische Horizont der Befreiung muß der umfassende Interpretationsmodus des Glaubens werden.

Im zweiten Teil seines Buches setzt sich Schaeffler mit dem utopischen Denken und der Identitätsphilosophie Blochs und der zu einem Natur-Subjekt remystifizierten Natur auseinander. Die Hoffnung Blochs richtet sich auf ,,Utopie in Materie" und die Überwindung der gegebenen Welt mit ihrem Schöpfergott.

Der dritte Teil zeigt, wie in konstruktiven Versuchen die katholische Theologie mit der geschichtstheologischen Kategorie der ,,Umkehr" (F. Kerstiens) das Verhältnis zwischen ,,dieser" und der ,,kommenden Welt" zu bestimmen sucht: die durch Gottes Freiheit ermöglichte Umkehr begründet einerseits den Weltdienst und die weltgestaltende Aufgabe des Menschen, andererseits aber weist sie auf die Zukunft Gottes hin, die dieser offenhält. Es vollzieht sich darin die Antizipation der neuen Schöpfung. Darin unterscheidet sich der christliche Hoffnungentwurf grundlegend vom postulatorischen Moment des utopischen Denkens Blochs: ,,Die Forderung wendet sich nicht gegen die alte Welt und ihren Schöpfer, um bei diesem die Einlösung unerfüllter Verheißungen einzuklagen; sie richtet sich vielmehr an den Hoffenden selbst, um ihn für jenes Werk in Dienst zu nehmen, das Gott inmitten dieser Welt schon begonnen hat und in der Wiederkunft Jesu zur Vollendung bringen wird" (247). Die Perspektiven einer künftigen Hoffnungs-Theologie sieht Schaeffler von Kant her zu entwickeln. In der dialektischen Einheit von Postulat und Hoffnung liege der Ansatzpunkt für eine Transposition, die den Dualismus und konsequenten Atheismus der utopischen Hoffnung E. Blochs überwinden könnte. Die transzendente Denkform und der Hoffnungsgedanke seien in enger Verbindung zueinander zu sehen und weiterzuentwickeln (22 f). Wieweit dieser Ausgangspunkt dem ,,ganzen" Kant entspricht, würde ich mit Fragezeichen versehen, ebenso wieweit dieser reditus ad Kant zwingend notwendig ist. Die Arbeit aber ist eine mit viel Sachkenntnis und systematisierender Kraft geschriebene Situationsanalyse der geistigen Landschaft und ihrer Wurzelsäfte, die diese aus dem Boden der Vergangenheit zieht. Das Buch empfiehlt sich von selbst für den, der die ,,Anstrengungen des Begriffes" nicht scheut.

Klagenfurt *Karl Matthäus Woschitz*

SCHAEFFLER RICHARD, *Fähigkeit zur Erfahrung*. Zur transzendentalen Hermeneutik des

Sprechens von Gott. (Quaestiones disputatae 94) (128.) Herder, Freiburg 1982. Kart.

Das Buch, das auf eine Vortragsreihe im Rahmen eines philosophischen Seminares ,,Das Problem Gott" zurückgeht, möchte einen Beitrag zur Beantwortung der Frage, wie nach Kant ,,philosophisch von Gott gesprochen werden kann" (5), leisten und zugleich Ansätze entwickeln für ,,eine philosophische Hermeneutik, die verständlich machen soll, wovon . . . Texte der Religion sprechen, sofern in ihnen von ‚Gott' die Rede ist" (ibid.).

Ausgangspunkt der Überlegungen ist dabei nicht nur der aus dem Neopositivismus und der analytischen Philosophie geläufige Sinnlosigkeitsverdacht im Hinblick auf Aussagen der Theologie. Es wird vielmehr in einer nachkantianischen Position (,,. . . daß Erfahrung immer nur in Zusammenhängen möglich ist, deren Struktur wir, wenn auch zumeist unbewußt, voraussetzen." [21]) auch bezweifelt, daß mit dem Begriff ,,Gott" ein ,,überempirischer Gegenstand" gemeint ist, der als notwendige Voraussetzung menschlichen Erkennens gelten könnte, weil der mit diesem Begriff gegebene Vorstellungsinhalt so widersprüchlich ist, daß er nicht als notwendige und sinnvolle Bedingung der Erkenntnis verstanden werden kann.

Wie entkommt nun die Theologie dieser fatalen Situation – zumal, wenn der Rekurs auf eine übernatürliche Theologie nicht möglich ist, weil die vorgebrachten Einwände auch darauf angewendet werden müßten (vgl. 14 f)?

Wenn man die philosophiegeschichtlichen und wissenssoziologischen Hinweise außer acht läßt, kann man Schaefflers Gedankengang wie folgt zusammenfassen.

Eine transzendentalphilosophische Erkenntnistheorie ist dadurch gekennzeichnet, daß Erscheinungen, Sinneseindrücke durch die Wirksamkeit apriorischer Bewußtseinsstrukturen zu Erfahrungen werden. Dabei ist eine doppelte Gefahr gegeben: Erstens eine Art Erfahrungsunfähigkeit und Geschichtsenthobenheit, die sich daraus ergibt, daß das Subjekt in seinem Selbstbewußtsein a priori und unabhängig von jeder (zukünftigen) Erfahrung festgelegt ist (Schaeffler verweist auf theologischer Seite auf K. Rahner, für dessen Ansatz historische Erfahrungen verhältnismäßig unwichtig sind – vgl. 40 ff, 85 f). Zweitens die Unmöglichkeit einer Kommunikation, wenn dieses Korsett der Erkenntnis einmal durch ausgesprochen paradoxe Erfahrungen gesprengt wird.

Demgegenüber verweist Schaeffler auf den – bereits bei J. Lotz und K. Rahner verwendeten (vgl. 50 f) Begriff der ,,transzendentalen Erfahrung": Im geistigen Leben und in der Reflexion erfährt der Mensch seine apriorischen Bewußtseinsstrukturen als in ihrer konkreten Ausformung kontingentes, nicht notwendiges Faktum, als etwas, was sich in der Geschichte ändern kann und ändert. Diese Änderung wird durch (paradoxe) Erfahrungen ausgelöst oder beschleunigt, die den bisher gültigen Rahmen sprengen.

,,Kontingente Fakten erlauben die Rückfrage nach Gründen." (66) Und so die These: ,,Die Rede von Gott benennt jenen realen Grund, auf dem das kontingente Faktum menschlicher Transzendentalität beruht." (68) Oder etwas ausführlicher: ,,Die Vokabel ‚Gott' bezeichnet jene einheitliche, reale Bedingung, die es möglich macht, die je spezifische Form unserer Transzendentalität, die wir im Kontrast mit fremden Bewußtseinsformen und Weltansichten als kontingent erfahren, aus ihren Gründen zu begreifen, zugleich aber in der Rückschau auf die Veränderungen unserer eigenen Horizonte und Erfahrungsinhalte die Identität unseres Selbstbewußtseins zu wahren und wiederzugewinnen" (71).

Soferne diese Kontingenz eine echte Kontingenz ist, steht die Transzendentalität des Menschen zu ihrem ermöglichenden Grund (Gott) in einem Verhältnis der Freiheit. Erst wenn so das Verhältnis zwischen ihrem Grund und der menschlichen Transzendentalität selbst als freie Tat verstanden wird, ist es für Schaeffler ,,angemessen, jene Bedingung . . . mit dem Namen ‚Gott' zu bezeichnen" (79).

Was so ,,knapp und umrißhaft angedeutet" (78) wird, wendet der Autor dann auf biblische Texte an. Sie bezeugen ,,Erfahrungen solcher Art, daß sie durch transzendentale Reflexion verständlich gemacht werden können, und die transzendentale Reflexion bewährt sich als Hermeneutik dieser überlieferten Zeugnisse der Religion" (123).

Um das Projekt Schaefflers gerecht zu würdigen, darf man nicht vergessen, daß es trotz allem Anschein nicht seine Absicht ist, irgendeine Art von Gottesbeweis zu formulieren (das wäre eine Frage von wahr und falsch), sondern daß es ihm um den Aufweis eines Kontextes geht, innerhalb dessen sinnvoll von Gott die Rede sein kann.

Sein nachdrücklicher Versuch, die ,,Entfremdung gegenüber der Geschichte" (6), die die bisherige Transzendentalphilosophie seiner Meinung nach gekennzeichnet hat, zu überwinden, scheint dem Rezensenten – der sich hier ausdrücklich eines letzten Urteiles enthalten will (da müßte nicht nur philosophiegeschichtlich mehr beigebracht werden, es müßte der Ansatz auch durch weitere Anwendungsversuche überprüft werden) – aus mehreren Gründen bedeutungsvoll:

1. Mit dem zwar nicht unproblematischen Begriff der ,,transzendentalen Erfahrung" und ihren Voraussetzungen ist ein Gesprächsgegenstand anvisiert, der sinnvolle Kommunikation zwischen Glaubenden und Theologiekritikern ermöglicht.
2. Die Einbringung der historischen Dimension überwindet den Eindruck, daß Relatives als absolute Voraussetzung menschlichen Erkennens, Erfahrens und Handelns mißverstanden wird. Und ein solches Mißverständnis wäre – nicht nur für Religionskritiker – eine schlechte Grundlage für eine philosophische Gotteslehre.
3. Die von Schaeffler vorgelegte transzendentale

Hermeneutik scheint tatsächlich sowohl dem Vorverständnis eines aus der Religion gewonnenen Gottesbegriffes als auch einer Auslegung religiösen Sprechens von Gott vor dem modernen Bewußtsein zu entsprechen.
So könnte der Ansatz dazu beitragen, daß sowohl die Einseitigkeit eines theologischen Ansatzes, der sich weit von der Geschichte entfernen kann, überwunden wird, als auch die Einseitigkeit einer Art Theologie, die alles in einem historischen Kontext (soziologisch, sozialphilosophisch) betrachtet und so mehr das Sprechen über Gott als Gott selbst zum Thema hat.
Graz *Bernhard Körner*

NEUNER PETER / WOLFINGER FRANZ, *Auf Wegen der Versöhnung*. Beiträge zum ökumenischen Gespräch. (302.) Knecht, Frankfurt/Main 1982. Geb. DM 36,–.

In einem reichhaltigen Band, dem vorbildlichen Ökumeniker Heinrich Fries zum 70. Geburtstag dargebracht, legen 15 Autoren ihre Beiträge zu den drei Problemkreisen, Modelle, Wege und Ziele der ökumenischen Theologie vor. Edmund Schlinks Laudatio und eine Bibliographie des Geehrten (1971–1981, seit der Fs. zum 60. Geburtstag) beschließen den Band. Eingangs legt der ev. Münchener Neutestamentler F. Hahn die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christen einst und jetzt dar, unterscheidet von dem Apostelkonvent mit Recht das in der lukanischen Darstellung Apg. 15 damit verbundene Aposteldekret, das das Problem der Beobachtung der Reinheitsvorschriften bei ihrer Tischgemeinschaft mit Unbeschnittenen regelte, das erst nach der Grundsatzentscheidung des Apostelkonvents über die Freiheit der Heidenchristen von Beschneidung und Gesetzesobservanz auftrat. Folgerung: ,,Bei der Frage, was heilsnotwendig und für die Existenz der Kirche unaufgebbar ist, was darum auch allein erforderlich ist für die Einheit der Kirche, dürfen spezifische Traditionen, mögen sie noch so viel Gewicht gehabt haben, keine ausschlaggebende Rolle spielen, so sehr sie dann Bedeutung behalten können, wenn sie in neuer Weise rezipiert und integriert werden" (S. 40).
P. Stockmeier behandelt jene Elemente im Verständnis der Kircheneinheit Leos des Großen, die oft unter dem Blickwinkel des Primats vorschnell ausgeblendet werden. H. R. Schlette macht deutlich, daß die Kirchen als Gespaltene das Zeichen der in Frieden geeinten Menschheit nicht sein können, und mahnt, das Zeichen nicht länger in den Grauzonen einer obsoleten Zerstrittenheit verschwinden zu lassen (111). Dem heute viel erörterten Problem der Rezeption ökumenischer Konsensdokumente wendet sich H. Döring zu und bemängelt u. a. ,,ein übertriebenes Sicherheitsdenken der Kirchen und Konfessionen", ,,daß die Theologie im ökumenischen Integrationsprozeß hoffnungslos überfordert ist, wenn sie in jeder Hinsicht perfekte Konzepte vorlegen soll" (149).
K. Rahner meint mit Recht, daß die bei uns Katholiken traditionelle Ansicht über die Nichtgültigkeit der Ordination in den evangelischen Kirchen und über die daraus zu ziehenden Folgerungen hinsichtlich der Gültigkeit des Abendmahls und des Vergebungswortes nicht so über allen Zweifel erhaben ist (213). J. Brosseder erklärt zur Abendmahlsgemeinschaft: ,,Seit mehr als zehn Jahren wird nun in dieser Frage auf der Stelle getreten, wobei die Begründungen für die amtliche Position beachtlich, aber keineswegs ausreichend sind", und beklagt, ,,daß in der Kirche nicht die sonntäglich erfahrbare eucharistische Kirchenspaltung, sondern gelegentlich praktizierte Abendmahlsgemeinschaft als skandalös empfunden wird, und daß Geistliche, die dieser vorstehen, gemaßregelt werden" (220).
Die Beiträge verdienten alle im einzelnen gewürdigt zu werden, noch mehr aber sollten sie studiert und beherzigt werden, zumal von jenen, die schon so viele erste Schritte auf dem Weg zur Einheit gemacht haben und weitere nicht wagen.
Graz *Johannes B. Bauer*

ÖKUMENISCHES FORUM, *Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr. 4*. (150.) Graz 1981. Kart. S 60.–.

Das Heft 4 dieser aufschlußreichen Publikationsreihe bietet zunächst 3 Vorträge, die auf ökumenischen Veranstaltungen in der Steiermark gehalten wurden. Univ.-Prof. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Wien) sprach über ,,Eucharistie: Anamnese und Epiklese"; 2 Vorträge sind dem Judenthema gewidmet: Hans-Joachim Barkenings (Duisburg) nahm in ,,Umkehr und Erneuerung?" Stellung zur Auseinandersetzung über den Beschluß der Rheinischen Landessynode zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden vom 11. Jänner 1981; Univ.-Prof. Dr. Klemens Thoma (Luzern) behandelte das Thema: ,,Judentum und Christentum im Dialog um die Zukunft der Welt". Weitere Beiträge berichten über die Situation der Ökumene in verschiedenen Bereichen und Ländern und kirchlichen Gemeinschaften. So wird vom Steirischen Katholikentag 1981 das Einleitungsreferat zum Ökumene-Forum (Univ.-Prof. Dr. Johannes B. Bauer, Graz) sowie ein Beitrag über Ökumene in der Schule (Rel.-Prof. E. Chr. Gerhold, Graz) geboten. Die in der Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Cardiff 1981 besprochenen Anliegen werden einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht; ein ehrendes Gedenken wird 2 verdienten Männern, Otto Mauer und Wilhelm Dantine, gewidmet.
Linz *Peter Gradauer*

SOZIALWISSENSCHAFT

PAPST JOHANNES PAUL II., *Laborem exercens: Enzyklika über die menschliche Arbeit*. Mit einem Kommentar von Oswald von Nell-Breuning SJ. (127.) Herder, Freiburg 1982. Kart. lam. DM 7,80.

Dem Herder-Verlag ist es zu danken, daß verhältnismäßig rasch alle Enzykliken und besonders wichtige Schreiben von Papst Johannes Paul II. in kommentierten Ausgaben herausgebracht werden. So auch die 1. Sozialenzyklika des Papstes ,,Laborem exercens" anläßlich des 90. Jahresgedächtnisses von Rerum novarum. Der Papst widmet dieses Dokument der menschlichen Arbeit, die ihm ein zeitloser und grundlegender Aspekt des menschlichen Lebens und Dreh- und Angelpunkt der sozialen Frage ist. Aus dem Personensein des Menschen ergeben sich die personale Würde der Arbeit, ihre Vorrangstellung vor den sachlichen Produktionsmitteln und die Rechte des arbeitenden Menschen. Hier greift die Sozialenzyklika wichtige Einzelfragen auf und nimmt Stellung zu einer Reihe aktueller Probleme, z. B. zur Beschäftigungsfrage, zum Arbeitslohn, dem der Papst ein hohes Gewicht beimißt, zu den Gewerkschaften, zur Würde der Landarbeit, zum behinderten Menschen und seiner Arbeit, zur Wanderarbeit. Im Schlußkapitel werden Elemente zur Spiritualität der Arbeit entwickelt. – Die nicht ausgereifte Übersetzung in die deutsche Sprache stammt von der vatikanischen Polyglott-Druckerei. Inzwischen hat im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz O. v. Nell-Breuning, vom dem der 23seitige Kommentar zu Laborem exercens stammt, eine verbesserte Übersetzung erstellt, die bereits in der 5. erweiterten Auflage der ,,Texte zur katholischen Soziallehre" (Kevelaer 1982) Aufnahme gefunden hat. – Der Kommentar hilft dem Leser, die vielen – oft in Denk-Spiralen – angebotenen sozialphilosophischen und -theologischen Erwägungen der Sozialenzyklika dadurch besser einordnen zu können, daß ausgehend vom Mittelpunkt der Enzyklika, d. i. ,,die Personenwürde ausnahmslos jedes einzelnen Menschen und der sich daraus ergebende personale Charakter jeder Art von menschlicher Arbeit" (S. 110) der Zugang zu den anderen Fragen erschlossen wird. – Es möchte auch aufmerksam gemacht werden, daß für den Herbst d. J. ein weiterer Kommentar von Nell-Breuning in Verbindung mit der verbesserten Übersetzung angekündigt ist, der in der Reihe ,,Soziale Brennpunkte" der Kath. Sozialakademie Österreichs herausgegeben wird.

Linz *Walter Suk*

KATHOLISCHE SOZIALAKADEMIE ÖSTERREICHS, *Broschüre ,,Soziale Gerechtigkeit.* Eine Orientierungshilfe für Christen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik". (43.) S 25.–; DM 3,50. Arbeitsmappe ,,Testbögen zur Broschüre", S 15.–; DM 2,20. Arbeitsmappe ,,Didaktische Modelle zur Broschüre", S 15.–; DM 2,20.

Die Verbreitung der Soziallehre der Kirche, die ,,ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen ist" (Mater et magistra 222), ist eine wichtige Aufgabe christlicher Bildungsarbeit. Das Lesen und das Studium der Texte der päpstlichen Sozialenzykliken, der Erläuterungen dazu und der systematischen Darlegungen der katholischen Soziallehre bringen für viele Leser große Schwierigkeiten mit sich. So hat sich eine Gruppe von Wissenschaftern und Praktikern zusammengetan, um für einen größeren Kreis Interessierter eine Einführung in die Soziallehre der Kirche als Anregung und Orientierungshilfe für die eigene Urteilsbildung und zur Schärfung der gesellschaftlichen Mitverantwortung zu erstellen.
Die Themen dieser Broschüre, die aus einer Art Zeitungskurs über die Soziallehre der Kirche entstanden ist, der bereits von einigen Diözesen und Kirchenzeitungen verwendet wurde, behandeln die inhaltlichen Schwerpunkte der wichtigsten Sozialdokumente der Kirche unter dem übergreifenden Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit. – Für die Verwendung der Broschüre in Gesprächsgruppen oder im Schulunterricht stehen didaktische Modelle und Testbögen zur Verfügung.

Linz *Walter Suk*

GREMMELS CHRISTIAN / SEGBERS FRANZ, *Am Ort der Arbeit.* Berichte und Interpretationen. (191.) Kaiser-Grünewald, München–Mainz 1981. Kart. DM 25,–.

,,Ich heiße Ortwin und bin 35 Jahre alt." So beginnt der Bericht eines Arbeiters über seinen Fließband-Arbeitsplatz. Weitere Arbeiter kommen zu Wort und berichten von anderen Erscheinungsformen der industriellen Arbeit wie Meßwartentätigkeit, Bildschirmtätigkeit, berichten über Frauenfabriksarbeit, beruflichen Aufstieg, Arbeitskonflikte, über Streik und Aussperrung. Die Berichte sind Beispiele für hautnahe Entfremdung und systematische Benachteiligung, die die ,,unten", die am Ort der Arbeit sind, wo Arbeitsleid als körperliche, psychische und soziale Beschwerde – oft unter Einbeziehung der Familie – auszuhalten ist; wo solidarisch um Veränderung, um Vermenschlichung der Arbeitsplatzsituation und der Arbeit gerungen wird. – Von ,,unten" setzt der Versuch dieses Buches an, ,,über industrielle Arbeit sozialethisch zu reden" (S. 81). Den einzelnen Berichten der Arbeiter schließen sich theologische und sozialethische Reflexionen der Mitarbeiter dieses Bandes an, eine systematischere Zusammenschau wird in den abschließenden ,,Überlegungen zu einer ‚Theologie der Arbeit'" geboten. Der induktive Ansatzpunkt ist notwendig, ,,will die Theologie . . . in Sachen Industriearbeit nicht einfach subjektlose Themen tradieren"; sie muß sich daher ,,von den Erfahrungen derer unterbrechen lassen, die am Ort der Arbeit sind" (S. 9). So brauchte Sozialethik nicht am Fabriktor haltzumachen. Eine solche Theologie würde nicht ,,oben" monologisieren, sondern auf die Fragen, Ängste, Träume, Enttäuschungen, auf Erbitterung und Resignation hinhören und dann Antworten zu geben versuchen. – Wenn man das Wort ,,Arbeit" hört, so denken so manche an die Sozialenzyklika Johannes Pauls II. über die menschliche Arbeit, denken an einschlägige Worte aus anderen päpstlichen Rundschreiben

und Sozialdokumenten der christlichen Kirchen. Wo mit dem Problem gerungen wird, wie heutige Arbeit in allen Erscheinungsformen wieder mehr mit Lebenssinn in Verbindung gebracht und der Mensch zum Mitarbeiter an der Schöpfung werden kann, wie Arbeit der Menschwerdung dienen kann und nicht nur der wichtigen Funktion der Selbsterhaltung. Denn diese Kriterien gilt es zu verwirklichen, sie sind ,,unverzichtbar . . . für das christliche Verständnis der Arbeit" (S. 168). – Ein wertvolles Ergänzungsbuch zu den abstrakten sozialethischen Erwägungen der Sozialdokumente: es bringt die Perspektive von ,,unten".

Linz *Walter Suk*

HARTH WERNER, *Kirchliche Sozialverkündigung und christliche Sozialbewegung*. Literaturauswahl für Schule und Erwachsenenbildung (Stand: Mai 1982). – Herausgegeben vom Deutschen Katecheten-Verein e. V. Preysingstraße 83c, 8000 München 80, 63 Seiten, Schutzgebühr DM 3,50.

W. Harth möchte mit dieser Liste nicht nur auf die Fülle der Literatur zur Soziallehre der Kirche, kirchlichen Sozialverkündigung und christlichen Sozialwissenschaft aufmerksam machen, diese Sammlung soll auch anregen und aufrütteln, diesen Reichtum wieder mehr in Schule, Bildungsarbeit, Verkündigung . . . fruchtbar zu machen und in die Mitte des kirchlichen Lebens zu stellen. Das Studium von Quellentexten und Sekundärliteratur ist daher für Priester und christliche Laien, seien sie Dozenten oder Studierende oder Praktiker in Schule und Gemeinde, notwendige Pflicht. – So nennt diese ausführliche Literaturauswahl wichtigste Quellentexte und systematische Darstellungen der katholischen Soziallehre, weiters – inhaltlich ausholend – theologische, philosophische und humanwissenschaftliche Grundlagenliteratur, faßt einzelne Bereiche der Soziallehre (wie Sozialgeschichte, weltanschauliche Systeme, Staat, Wirtschaft, Eigentum, Arbeit, Friede, Fortschritt) gesondert zusammen und führt schließlich mehr als 40 Unterrichtsmaterialien und -modelle an. – Diese Literaturliste ist eine wertvolle Hilfe für alle, die mit diesen Themen- und Aufgabenbereichen zu tun haben.

Linz *Walter Suk*

ULRICH THOMAS, *Leben im Akkord*. Eine christliche Deutung des Arbeiter-Alltags. (Gesellschaft und Theologie / Sozialethik-Studien, 14) (204.) Grünewald-Kaiser, Mainz–München 1982. Kart. DM 24,–.

Eines der simpelsten Lohnsysteme ist der Akkord. So viele Stücke, soviel Geld. Wer mehr arbeitet, soll auch mehr verdienen. Auf den ersten Blick scheint das gerecht und angemessen. Nimmt man den Akkord genauer unter die Lupe, entpuppt er sich als ein System, welches das ganze Leben der Arbeiter(innen) in Beschlag nimmt. In welcher Weise und in welchem Ausmaß dies geschieht, ist das Thema dieses Buches. Unter dem Druck der Akkordarbeit verändert sich z. B. der ganze Zeitbegriff des Menschen. Aus Tagen und Stunden werden Akkordminuten und -sekunden. Die Arbeit ist auf kleinste Handgriffe zerhackt. Die Monotonie läßt den Körper automatisch reagieren. Denken ist nicht gefragt. Die Leistungsnorm bestimmen die schnelleren Kolleg(inn)en. Die Stoppuhr wird zur modernen Peitsche. Wer täglich im Akkord schuftet, ist gezwungen, das ,,Leben" in die Freizeit zu verlegen. Aber der Akkord läßt ihn (sie) selbst dort nicht los. Hetze, Monotonie, Kontrolle, Druck und Konkurrenz prägen den ganzen Menschen. Akkord ist Mord, sagen die Betroffenen.

Der Autor, ein evangelischer Pfarrer, der selbst drei Jahre im Akkord gearbeitet hat, stellt die Fabrikserfahrung – seine eigene und die seiner Kolleg(inn)en – der christlichen Wertwelt gegenüber. Zeit, Raum, sinnliche Erfahrung, Kommunikation, Autorität und Herrschaft, Solidarität, Geld und Geldethik sind Themen, an denen die Problematik aufgezeigt wird. Das Buch ist all jenen Pfarrern, Pastoralassistenten, Jugendleitern und Studenten zu empfehlen, die mit Akkordarbeiter(inne)n zu tun haben. Es trägt dabei bei, die Lebenssituation dieser Menschen zu beleuchten und sie besser zu verstehen. Damit wird eine wichtige Voraussetzung geschaffen, ihnen zu begegnen und mit ihnen zu arbeiten. Für die Betroffenen selbst ist es leider zu wissenschaftlich geschrieben.

Linz *Hans Gruber*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

FINGER ANNI und KURT, *Handbuch zum Religionsbuch 1 und 2*. Eine methodische Handreichung. (400.) Herder, Wien 1980. Kart. lam. S 398.–, DM 58,–.

Seit dem Schuljahr 1980/81 sind in Österreich das Religionsbuch 1 und das Religionsbuch 2 von Kurt Finger als alternative Religionsbücher für die 1. und 2. Schulstufe zugelassen. In der Zwischenzeit sind diese Alternativbücher wohl schon vielen Religionslehrern bekannt. Es ist naheliegend und sinnvoll, wenn der Religionslehrer, der sich für die Verwendung dieser Bücher entschieden hat, auch nach dem entsprechenden Handbuch greift, in dem er einen Schlüssel für das Verhältnis und für die Verwendungsmöglichkeiten des vorhandenen Materials angeboten bekommt.

Über die erwarteten didaktischen und methodischen Hinweise zu den beiden Büchern, die je ca. 200 Seiten umfassen, werden dem Leser auch soziologische, entwicklungspsychologische und religionspädagogische Überlegungen für die betreffende Altersstufe geboten (S. 17 – 71).

Die ,,Handreichung" bietet eine Fülle von Material, formuliert zu den einzelnen Kapiteln einen Lernzielkatalog, bringt jeweils eine umfassende Vorbemerkung und Vorbesinnung für den Rel.-Lehrer, gibt weiterführende Literatur an,

geht auf die Einzelelemente der Bücher ein und zeigt verschiedene Arbeitsmöglichkeiten auf.
Die Fülle von Material läßt wohl zurecht darauf schließen, daß sich für jeden Benützer brauchbare Anregungen finden, die ihm seine Arbeit erleichtern. Andererseits aber ist er gezwungen, aus der Fülle auszuwählen, was wiederum eine gründliche Auseinandersetzung verlangt. Es soll damit gewiß nicht einem Rezeptbuch das Wort geredet werden, das man möglichst wortgetreu übernehmen kann, aber Fülle und Ideenreichtum können auch zur schwer überschaubaren Überfülle werden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß die Verfasser bemüht waren, dieser Gefahr durch eine gute und übersichtliche Gliederung zu entgehen.
Wenn bei einer Neuauflage das Handbuch zum Rel.-B. 1 und zum Rel.-B. 2 getrennt herausgegeben werden könnte, würde es nicht nur handlicher werden, sondern man würde es auch lieber zur Hand nehmen.
Linz *Josef Janda*

WIMMER GERTRUD, *Die große Überraschung.* Für einen lebendigen Umgang mit den Gleichnissen Jesu. (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 18,80.

Die Verfasserin ist Prof. für NT am Fachbereich Religionspädagogik an der Kath. Universität Eichstätt. Den Hauptteil ihres Buches bilden meditative Texte zu 12 Gleichnissen aus den Evangelien. In diesen Meditationen versucht sie, den Anruf und die Betroffenheit, die in den Gleichnissen Jesu für seine Zuhörer enthalten waren, weiterzuschreiben und für den Leser von heute auszudeuten. Überraschendes und Bedenkenswertes kommt dabei ins Blickfeld und macht den aufmerksamen Leser nachdenklich.
Die Gleichnisse Jesu sollen in ihrer Ganzheit den Leser ansprechen, in ihnen ist die ganze Botschaft Jesu enthalten, die zu Umkehr und Nachfolge bewegen soll. Hinter dieser Auffassung steht wohl das Ganzheits- und Gestaltempfinden, das gegenwärtig in der gesamten Pädagogik (wieder) eine größere Rolle zu spielen beginnt im Gegensatz zum exakten Analysieren von Details. Daß sich auf diese Weise neue Einsichten finden und wunderbare Zusammenhänge erschließen lassen, ist unbestritten, andererseits aber wäre doch auch diese Art von Gleichnisdeutung nicht gar so absolut zu setzen. Sätze wie „Die Suche nach dem tertium comparationis gilt als überholt, ebenso das Bemühen, Bild- und Sachhälfte zu trennen" (S. 142) klingen doch etwas apodiktisch und scheinen zu vergessen, daß auch mit Hilfe dieser Methoden Zugang zum Gemeinten und auch Betroffenheit erreicht werden kann.
In diesem Sinn wirken die letzten 30 Seiten des Buches, in denen die Grundlagen für die Textauslegungen dargestellt werden sollen, nicht so überzeugend wie die sprachlichen Ausdeutungen des 1. Teiles, die als gelungen bezeichnet werden können.
Linz *Josef Janda*

SPIRITUALITÄT

RAHNER KARL, *Was heißt Jesus lieben?* (96.) Herder, Freiburg 1982, Kart. DM 10,80.

Zwischen dem bloßen Menschen Jesus und einer abstrakten Jesus-Idee führt Rahner hindurch zum reflex nie ganz einholbaren Wagnis einer Liebesbeziehung zu Jesus, deren Möglichkeit er aus der Analogie sonstiger menschlicher Liebesbeziehung ableitet. Es ist eine Liebe, die die gewöhnliche Nächstenliebe voraussetzt, nur in Geduld wächst und ständig unterwegs bleibt, die aber auch so unmittelbar und konkret sein darf wie ein „Jesus um den Hals fallen" (25). Es gelingt dem Autor, im Aufzeigen neuer christologischer Strömungen (er wünscht sich dafür größere Toleranz) auf neu zugängliche Weise die Wahrheit des Konzils von Chalkedon nachzuweisen und dabei manche Gefahren der traditionellen Christologie zu vermeiden, denn grundsätzlich gilt: „Je näher man Gott ist, umso mehr ist man Mensch, auch in menschlicher Freiheit." (46) Während die Liebe zum Mitmenschen immer durch geheime Vorbehalte mitbestimmt ist, darf die Liebe zu Jesus allein als ein Sichfallenlassen in die Unbegreiflichkeit Gottes unbedingt und absolut sein.
Das zweite Kapitel verbindet die Frage nach Jesus mit der Sinnfrage. Es geschieht keineswegs durch eine religiöse Verhätschelung der Sinnfrage, sondern Vf. ruft auf, „den Eingang ins göttliche Dunkel als den einzigen Aufgang des wahren Lichtes anzunehmen" (74 f). Der von Christus erhobene Anspruch der versöhnenden endgültigen Selbstmitteilung Gottes an die Welt (Christus für uns) entspricht der klassischen metaphysischen Aussage von Christi Wesensgleichheit als Sohn mit dem Vater (Christus an sich). Wer deshalb ein – auch dem einfachen Christen mögliches – unbedingtes Vertrauen zu Jesus hat, „realisiert die klassische Christologie existentiell" (96).
Rahner fordert auf, das Buch nicht „ohne Übersetzung ins eigene Leben" (8) zu lesen. Dies dürfte ob der Sprache und der theologiegeschichtlichen Fragestellung dem theologisch Unvorbelasteten nicht ganz leichtfallen. Wer vom Titel her fromme Erbauungslektüre erwartet, wird enttäuscht sein. Rahners Überlegungen sind kein hemdärmeliger, unreflektierter Jesuanismus (Jesus loves you); sie ersparen dem Leser nicht das Ausloten seiner eigenen Erfahrung und die Anstrengung des Begriffs. *So* sind sie aber eine persönliche Betroffenheit auslösende Ermunterung für den „normalen Christen", ein richtiges Verhältnis zu Jesus als seinem Heiland zu suchen, und eine wichtige Orientierung aus der Denk- und Glaubenswelt dieses großen Theologen.
Linz *Walter Wimmer*

NOUWEN HENRI J. M., *In ihm das Leben finden.* Einübungen. (104.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 9,80.

Der bekannte amerikanische geistliche Schriftsteller gibt Antwort auf die Frage, was geistliches Leben heute sei. Er schildert die verheerenden Folgen eines sorgenerfüllten, vollgestopften und doch unerfüllten Lebens – Langeweile, Groll und Niedergeschlagenheit –, um aus dieser Einsicht die Sehnsucht nach der wirklichen Heimat anzusprechen. Die Umkehr besteht in der Annahme der Alternative, die Jesus bietet, im Leben aus dem Geist, das uns befreit aus unseren lähmenden Sorgen und uns teilhaben läßt an der Intimität göttlicher Liebe. Solche Umpolung bedarf intensiver Anstrengung, ,,denn das Hören auf Gott muß man mühsam lernen" (44). Zur Einübung ins Alleinsein und in das Leben der Gemeinschaft als zwei wichtigen Vollzügen gibt Vf. hilfreiche, konkrete Angaben.
Im zweiten Teil entfaltet der Autor seinen Ansatz nochmals anhand von 3 biblischen Meditationen. Im Alleinsein (Mk 1,35) wächst die Freiheit, in der Welt zu leben, aber nicht von ihr zu sein. Ein solcher Mensch kann für andere in deren wirklichen Bedürfnissen da sein, eine Voraussetzung für allen echten Heilsdienst (Mk 6,32 ff), der freilich in Geduld und in Erwartung des endgültigen Heiles geschieht (Jo 16,16 ff).
Das Buch kann allen empfohlen werden, die nach mehr geistlichem Tiefang in ihrem Leben suchen. Der moderne Mensch wird dort abgeholt, wo er steht. Es werden ihm keine billigen Rezepte angepriesen, sondern in zeitgemäßer, gut leserlicher Sprache wird ohne falsche Modernität gediegene geistliche Kost angeboten. Wer sich einläßt, sie zu verdauen, wird sicherlich großen Nutzen daraus ziehen.
Linz *Walter Wimmer*

REUSS JOSEF MARIA. *In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk.* Überlegungen zum Zölibatsproblem. (52.) Grünewald, Mainz 1982. Kart. DM 10,80.

Diese ,,Denkanstöße zur Suche nach Auswegen" (8) aus dem Priestermangel gehen zurück auf Überlegungen aus dem Jahre 1967, die der damalige Weihbischof, Regens und Personalreferent der Diözese Mainz gemeinsam mit anderen angestellt hat.
Ausgehend von der Bedeutung der Eucharistie und der Notwendigkeit des Priesters zur Feier derselben frägt Reuss, ob die Zölibatsverpflichtung angesichts der außerordentlichen pastoralen Notsituation aufrechterhalten werden könne. In abgestufter Verpflichtung und Bevollmächtigung sind heute mehr als früher Laien mit dem Dienst am Heil aller Menschen beauftragt, wozu sie unbedingt neben der geistigen die geistliche Bildung als Hineinwachsen in die Jüngerschaft Christi brauchen. Reuss folgert daraus, daß alle hauptamtlichen Seelsorger die geistliche Bildung im Priesterseminar erhalten sollten, das dadurch keineswegs zu einem großzügigen ,,Theologenhotel" (27) werden dürfte. Nachher sollten alle als Personalreferenten (= Pastoralassistenten) angestellt und weiterhin geistlich betreut werden. Wer Priester werden will, muß wenigstens 5 Jahre Personalreferent sein, bevor er den Bischof um die Zulassung zum Zölibat und zur Priesterweihe (nach einem weiteren Pastoraljahr) bitten kann. Dies soll dazu dienen, ,,eine reifere Entscheidung für den Zölibat treffen zu können, die tragfähiger ist, ihn ein Leben lang durchzutragen" (49) – eine Notwendigkeit, wenn die Kirche angesichts der hohen Zahl von Laisierungsgesuchen am Zölibat festhalten will.
Reuss bringt ferners kluge, nüchterne Hinweise über die Hinführung zum Zölibat und über die Entscheidung dazu, also Kriterien der Eignung und der Begleitung. Einen weiteren Ausweg aus der Krise sieht er in einem neuen beherzten Anpacken der ,,viri probati", die ,,angesichts des jetzigen Priestermangels fühlbare Lücken im Heilsdienst schließen", ohne ,,einen Einbruch in den priesterlichen Zölibat" zu bedeuten (47 f).
In echter Sorge gibt Reuss mutig ,,neuen Anstoß . . . zum Durchdenken der behandelten Fragen" (50), wofür ihm zu danken ist. Es werden sich Bischöfe, Regenten und Psychologen mit diesen sicherlich nicht verstummenden Fragen auseinandersetzen müssen und man darf dabei Risiko und Phantasie nicht von vornherein ausschließen. Ein Vorstoß in der Frage ,,viri probati" scheint wirklich an der Zeit. Zugleich seien ein paar im Weiterdenken mitzubedenkende Fragen gestellt.
Niemand wird an der Notwendigkeit geistlicher Bildung für alle im kirchlichen Dienst Stehenden zweifeln und viele Barrieren müssen noch abgebaut werden; ist aber ein gemeinsames Seminar zielführender, wenn die Ausbildung der Laientheologen und der Priesteramtskandidaten ,,auf ihre spezifische Form der Jüngerschaft Christi ausgerichtet sein" (24) muß? Geht es nicht sosehr um Offenheit oder Geschlossenheit des Seminars, sondern vielmehr um die Frage, wie Bedingungen geschaffen werden, daß Prozesse der Verinnerlichung und der geistlichen und geistigen Konzentration möglich und auch Ferienmonate für Ausbildung genützt werden? Würde nicht eine zweimal durch Externjahre unterbrochene Ausbildung die für geistliche Bildung notwendige Kontinuität empfindlich stören? Sind Pfarrer oft nicht zeitlich und inhaltlich überfordert, Theologen zu betreuen? Bezüglich des gemeinsamen Seminars wären Modelle wie in Luzern zu befragen. Wird auch nicht dort eine baldige Entscheidung als stufenweiser Prozeß angestrebt, um die eigene Identität zu finden? Erfordert nicht auch die Lebensform spezifisch integrative Räume? Wenn ich einem 25jährigen auch nicht von der Entscheidung zur Ehe abraten kann, folgt nicht eher als Gebot der Stunde für jedes Lebensprojekt, nach dessen Beginn dafür viel an Pflege zu investieren?
Reuss hält am Zölibat als erstrebenswerten und unersetzlichen Gut der Kirche fest und seine Überlegungen möchten ihn tragfähiger und zeugnishafter machen. Unsere Fragen hinterfragen nicht das Anliegen, sondern sind ,,Bedenken", ob alle Vorschläge dem Ziele dienen. Auch wenn der Weltpriester die Ehelosigkeit nur als Charisma übernehmen kann, so ist doch die

u. E. erlaubte Frage nach einem auch der Lebensform nach legitimen Pluaralismus zwischen Weltpriestertum und Ordenspriestertum gar nicht gestellt. – Allen, die sich um Priester und das ganze Gottesvolk Sorge machen (müssen), sei das Büchlein zum eigenen Durchdenken und Bedenken empfohlen.

Linz *Walter Wimmer*

LEHMANN KARL, *Neuer Mut zum Kirchesein.* (96.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 10,80.

Den Inhalt dieser Veröffentlichung bilden Vorlesungen, die der Verfasser 1981 bei den Salzburger Hochschulwochen gehalten hat. Im 1. Teil bietet Lehmann unter dem Titel ,,Kirche als Zeichen der Hoffnung für die Welt" eine knappe und sympathische Ekklesiologie. Im 2. Teil greift er die enttäuschte Hoffnung auf, die sich nach dem 2. Vatikanischen Konzil vielfach abgezeichnet hat. Neben den kritischen Bereichen, die dem heutigen Christen häufig Schwierigkeiten mit der Kirche bereiten, werden auch Hintergründe aufgehellt, die in diesem Zusammenhang meist nicht zur Sprache kommen.

Der 3. Teil beschäftigt sich mit dem neuen Mut zum Kirchesein. Naturgemäß sind diese Überlegungen am schwierigsten zu bearbeiten. Wenn Lehmann hier von einem zweiten Mut redet, der erforderlich ist, wird jedoch einiges deutlich. Durch seine dichten Darlegungen bietet Lehmann dem Leser, der sich der Kirche zugehörig fühlt, aber immer wieder auch in Versuchung gerät, an ihr irre zu werden, Möglichkeiten und Wege gläubigen Verstehens.

Linz *Josef Janda*

LOHFINK NORBERT, *Kirchenträume.* Reden gegen den Trend. (192.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 19,80.

Wenn ein Alttestamentler seine Träume von der Kirche zu Papier bringt, dann ergibt dies eine eigenartige Grundstimmung. Es wird nicht dogmatisch bewiesen, es wird nicht aszetisch gefordert, es ist ein Weg flußabwärts zu den Quellen. Es werden die alten Geschichten erzählt, die angesiedelt sind zwischen den Ereignissen und deren (Be)deutung. Es werden Hoffnungen geweckt und Sehnsüchte, und es tut zweifellos gut, sich manchmal diesen Träumen zu überlassen und sich zu erinnern an die alten Verheißungen. Und es bleibt auch wahr, daß Träume, wenn sie stark genug geworden sind, Wirklichkeit verändern und Wirklichkeit schaffen.

Es ist die Rede von unerfüllten Prophezeiungen, vom Willen Gottes, von der Gesellschaft, von der Versuchung Davids zur Macht, von der Gewaltfreiheit und von Priester und Gerechtigkeit. Einige der Beiträge sind bereits in Zeitschriften veröffentlicht worden.

Der Name Lohfink N. bürgt für Qualität, er hat die Gabe, neu und überraschend zu formulieren, so daß Bekanntes eine neue Bedeutung bekommt; neue Einsichten werden ermöglicht. Der Titel ,,Kirchenträume" soll aber wohl auch aussagen, daß das Ausgesagte nicht mit dem Rotstift exakter Begrifflichkeit gelesen werden soll; es soll vielmehr ein Spielraum der Phantasie offengehalten werden, der zum Weiterdenken anregt.

Ob in den Darlegungen Lohfinks eine bestimmte Sicht der Quellen zu einem entsprechenden Kirchenbild führt oder ob eher konkrete Erfahrungen mit integrierter Kirchlichkeit ein etwas standpunktbedingtes Verstehen der Quellen mitbedingen, kann offen gelassen bleiben, da es zwischen beiden wohl ständig eine nie ganz zu klärende Wechselbeziehung gibt.

Linz *Josef Janda*

SCHLIER HEINRICH, *Gotteswort in Menschenmund.* Zur Besinnung. (96.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 10,80.

Das vorliegende Bändchen vereint verschiedene Beiträge aus dem Nachlaß von H. Schlier aus den Jahren 1937–1967. Es sind Predigten aus dem Festkreis des Kirchenjahres, eine Auslegung des hohepriesterlichen Gebetes und ein beachtenswerter Beitrag über die Einheit der Kirche, der 1951/52 erstmals in Hochland erschienen ist.

Daß seit der Entstehungszeit der einzelnen Beiträge nicht mehr alle Details zur Gänze zutreffen (z. B. der Bezug auf liturgische Texte von Allerseelen), ist zu vernachlässigen. Es war die Gabe Schliers, zentrale Fragen der Theologie mit Gelassenheit anzugehen. So sind seine Gedanken nicht gefangen in einer theologischen Tagesaktualität. Seine Texte verlangen ein gläubiges Sicheinlassen, sind meditativ und bewirken auf diese Weise auch eine Läuterung des Lesers.

Linz *Josef Janda*

HEMMERLE KLAUS, *Das Haus des barmherzigen Vaters.* (94.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 9,80.

Ein ,,Weggeleit zur stillen Einkehr im Haus des barmherzigen Vaters" will dieses Buch von Bischof Hemmerle sein. Es werden darin die Grundwerte Erlösung und Barmherzigkeit aufgegriffen, die in den beiden Enzykliken Johannes Paul II. dargelegt werden, nämlich in ,,Redemptor hominis" und in ,,Dives misericordia". Dabei geht es um die Fragen und Erfahrungen, die den Menschen heute bedrängen: Erlösung als Grunderfahrung des Christen, den Vater finden, Erbarmen finden, sich selber finden, zum Menschen finden, den Weg finden. Diese Gedanken wollen aufmuntern, den Heimweg zum Vater einzuschlagen, um dann bei ihm ganz daheim zu sein. Ein hilfreiches Büchlein für den heimatlosen und vaterlosen Menschen heute.

Linz *Siegfried Stahr*

BOROS LADISLAUS, *Aurelius Augustinus: Aufstieg zu Gott.* (Reihe ,,Gotteserfahrung und Weg

in die Welt") (268.) Walter, Olten 1982. Ln. DM 32,–; sfr 29.–.

Dieses Buch ist das letzte Werk von Ladislaus Boros (1927 – 1981). Es will eine Hinführung zu Augustinus sein, der dem Autor und Herausgeber ,,zum geistigen Bruder und Freund" (S. 10) wurde. Der Textauswahl ist eine ,,kritisch-gültige Darstellung des Lebens und der Lehre des Aurelius Augustinus" (ebd.) vorangestellt. Sie ist gewiß mit Engagement geschrieben, entbehrt aber stellenweise das nötige Degagement gegenüber einseitigen Darstellungen. Es ist der Sache wenig gedient, wenn man etwa die Schrift vom Gottesstaat als ,,grandiosen Fehlschlag" (S. 50) abtut. Ist doch gerade die Lehre von den zwei Staaten darauf ausgerichtet, inmitten der Ordnungen dieser Welt, die Welt-Ordnungen bleiben und bleiben müssen, die neue Kraft des Glaubens an die Einheit der Menschen im Leib Christi gegenwärtig zu setzen. Die Komposition der Confessiones als ,,nachlässig" zu bezeichnen (S. 55), ist voreilig. Vorhandene Untersuchungen machen auf eine Ringkomposition mit inhaltlichen Entsprechungen aufmerksam, die den Büchern II – IX und X – XIII grundgelegt ist.

Die ausgewählten Texte versuchen das schwierige Unterfangen, eine augustinische Geisteshaltung nachzuzeichnen. Beim genaueren Hinsehen muß man wohl einige Großzügigkeiten feststellen. Ohne besonderen Hinweis werden Textstellen gekürzt oder paraphrasiert. So etwa die Stelle Conf XI 29,39, die man an drei verschiedenen Orten (S. 67 Nr. 14, S. 138 f Nr. 275 und S. 144 Nr. 312) in jeweils verschiedenen Versionen zu lesen bekommt. Die ,,Liebesglieder" (S. 108 Nr. 161) von Conf X 6,8 werden wohl die Leibesglieder, köstlich in der fleischlichen Umarmung (membra acceptabilia carnis amplexibus), sein. Für den Leser eindeutig, aber auch hier nicht ohne Zweideutigkeit, ist das regnum uxorium (Conf VI 15,25, zit. S. 157 Nr. 353). B. verweist es in die Feststellung: ,,Die Ehe ist: Herrschaft der Weiber." Joseph Bernhart, an dessen Übersetzung der Confessiones B. sich sonst gerne hält, hat hier behutsamer ,,Reich des ehelich Fordernden" stehen. Nur Unachtsamkeit vermag aus dem israelitischen das israelische Volk (S. 168 Nr. 403) zu machen. Daß die Zitate bisweilen feiern, da sie woanders sind und nicht am angegebenen Ort (S. 108 Nr. 164, S. 243 Nr. 705), kann vorkommen.

Wörter wie Schüchternheit (S. 12), schwere Charakterfehler, mittelmäßig in der Bildung (S. 13), Theoretiker der Inquisition (S. 34) lassen schnell ein Augustinusbild in wilden Farben entstehen. Man konnte es aber einmal schon anders. Erich Przywara zum Beispiel schrieb im Vorwort zu ,,Augustinisch" (Johannes-Verlag, Einsiedeln 1970): ,,Augustinus ist in der Geschichte des Geistes der Denker im Vorübergang und Durchblick. Alles rhythmische und intuitive Denken hat ihn zum Ahn und Meister. Dadurch ist er aber auch der Denker des lebendigen Gegenüber, das heißt des angreifenden und verteidigenden Denkens."

Graz *Peter Schleicher*

Detlev Block (Hg.)
Ihr werdet finden

Gedichte und Lieder der Gegenwart zu Advent, Weihnacht und Jahreswechsel. 144 Seiten mit 22 Notenbeispielen, kart. DM 19,80

Die hier gesammelten Gedichte und Lieder zeitgenössischer Autoren und Vertoner möchten helfen, den Sinn der Weihnachtsbotschaft neu zu entdecken und die Weihnachtszeit in Haus, Schule und Gemeinde gehaltvoll zu gestalten. Die Gedichte des ersten Teils und die Lieder des dritten Teils sind stärker traditionsgebunden, während die freie moderne, oft verfremdende Lyrik des zweiten Teils sich besonders für Diskussionen und zur stillen Lektüre anbietet.

Ich bin das Licht

Bilder und Texte zu Jesus von Nazareth. Ausgewählt und verfaßt von **Klaus Knoke.** 96 Seiten mit 26 Abb., kart. DM 22,80

»Mit einer breiten Auswahl unterschiedlichster Grafiken führt der Autor von der Betrachtung zum biblischen Text. Für Kinder und Erwachsene. Für die Adventszeit in der Familie gedacht, aber auch sonst gut einzusetzen (etwa im Jugendkreis, in der Gemeindegruppe).« *Wort und Weg*

Mark Gibbard
Gebet und Kontemplation

Einladung zu einer Entdeckungsreise. Mit Geleitworten von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack. Aus dem Englischen von Anna E. Feller. 160 Seiten, kart. ca. DM 19,80

Dies ist ein sehr persönliches Buch, gut lesbar, lebendig geschrieben, ganz aus jahrelangen Erlebnissen und Versuchen heraus erwachsen, aus Erfahrung und Intuition. Kontemplation wird als empfangendes Wahrnehmen definiert: Wir nehmen Gott in seiner Schöpfung wahr, in der Offenbarung, in Jesus.

V&R Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 130. Jahr – 1.–4. Heft 1982

Seite

Frieden – du leiseste aller Geburten. Eine Adventbesinnung (Johannes Marböck) 309–312

Abhandlungen

Das Kirchenrecht als konsekutives Recht und die Bestellung der Bischöfe (Alfred Gläßer) 4– 19
Wozu sind wir auf Erden? (Wolfgang Langer) 20– 31
Kommunikation in Kirche und Kirchenrecht (Hans Heimerl) 32– 42
Davids Erbe in gewandelter Zeit (Sir 47, 1–11) (Johannes Marböck) 43– 49
Severin von Noricum, Staatsmann und Heiliger (Friedrich Lotter) 110–124
NS-Kirche: Bischof Gföllner verhält sich anders (Maximilian Liebmann) 125–131
Die Herausforderung des Christentums im Blick auf den Aufbruch der nichtchristlichen Religionen (Horst Bürkle) 132–144
Die Stellung der melkitisch-griechisch-katholischen Kirche zur Ehescheidung (Maximos V. Hakim) 205–216
Ein Gott des Erbarmens und der Gnade (Bernhard Häring) 217–227
Orientierung im christlich-jüdischen Gespräch (Ferdinand Dexinger) 228–238
Wo steht die katholische Friedensethik? (Georg Wildmann) 313–327
Die Familie im Kirchenrecht (Hans Heimerl) 328–339
Bemerkungen zum Eherecht des künftigen Codex Iuris Canonici (Bruno Primetshofer) 340–361

Pastoralfragen

Das Kirchenvolk auf dem Weg von der Paraliturgie zur Liturgie (Oskar Stoffel) 50– 59
Zur Ethik des Journalisten (Hans Rotter) 60– 66
Frau und Kirche (Marlies Möst) 67– 69
Soll es bei der Kindertaufe bleiben? (Wilhelm Zauner) 145–150
Telefonseelsorge – Notrufdienst (Johann Bergsmann) 151–157
Die Heilige Schrift lesen, wie Jesus es tat (Arnold Jurgens – Robert Delaney) 239–247
Tourismus-Pastoral (Roman Bleistein) 248–256

Mitteilungen

Die rechtliche Ordnung des konfessionellen Privatschulwesens (Hugo Schwendenwein) 158–162
Zur Frage der Reform des Osterdatums (Marcus Gossler) 163–164
Die Priesterausbildung in der Praxis (Karl Lenfers) 257–260
Erfahrungen mit Pfarrgemeinderäten in Österreich (Hugo Bogensberger) 261–267
Zur Ehebruchklausel der Bergpredigt im Lichte der neu gefundenen Tempelrolle (Claus Schedl) 362–365
Der Mensch und die Arbeit. Das soziale Rundschreiben „Laborem exercens" Johannes Pauls II. (Walter Suk) 366–373

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) 70ff, 165ff, 268ff, 374ff
Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan) 168–172, 376–379

Eingesandte Werke und Schriften 74ff, 173ff, 272ff, 380ff

Buchbesprechungen 77–108, 174–197, 274–302, 383–419

Linzer Philosophisch-theologische Reihe

Neu in Ihrer Buchhandlung

Das gefährdete Ich

Herausgegeben von Wilhelm Zauner

Band 16 der Linzer Philosophisch-theologischen Reihe, ca 100 Seiten, öS 128,--, DM 20,--. Erscheint im Oktober 1982.

Um die Wechselwirkung von Persönlichkeitsentfaltung und gesellschaftlichem Prozeß aufzuzeigen und vorbeugende Maßnahmen gegen Störungen zu beraten, veranstaltete die Gesellschaft zum Schutze psychisch Behinderter PRO MENTE INFIRMIS im Jahr der Behinderten 1981 in Zusammenarbeit mit der Katholisch Theologischen Hochschule ein Symposium, dessen Referate hier vorgelegt werden.

Die Beiträge stammen von:

G. Hofmann, H. Lenz,
G. S. Barolin, H. Brandstätter,
M. Heitger, W. Kraus, W. Zauner,
K. Steyrer, E. Busek



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 Gesellschaft m.b.H.

Predigtanregungen



Willi Hoffsümmer
144 Zeichenpredigten durch das Kirchenjahr

Mit Gegenständen aus dem Alltag
Ca. 144 Seiten, Kt., ca. DM 19,80

In einer Zeichenpredigt werden Gegenstände aus dem Alltag zu Symbolen, zu Zeichen, die dazu dienen, die Verkündigung lebendig, anschaulich und einprägsam zu gestalten. Der bekannte Autor hat solche Zeichen gesammelt und sie dem Kirchenjahr zugeordnet. Den einzelnen Predigten sind viele weitere Ideen und Anregungen beigegeben, so daß ein richtiges Handbuch entstanden ist, an dem sich immer wieder die eigene Phantasie entzünden kann.
Mit Literaturverzeichnis, Zeichen- und Schriftstellenregister.

Franz Kamphaus
Von der Exegese zur Predigt
Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten
3. Aufl., 363 Seiten, Kst., DM 12,80
Die Auslegungen biblischer Texte sind nicht nur belesen, sondern von eigenem sorgfältigem Urteil. Die Bedeutung der historischen Frage für die Verkündigung wird aus den Texten selbst erhoben. Dieses Buch weckt neuen Eifer für die im Evangelium gründende Predigt. *Bibel und Kirche*

Franz Kaspar/Dieter Zeller
Predigten zum Lesejahr A
166 Seiten, Kst., DM 19,80

Predigten zum Lesejahr B
148 Seiten, Kst., DM 19,80

Predigten zum Lesejahr C
152 Seiten, Kst., DM 19,80

Die vorgelegten Predigten zum gesamten Kirchenjahr geben gute Anregungen für die eigene Praxis und für das persönliche Überdenken. Sie dokumentieren nur ihren Text, nicht die Vorüberlegungen und Vorarbeiten dazu; meist sind sie recht kurz und praktisch und sprachlich eingängig.
Praedica Verbum

Matthias-Grünewald-Verlag
Mainz

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

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

Erscheint in Kürze

Band 6/7 der Aufsatzreihe

F. Mußner, Der Messias Jesus
A. Fuchs, Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1, 29 – 31 par Mt 8, 14 – 15 par Lk 4, 38 – 39
D. Catchpole, The ravens, the lilies and the Q hypothesis. A form-critical perspective on the source-critical problem
C. P. März, „. . . mich habt ihr nicht allezeit". Zur Traditionsgeschichte von Mk 14, 3 – 9 und Parallelen
F. Mußner, Die Gemeinde des Lukasprologs
M. Theobald, Das Gottesbild des Paulus nach Röm. 3, 21 – 31
F. Laub, Verkündigung und Gemeindeamt. Die Autorität der ἡγούμενοι Hebr 13,7.17.24
H. Giesen, Heilszusage angesichts der Bedrängnis. Zu den Makarismen in der Offenbarung des Johannes

Band 5 der Monographiereihe

A. Fuchs, Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern. Traditionsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 3,22 – 27 und Parallelen, verbunden mit der Rückfrage nach Jesus, Linz 1980, 280 Seiten

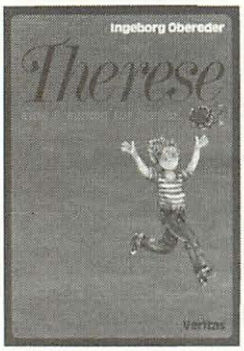
Die Arbeit nimmt eine in quellenkritischer und traditionsgeschichtlicher Hinsicht äußerst umstrittene Perikope neu in Angriff oder, richtiger gesagt, wird an Hand dieses komplizierten Überlieferungsstoffes das im System der Zweiquellentheorie bisher ungelöste Problem der Übereinstimmungen gegen Mk (H. Conzelmann: „ihre offene Flanke", ThRu 37 (1972) 234) neu untersucht. Es stellt sich heraus, daß die Frage des agreements keineswegs mit dem Hinweis auf schwankende Handschriftenüberlieferung, den Einfluß mündlicher Tradition oder auch der Mk-unabhängigen Q-Überlieferung abgetan bzw. wirklich einsichtig gemacht werden kann. Statt dessen ergibt sich, daß der Mk-Stoff von einem *vor* Mt und Lk arbeitenden Redaktor sprachlich, stilistisch und inhaltlich umgestaltet und durch zusätzliches Material stark erweitert wurde. Von dieser Stufe gehen dann Mt und Lk aus, um ihren Interessen entsprechend jeweils neue Akzente zu setzen. Gemäß dieser These müßte die Zweiquellentheorie, deren Hauptergebnisse nicht bestritten werden, zu einer Dreistadien- oder Dreistufentheorie (Mk, Deuteromarkus, Mt bzw. Lk) umgeformt werden. – Die Herausforderung an die bisherige quellentheoretische Erklärung der Synoptiker ist offenkundig.

Überarbeitete und stark erweiterte Habilitationsschrift (Prof. Mußner, Universität Regensburg)

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

CHRIST SEIN IM ALLTAG

Anspruchsvolles Lesevergnügen für Kinder und Erwachsene



Ingeborg Obereder
THERESE – EINE FREUNDIN FÜR IMMER

112 Seiten, 20,8 x 14,7 cm, Pappband, viele Illustr.
ISBN 3-85329-307-7 S 128.–, DM 18.30
Ein unkonventionelles, spannendes und zugleich lehrreiches Kinderbuch. Szenen aus dem Leben der heiligen Therese von Lisieux sind kunstvoll in eine turbulente Rahmenhandlung eingebaut. Vielfältige Bezüge zur Umwelt der handelnden Personen motivieren den jungen Leser, das religiöse und menschliche Vorbild der Heiligen nachzuahmen.



Karl Bauer-Debois
WIE SAG ICH'S MEINEM PARTNER?

Konflikte im Ehealltag – Lösungswege für Sie und Ihn
128 Seiten, 21 x 14,8 cm, broschiert, 25 Abbildungen
ISBN 3-85329-309-3 S 126.–, DM 18.–
Partnerschaft kann erlernt werden. Wie dieser Lernprozeß in Gang gebracht, aufrechterhalten werden kann, zeigt der bekannte Eheberater in diesem Sammelband auf. Das Buch leistet wertvolle Hilfe bei der Bewältigung vieler Probleme des Alltags in Ehe und Partnerschaft.

VERITAS verlag LINZ – WIEN

Nietzsches aggressive Christentumskritik, Impuls für die Neuentdeckung der Gestalt Jesu

Eugen Biser

Gottsucher oder Antichrist?

Nietzsches provokative Kritik am Christentum

Ca. 112 Seiten, broschiert, ca. S 139,—, DM/ Sfr 19,80

Nietzsche hat den Christen in seiner Kritik Wahrheiten gesagt, zu denen nur er den Mut und den Zugang fand. Diese Kritik ist das durchdachteste, das jemals gegen das Christentum, vor allem gegen seine Institutionalisierung, gesagt wurde.
Es ist die Kritik eines Insiders, denn Nietzsches Jesusbild überrascht bei aller Kritik durch seine hohe Einfühlungskraft. In Jesu Botschaft sieht Nietzsche die innerste Sehnsucht seines Herzens ausgedrückt. Mit Nietzsche kann daher die Gestalt Jesu neu entdeckt werden. Er gibt damit einen starken Impuls, die christliche Spiritualität zu überdenken.

Otto Müller Verlag Salzburg





Eine gegenwartsnahe Darstellung christlicher Jenseitshoffnung

Leonardo Boff

Was kommt nachher?

Über das Leben nach dem Tode

Ca. 212 Seiten, broschiert, ca. S 198,—, DM/Sfr 29,—.

Was als Jenseitshoffnung im Christentum lebendig ist, hat Leonardo Boff in diesem Buch überdacht und begründet. Den Schwierigkeiten, auf die eine moderne Mentalität stößt, weicht er nicht aus, Worthülsen wie Himmel, Hölle, Fegefeuer, Gericht, weisen in ihrer von Boff freigelegten und wahren Bedeutung auf eine neue Wirklichkeit. Die »fabelhaften« Assoziationen, die sich dabei einstellen, schiebt er beiseite. Vom Hören auf die »Theologie des Volkes« hat Boffs Argumentation Aktualität und Lebensnähe. Seine Sprache ist modern und gegenwartsnah.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Der Entstehungsprozeß des Glaubens am Beispiel einer urchristlichen Gemeinde

Raymond E. Brown

Ringen um die Gemeinde

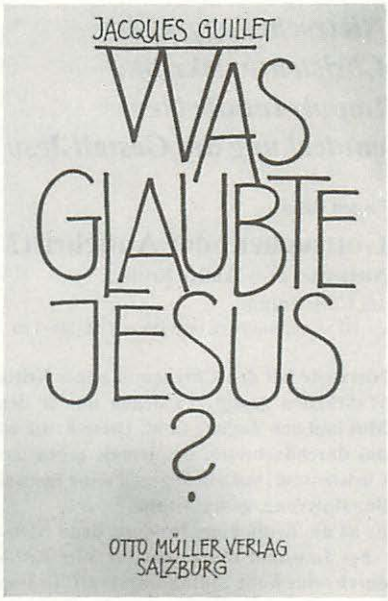
Der Weg der Kirche
nach den Johanneischen Schriften

Ca. 200 Seiten, broschiert, ca. S 210,—, DM/Sfr 29,—

Das Buch demonstriert die unersetzliche Rolle der glaubenden Gemeinde für die Formulierung, Deutung, Vertiefung, Weitergabe und konkrete Praxis des christlichen Glaubens, sowie die notwendige Polarität zwischen Inspiration und Institution, Charisma und Amt, Autorität und Konsens.
Brown zeigt dies meisterhaft, indem er in den fünf Johanneischen Schriften des Neuen Testaments die Symptome dieses Wachstums- und Reifungsprozeßes sucht und erklärt.
Er bringt gesicherte und exemplarisch neue Erkenntnisse, faßlich und unprovokativ in einer Synthese, wie es sie bisher im deutschen Sprachraum nicht gab.

Otto Müller Verlag Salzburg





Ein originelles Buch über Jesus und sein Verhältnis zu Gott

Jaques Guillet

Was glaubte Jesus?

Ca. 128 Seiten, broschiert, ca. S 175,—, DM/Sfr 25,—

Hat Jesus eigentlich geglaubt oder nicht? Der Autor stimmt weder einem Ja noch einem Nein zu. Es geht ihm darum, Jesus selbst vor unseren Augen lebendig werden zu lassen, zu beobachten, wie er sich verhält, hinzuhören auf das, was er sagt, sich in sein Wesen, sein Schweigen, seine Aufschreie hineinzudenken.
Ein originelles Jesus-Buch, das eine neue, aber in den Schriften des Neuen Testamentes verbürgte Sicht auf Jesus und sein Verhältnis zu Gott öffnet.

Otto Müller Verlag Salzburg

Das Glaubensbekenntnis neu entdecken

Gustave Martelet

Mit Jesus an Gott glauben

100 Seiten, Paperback, S 140,—, DM/Sfr 19,80

Im Hinblick auf die geistige Situation und Aufnahmebereitschaft der Menschen unserer Zeit wird hier der Versuch unternommen, durch Reflexion, Meditation, Interpretation die jahrhundertealte Kurzformel des christlichen Glaubens lebensbedeutsam, sinnerschließend und zukunftseröffnend zu erklären.
Die christliche Botschaft soll kein lebensfremdes System sein. Für jeden Christen ist es deshalb von existentieller Bedeutung, daß er sein Glaubensbekenntnis vor sich selbst und vor seinen Mitmenschen rechtfertigen kann. Dazu bietet dieses Buch eine gute Hilfe.

Otto Müller Verlag Salzburg





Zur psychischen Normalität gehört die Fähigkeit, Lust zu empfinden

André Barral-Baron / Michel Simow

Lust – Glück – Glaube

104 Seiten, Paperback, S 140,—, DM/Sfr 19,80

Die Lust, ihre Bedeutung für die Entfaltung der Persönlichkeit, ihr Stellenwert im christlichen Moralempfinden und ihre Beziehung zum Glauben ist das Thema dieses Buches. Es berücksichtigt sowohl die Erkenntnisse der modernen Psychologie, wie auch die oft gegensätzlichen Ansichten kirchlicher Autoren, wie beispielsweise Augustinus und Thomas von Aquin. Ziel des Buches ist es, nicht nur Lust und Glaube untereinander zu versöhnen, sondern auch nach der Bedeutung der Lust für die Glaubenserfahrung des Christen zu fragen.

Otto Müller Verlag Salzburg

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer und die Priesterbildung.
Waldemar Molinski, Darf man Kinder schlagen?
Andreas Heller, Ehe ohne Trauschein.

Inlandsbezug	vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde. Abonnementbestellung nur für den gesamten Jahresbezug. Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrgangs nachgeliefert.
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
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.

Bezugspreise ab Jahrgang 1982	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 700.—	bfr 220.—
übriges Ausland	öS 270.—	
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Theologisch-praktische Quartalschrift

Medieninhaber (Verleger): Oberösterreichischer Landesverlag Ges. m. b. H., A-4020 Linz, Landstraße 41
Hersteller: Oberösterreichischer Landesverlag Ges. m. b. H., A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Landstraße 41
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Harrachstraße 7



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